

**Madri e figlie nelle migrazioni: costruzione e decostruzione  
di stereotipi sessisti e razzisti / Mothers and daughters  
in migration: construction and deconstruction of sexist  
and racist stereotypes**

Erika Bernacchi

Università degli Studi di Firenze, Italia

Tiziana Chiappelli

Università degli Studi di Firenze, Italia

---

**Abstract**

The article analyses the deconstruction of sexist and racist stereotypes carried out in the context of different forms of social activism by migrant women and their daughters. It also outlines the stages of the debate on women's rights and multiculturalism documenting the emergence in Italy of a feminist post-colonial approach. If on the one hand so-

cial and cultural processes tend to construct migrant women as “other” women on the basis of the post-colonial logic, on the other hand, an increasing number of migrant women and girls with a migratory background are becoming the protagonists of actions aimed not only at deconstructing the stereotypes they are subjected to, but also at questioning the cultural constructions of Italian society itself.

**Keywords:** migration, gender, multiculturalism, postcolonial feminism, social activism.

## 1. Introduzione<sup>1</sup>

Questo articolo analizza i percorsi di decostruzione degli stereotipi sessisti e razzisti portati avanti nell’ambito di forme diverse di attivismo sociale da parte di madri e figlie nelle migrazioni. Se da un lato i processi sociali e culturali tendono a costruire le donne migranti come donne “altre” sulla base di logiche post-coloniali, dall’altro sempre di più donne migranti e ragazze con background migratorio si rendono protagoniste di azioni volte non solo a decostruire gli stereotipi di cui sono oggetto, ma anche a mettere in discussione le costruzioni culturali della società italiana.

Prima di analizzare queste esperienze, l’articolo esplora la genesi della costruzione del concetto di donna “altra” facendo riferimento alla letteratura femminista postcoloniale – che mette in evidenza i processi di inferiorizzazione razzista e sessista che si sono prodotti nell’ambito del processo coloniale e continuano a caratterizzare la rappresentazione delle persone migranti e le politiche migratorie – e inquadra il tema nell’ambito della storia della migrazione femminile in Italia. La parte centrale dell’articolo è dedicata all’analisi e al confronto delle esperienze di attivismo maturate

---

<sup>1</sup> Il presente articolo è frutto del lavoro congiunto delle autrici tuttavia ai fini dell’attribuzione delle specifiche parti si rileva quanto segue. I seguenti paragrafi sono a cura di Erika Bernacchi: par. 2. La rappresentazione della differenza culturale: come nasce il concetto di “donna altra”; par. 4.3. Il femminismo occidentale in discussione e par. 4.4. Black Italia: l’emergere di un femminismo nero italiano.

I seguenti paragrafi sono a cura di Tiziana Chiappelli: par. 3. Migrazione femminile in Italia e metodologia della ricerca; par. 4.1. Attivismo femminile migrante e delle nuove generazioni; par. 4.2. Contestare gli stereotipi sulle donne musulmane promuovendo modelli di genere plurali. L’introduzione e le conclusioni sono state scritte congiuntamente.

da madri e figlie nelle migrazioni dando particolare risalto all'esperienza delle nuove generazioni che sempre più mostrano una capacità di interrogare la società italiana rispetto a concetti di razzismo, sessismo, ma anche cittadinanza e italianità. A conclusione dell'analisi si evidenzierà l'influenza reciproca tra stereotipi di genere e stereotipi sulle migrazioni e come questo contribuisca a plasmare relazioni di potere che perpetuano e rafforzano le diseguaglianze sociali e condizionano l'accesso ai diritti fondamentali.

## **2. La rappresentazione della differenza culturale: come nasce il concetto di “donna altra”**

Per comprendere come nasce la rappresentazione culturale prevalente della donna migrante come “donna altra”, è utile fare riferimento alla letteratura del femminismo postcoloniale che evidenzia come tutta una serie di concettualizzazioni delle donne migranti e del Sud del mondo abbia preso avvio durante il periodo coloniale e continui a plasmare i rapporti tra Occidente e resto del mondo. Il femminismo postcoloniale critica il concetto di “sorellanza globale”, caro al femminismo degli anni '70 (Morgan, 1970), in base al quale tutte le donne condividerebbero la stessa oppressione nell'ambito del sistema patriarcale, evidenziando invece la discriminazione razziale sofferta dalle donne dei paesi che furono colonizzati. Uno dei testi più significativi in questa direzione è l'antologia *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* pubblicato nel 1981 a cura di Gloria Anzaldua e Cherrie Moraga che può essere considerato un antecedente dell'approccio intersezionale in quanto mette in evidenza la centralità dell'intersezione tra genere, ‘razza’<sup>2</sup>, classe e sessualità ponendosi quindi in contrasto con il concetto di sorellanza universale.

Il femminismo postcoloniale analizza poi la rappresentazione della donna del Sud del mondo come necessariamente meno emancipata delle sue sorelle occidentali criticando sia le premesse di questo discorso che le sue implicazioni pratiche e politiche. Chandra

---

<sup>2</sup> Utilizziamo il termine ‘razza’ tra virgolette per enfatizzare che si tratta di un costrutto sociale al quale non corrispondono categorie reali. Tuttavia, mentre il concetto di ‘razza’ non ha alcuna validità scientifica, le relazioni sociali continuano a essere condizionate da esso.

Mohanty (1984) nel suo influente saggio *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* stigmatizza la costruzione nell'ambito del femminismo occidentale mainstream, della categoria "donna del terzo mondo" interpretata come soggetto unitario e monolitico. Anja Loomba (2002) nel suo testo *Colonialism/postcolonialism* analizza come una serie di testi letterari e resoconti di viaggio rappresentino le donne dei paesi colonizzati come "donne altre" e come queste ossessioni l'immaginazione coloniale in modi spesso contraddittori. Se da un lato vengono rappresentate come barbare, promiscue e immorali – ciò soprattutto con riferimento alle donne nere – dall'altro vengono viste come l'esempio perfetto di passività femminile in quanto soggette all'uomo.

Ciò che le autrici femministe postcoloniali (Ahmed 2000; Brah 1996; Carby 1997) criticano maggiormente è il fatto che mentre le donne del Sud del mondo sono oggetto di continuo scrutinio e critica, non altrettanto avviene per le donne occidentali che spesso si erigono a modelli di emancipazione femminile nei confronti delle donne di altri contesti culturali. Vedremo più avanti come questa convinzione sia ancora particolarmente sentita nelle voci delle donne migranti e delle loro figlie. A questo proposito Gayatri Spivak, nel suo celebre *Can the subaltern speak?* (Spivak 1993) critica la rappresentazione che viene data nei testi occidentali dei soggetti del Sud del mondo evidenziando come "molte analisi lasciano la posizione del soggetto interrogante trasparente e indiscussa" (Childs e Williams 1997, 166, trad. a cura delle autrici).

In questo contesto un tema particolarmente significativo riguarda la rappresentazione delle donne musulmane, in particolare coloro che indossano il velo. La donna musulmana velata viene infatti considerata come l'altro per eccellenza sia nel discorso comune che nella maggior parte delle rappresentazioni mediatiche, come sottolinea anche Renata Pepicelli (2012) nella sua ricerca sui significati del velo islamico, e nemmeno l'ambito femminista è necessariamente esente da queste concezioni (Mohanty 2003)<sup>3</sup>. Già a partire da Frantz Fanon (1965), molta letteratura postcoloniale ha messo in evidenza come l'ossessione occidentale rispetto al velo islamico abbia visto la sua genesi

---

<sup>3</sup> Vanzan (2012) fa notare, per esempio, come una parte degli ambienti femministi italiani abbiamo mostrato un atteggiamento scettico, se non denigratorio, nei confronti dei femminismi islamici.

durante il periodo coloniale e come la sua eredità continui a condizionare i rapporti tra Occidente e Oriente<sup>4</sup>. Scrive Fanon con riferimento alla colonizzazione francese: “[...] se vogliamo distruggere la struttura della società algerina, la sua capacità di resistenza, dobbiamo prima di tutto conquistare le donne: dobbiamo andarle a trovare dietro al velo dove si nascondono” (Fanon 1965, 36, trad. a cura delle autrici).

Anche Meyda Yeğenoğlu, sottolinea come “l’esempio più eclatante della paura dell’altro associata alla fantasia di penetrazione è l’ossessione del colonialismo rispetto alla donna velata in Algeria” (Yeğenoğlu 1998, 39, trad. a cura delle autrici). Del resto già Edward Said (1978) nel suo famoso testo *Orientalismo* ha mostrato come durante il processo di colonizzazione l’Occidente ha costruito l’Oriente come l’altro da sé, vale dire come portatore di tutte le caratteristiche considerate non occidentali<sup>5</sup>. Inoltre, Yeğenoğlu (2002) collega il moderno sospetto occidentale nei confronti del velo islamico all’eredità dell’illuminismo e rovescia i termini della questione mettendo in discussione la naturalità del corpo non velato e di altre pratiche considerate strumenti di controllo delle donne in Occidente quali il reggiseno e i tacchi a spillo.

Un testo prezioso, nello svelare le dinamiche di costruzione dell’alterità nel periodo coloniale e la loro attuale persistenza, è *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems* di Fatima Mernissi tradotto in italiano con il titolo *L’harem e l’Occidente*. La sociologa e scrittrice marocchina fornisce una lettura illuminante di due narrazioni concorrenti sviluppatasi in Occidente e nei paesi musulmani sulla questione dell’harem, dove Mernissi è cresciuta. L’autrice svela come le idee sull’harem dei giornalisti occidentali che la intervistano si basano su rappresentazioni orientaliste dove le

---

<sup>4</sup> Per un approfondimento storico sulla creazione dell’immaginario italiano sulle donne dell’Islam si veda Vanzan (2006). Nel suo *La storia velata*, l’autrice esamina la letteratura, in particolare quella di viaggio, ricostruendo il formarsi della rappresentazione delle donne musulmane.

<sup>5</sup> Allo stesso tempo gli studi postcoloniali evidenziano come l’ossessione rispetto al velo islamico non sia presente solo in Occidente ma anche negli stessi paesi islamici. In proposito si veda: Lewis 2004 e Salih 2008. Scrive, per esempio, Lewis: “[...] “l’ossessione per la donna velata e per il significato locale e internazionale delle pratiche islamiche visibili non è confinata all’Occidente: il velo è ricomparso (se mai è scomparso) come scelta, di nuovo energizzata da una generazione di giovani donne che rifiutano la modernità secolare di molti stati postcoloniali nel mondo musulmano, o indossato come un distintivo di orgoglio da parte delle donne nelle comunità diasporiche, o adottato strategicamente per facilitare comportamenti di genere trasgressivi; e come un’imposizione, rimodellata da forze revivaliste islamiche che si fondano sul loro investimento nostalgico verso narrazioni di un immaginario momento d’oro basato su un concetto di religiosità islamica organica” (Lewis 2004, 268, trad. a cura delle autrici).

donne nell'harem sono rappresentate come nude, passive e pronte a soddisfare tutti i desideri degli uomini. Al contrario, i pittori orientali rappresentano le donne nell'harem come attive e combattive, poiché sono spesso ritratte nell'atto di viaggiare o combattere ed evidenzia come nel mondo musulmano la bellezza, l'intelligenza e l'attività vadano di pari passo, mentre nel mondo occidentale, sembra essere vero il contrario. Mernissi nota anche che le donne occidentali per essere accettate e considerate femminili, devono rispondere a rigidi standard estetici che l'autrice condensa nel concetto di "taglia 42". Questo è ciò che Mernissi chiama l'"harem occidentale"; citando Pierre Bourdieu (2001) e Naomi Wolf (2002), conclude che i codici sul corpo paralizzano le donne occidentali nella loro capacità di competere per il potere.

La prospettiva di Mernissi si colloca nell'ambito di un femminismo che dialoga con quello occidentale, ma evidenzia la necessità di fondare la lotta per l'emancipazione femminile non solo nell'ambito di un discorso sull'eguaglianza di genere e la giustizia sociale, ma anche su una diversa interpretazione dei testi sacri basata su una visione liberale e razionalista dell'Islam (Buscemi 2012).

Noi donne musulmane possiamo camminare nel mondo moderno con orgoglio, sapendo che la ricerca della dignità, della democrazia e dei diritti umani, della piena partecipazione agli affari politici e sociali del nostro paese, non deriva da valori occidentali importati, ma fa parte della tradizione musulmana (Mernissi 1987, VIII, trad. a cura delle autrici).

Le differenze etniche, di genere e culturali rappresentano una sfida e un dilemma per l'Occidente ma allo stesso tempo costituiscono anche una preziosa opportunità di confronto sui temi delle identità e dei diritti individuali, collettivi e comunitari nelle società contemporanee sempre più stratificate e multiculturali. Pur avendo fatte proprie, negli anni '70, le battaglie per il riconoscimento delle differenze, le posizioni di femminismo e multiculturalismo sono in alcuni casi entrate in conflitto. Abbiamo visto, da una parte, come il femminismo occidentale è stato accusato di etnocentrismo e di atteggiamento coloniale rispetto alle donne non occidentali (o semplicemente non bianche). Dall'altra però, non di rado, il multiculturalismo ha sottostimato l'importanza del tema specifico

del genere come uno degli assi su cui si focalizzano discriminazioni e asimmetrie di potere, e nella difesa e promozione di tradizioni e culture ha finito col sostenere posizioni spesso profondamente patriarcali, mettendo in ombra l'oppressione sessista ma anche il ruolo attivo delle donne e dei movimenti per i loro diritti. Il rapporto tra femminismo e multiculturalismo è reso attualmente ancora più complesso dalla aumentata presenza di donne immigrate nelle società occidentali e non è sempre facile dare risposta alla domanda di Susan Moller Okin (1999), ovvero *il multiculturalismo fa male alle donne?* così come può risultare complesso, partendo dall'approccio di genere, conciliare vari aspetti intrinseci al pluralismo culturale. Per affrontare queste contraddizioni Seyla Benhabib (2005) propone una visione costruttivista della cultura che tenga in considerazione le contraddizioni interne e i processi evolutivi rifiutando l'idea delle culture come totalità omogenee e descrivibili in maniera esaustiva e criticando quella che definisce una "epistemologia erronea" sul concetto di cultura spesso sposata sia dalle forze conservatrici che progressiste.

Il dibattito su multiculturalismo e diritti delle donne ha attraversato varie tappe critiche, evidenziando come adottando una prospettiva a scapito dell'altra non sia possibile individuare percorsi che siano allo stesso tempo antirazzisti, anti-sessisti e postcoloniali<sup>6</sup>. Una sintesi interessante è stata proposta da Floya Anthias che mette in guardia dall'evitare lo "Scilla del femminismo fondamentalista e il Cariddi del relativismo culturale" (Anthias 2002, 275, trad. a cura delle autrici) nell'ambito del dibattito su come conciliare il femminismo nell'ambito delle società multiculturali attraverso un'attenzione alle relazioni tra gruppi etnici e culturali dominanti e subordinati e alle relazioni di potere interne agli stessi gruppi.

L'invito delle esponenti del femminismo postcoloniale che intendiamo raccogliere nell'analisi che segue è quello di tenere in considerazione il fatto che la categoria del "genere" da sola non è sufficiente a spiegare la condizione delle donne, ma è necessario intersecarla con altre categorie quali 'razza'/etnia, classe, educazione, status migratorio, religione, orientamento sessuale etc. Si tratta quindi di portare avanti un'analisi interse-

---

<sup>6</sup> Per approfondire il dibattito su multiculturalismo e diritti delle donne si veda anche: Phillips (2007).

zionale (Crenshaw1991)<sup>7</sup> che metta in evidenza come l'intersezione di diverse categorie contribuisce alla formazione della disegualianza sociale al fine, da un lato, di esplicitare la costruzione di tali processi di stereotipizzazione ed esclusione sociale e, dall'altro, di favorire l'implementazione di processi politici volti a superarli.

### **3. Migrazione femminile in Italia e metodologia della ricerca**

La componente femminile delle migrazioni è stata sempre rilevante in Italia e a partire dal 2008 è diventata maggioritaria, attestandosi al 31 dicembre 2019 al 51,8% su un totale di 5.306.548 stranieri residenti in Italia. Questo *trend* è del resto in linea con quello globale che vede un ruolo sostanzialmente paritario dei generi nei flussi migratori internazionali nei quali un numero crescente di donne migrate in maniera indipendente alla ricerca di opportunità lavorative e talvolta accompagnate o raggiunte da coniugi o compagni (Nkomo 2011; Sambo 2017; Marchetti 2018).

L'immigrazione femminile in Italia diventa significativa a partire dagli anni '90 ma già a partire dagli anni '70 assistiamo alla migrazione di specifici gruppi provenienti da Filippine, Eritrea, Somalia, Capo Verde, e da alcuni paesi dell'America Latina che spesso arrivano in Italia attraverso la chiesa cattolica e vengono impiegate come lavoratrici domestiche in famiglie benestanti (Campani 2007; Tognetti Bordogna 2012). A partire dal nuovo millennio, la presenza di donne migranti nel settore del lavoro domestico e di cura della popolazione anziana diventa sempre più significativo (Tognetti Bordogna e Ornaghi 2012) dando origine a quello che viene chiamato in letteratura il passaggio da "colf" a "badante" (Campani e Chiappelli 2014). Questo tipo di impiego è stato definito un "destino professionale congelato" (*frozen professional destiny*) (Campani e Chiappelli 2014) in quanto non conduce a un successivo miglioramento delle possibilità occupazionali delle donne anche in quei numerosi casi in cui queste hanno elevati livelli di studio, ma tende a diventare una posizione permanente. Questo fenomeno, pur avendo alcune caratteristiche proprie della società italiana, si inserisce in un trend globale definito "catene globali della cura" nell'ambito del quale il ruolo svolto dalle donne migran-

---

<sup>7</sup> Per un'analisi più approfondita dell'approccio intersezionale si veda: Bernacchi (2018b).

ti in attività domestiche e di cura è fondamentale per consentire alle donne occidentali di poter partecipare alla sfera pubblica da un lato e dall'altro alla società nel suo complesso di poter continuare a funzionare (Ehrenreich e Hochschild 2002; Yeates 2009; Andall 2000). Tale letteratura evidenzia come in questo campo donne migranti e occidentali siano situate in una relazione asimmetrica in quanto le prime provvedono per il lavoro che un tempo veniva realizzato dalle seconde consentendo loro di partecipare al mercato del lavoro. Il concetto di “catena globale della cura”, usato per la prima volta da Arlie Hochschild (2000) è stato descritto da Nicola Yeates (2012) nel modo seguente:

Indotta da una donna che vive in un paese ricco (Stati Uniti) con uno o più figli dipendenti che si ritrova incapace di adempiere i suoi “doveri domestici” senza lavorare un “secondo turno”. Per liberarsi da questo lavoro aggiuntivo, recluta un'altra donna per farlo al suo posto. Questa altra donna proviene da una famiglia più povera, sempre di più dall'estero (Filippine). Migrando al fine di poter svolgere un lavoro domestico retribuito, la donna migrante si ritrova incapace di svolgere i suoi “doveri domestici” perché è geograficamente lontana dai suoi figli e dalla sua casa, creando così la necessità che qualcun altro lo faccia. Questa persona – spesso un'altra donna – viene presa da una famiglia più povera del paese d'origine o può essere una componente della stessa famiglia della donna migrante (Yeates 2012, 137, trad. a cura delle autrici).

Parreñas fa, inoltre, riferimento al concetto di “divisione internazionale del lavoro riproduttivo” in relazione alla stessa situazione che descrive come un trasferimento su tre livelli del lavoro riproduttivo nell'ambito della globalizzazione tra donne della classe media nelle nazioni riceventi, lavoratrici domestiche migranti, e donne del terzo mondo che sono troppo povere per migrare (Parreñas 2000).

Inoltre, la problematica della divisione internazionale della cura può essere analizzata nell'ambito della riflessione più ampia sulla crisi della cura di Nancy Fraser (2016). Secondo Fraser l'attività di riproduzione sociale, che è fondamentale per la sopravvivenza di qualsiasi società, viene messa seriamente a repentaglio in epoca di capitalismo finanziario. In particolare, le politiche neo-liberali promuovono tagli alle misure di welfare nello stesso momento in cui reclutano le donne nella forza lavoro salariata. Il peso del lavoro di cura viene dunque scaricato sulle famiglie e sulle comunità, mentre diminuisce la loro capacità di svolgerlo. Ciò che ne consegue è una nuova organizzazione della ri-

produzione sociale mercificata e privatizzata, in cui alcune componenti della società forniscono lavoro di cura ad altre componenti in cambio di un basso salario.

I dati confermano che anche in Italia la maggioranza delle donne migranti è impiegata nell'ambito del lavoro domestico e di cura (il 40,6%) (Idos 2020). Nel 2019 le donne straniere hanno un tasso di occupazione del 43,7% (rispetto agli uomini immigrati e a fronte del 42,3% delle italiane) di cui il 90,4% con un rapporto di lavoro dipendente. La letteratura fa riferimento ad una condizione di doppio svantaggio: quello dell'essere donne e di essere immigrate che deriva da contesti che non offrono pari opportunità per le donne e pongono le persone immigrate in situazione subordinata (Ambrosini 2005 e 2017; Zanfrini 2005). Di fatto, quello che la società italiana offre alle donne immigrate come possibilità di lavoro deriva dalla loro identità femminile: il loro confinamento nel segmento delle attività domestiche, di cura e pulizie, anche in presenza di titoli di studio e competenze elevate, è collegato principalmente all'appartenenza di genere. Altri studi parlano di un triplo svantaggio – di genere, di etnia e di classe sociale – che colpisce le donne immigrate e le relega tra “accoglienza benigna” (in quanto utili supporti alla conduzione della casa e alla cura di bambini e anziani) e “discriminazione”, intesa nel migliore dei casi come “integrazione subordinata” (Ambrosini 2005).

A fronte di tale discriminazione e stereotipizzazione, molte donne immigrate hanno però mostrato anche una forte capacità di *agency* e di messa in discussione delle rappresentazioni stereotipate di cui sono oggetto principalmente attraverso l'associazionismo, attività che nelle figlie si è ulteriormente sviluppata attraverso varie forme di attivismo, anche attraverso social media, forme artistiche e letterarie fino ad arrivare recentemente allo sviluppo di una riflessione in ambito accademico.

Di seguito presentiamo una serie di riflessioni che emergono da ricerche condotte sia sull'associazionismo delle donne migranti che sull'attivismo delle figlie. L'analisi dell'attivismo delle madri deriva in particolare da una ricerca condotta su 6 associazioni interculturali di donne (Bernacchi 2018a) basata su 27 interviste anonime in profondità

con donne migranti (16) e con donne italiane di nascita (11) e sull'analisi documentale di siti web, pubblicazioni e testi teatrali da esse prodotte<sup>8</sup>.

Per l'analisi dell'attivismo delle figlie si fa riferimento all'indagine condotta dall'Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza sulle nuove generazioni di origine immigrata (a cui abbiamo partecipato in qualità di esperte) e a un'analisi documentale di esperienze di attivismo, anche on-line, nonché di produzioni letterarie e artistiche. L'indagine condotta dall'Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza che ha dato luogo al Documento *L'inclusione e la partecipazione delle nuove generazioni di origine immigrata. Focus sulla condizione femminile*<sup>9</sup> è stata realizzata attraverso 3 focus group che hanno coinvolto un totale di 37 ragazzi e ragazze di nuova generazione, appartenenti a 21 paesi di origine, e a 23 associazioni sparse sul territorio italiano. Oltre a questi focus group che hanno coinvolto singoli ragazzi e ragazze è stato realizzato un ulteriore focus group a cui hanno partecipato i giovani aderenti alle associazioni che compongono il Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane (CoNNGI) durante il *Meeting Antirazzista* che si è svolto a Cecina nel 2018<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Lo studio analizza le pratiche di alcune tra le più importanti associazioni interculturali di donne presenti in Italia: Almaterra e Almateatro con sede a Torino, Nosotras e Punto di partenza con sede a Firenze, Trama di Terre di Imola e Le Mafalde di Prato. La metodologia adottata si è basata su interviste in profondità con donne facenti parte delle associazioni e sull'analisi documentale dei documenti e delle pubblicazioni prodotte dalle associazioni stesse, e nel caso di Almateatro, dei testi degli spettacoli teatrali. In particolare, sono state condotte 27 interviste anonime in profondità con donne migranti (16) e con donne italiane di nascita (11). Le donne migranti intervistate provengono da paesi dell'Europa dell'Est, Africa, Sud-America ed Asia. La maggior parte di esse hanno acquisito la cittadinanza italiana dopo aver risieduto in Italia per un periodo piuttosto lungo di tempo e/o aver sposato un cittadino italiano. L'età delle donne sia italiane di nascita che migranti varia tra 26 e 70 anni e il loro livello di istruzione è generalmente alto, la maggior parte delle donne intervistate è infatti in possesso almeno di un diploma superiore e alcune di una laurea.

<sup>9</sup> I focus group sono stati realizzati con giovani del centro e del nord Italia e uno è stato realizzato con le associazioni aderenti al Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane (CoNNGI).

<sup>10</sup> Il testo pubblicato dall'Autorità Garante tiene conto inoltre dei risultati del progetto #IoPartecipo – promosso dalla Regione Toscana e CNR – ITTIG come parte di un progetto Fami multi-azione a cui una delle autrici ha partecipato e che ha visto il coinvolgimento di oltre 100 ragazzi e ragazze delle nuove generazioni e circa 60 associazioni in area immigrazione.

## **4. Il contributo delle donne migranti e delle ragazze con background migratorio nella costruzione di percorsi femministi e antirazzisti**

### *4.1. Attivismo femminile migrante e delle nuove generazioni<sup>11</sup>*

Nonostante le plurime difficoltà e discriminazioni affrontate dalle donne migranti, queste ultime hanno dato prova di un grande dinamismo nella creazione di associazioni, sia su base nazionale, che multietnica e interculturale. Già a partire dagli anni '80 sono nate associazioni su base nazionale come forma di supporto e solidarietà (Tognetti Bordogna 2012). Tra queste ricordiamo: l'associazione delle donne di Capo Verde fondata da Maria De Lourdes Jesus, il Filipino Women's Council fondato da Charito Basa, l'associazione delle donne brasiliane fondata da Rosa Mendes, l'associazione delle donne eritree. Spesso queste associazioni nascono sotto la spinta di donne dalle traiettorie di vita eccezionali, come ricorda Campani (2011). Oltre alle associazioni su base nazionale ben presto si costituiscono anche organizzazioni su base religiosa, come l'Associazione delle Donne Musulmane in Italia (ADMI) che nasce con l'obiettivo di informare sul tema dei diritti delle donne in ambito islamico e di correggere quella che viene percepita come un'immagine distorta delle donne musulmane che appare prevalente nei media italiani, come vedremo meglio più avanti. Successivamente vengono create associazioni multi-etniche, quali per esempio NO.DI e Candelaria, al fine di riunire donne migranti provenienti da diversi paesi con l'obiettivo di sostenere le proprie lotte e rivendicazioni e porsi come un interlocutore più forte nei confronti delle istituzioni italiane. Infine negli anni '90 nascono le associazioni interculturali di donne composte da donne italiane e donne migranti al fine di portare avanti un progetto di promozione dei diritti delle donne e dei valori dell'intercultura e dell'anti-razzismo. Come nota Pojmann, l'avvio di questo processo non è stato semplice in quanto (Pojmann 2006, 72, trad. a cura delle autrici): “Le donne immigrate [prima] consideravano le donne italiane privilegiate, mentre le donne italiane vedevano le donne migranti come in qualche modo al di fuori dall'ambito del femminismo italiano”. La lotta contro i processi di stereotipizzazione che le donne

---

<sup>11</sup> Per la parte sull'attivismo delle nuove generazioni si ringrazia per il supporto nella realizzazione degli incontri e dei focus group il CoNNGI – in particolare nelle persone di Simohamed Kaboor e Irene Spencer – e #IoPartecipo in particolare nella persona di Sonila Tafili.

migranti hanno portato avanti non era quindi rivolta solo “all’esterno”, alla società in generale, bensì anche all’interno del mondo dell’associazionismo femminile e femminista italiano non necessariamente esente da pregiudizi e concezioni semplificate nei confronti delle donne migranti.

Le prime associazioni interculturali di donne che si sono costituite sono Almaterra a Torino nel 1993, seguita da Trama di terre nel 1997 a Imola e Nosotras nel 1998 a Firenze – ancora attive e che hanno recentemente festeggiato 20 o 25 anni dalla nascita – seguite poi da molte altre in varie parti del territorio italiano. Nella *mission* di queste associazioni – che sono dedite sia ad attività di supporto alle donne migranti che ad attività culturali di promozione dell’antirazzismo e dell’intercultura – viene spesso sottolineata la necessità di contestare e contrastare lo stereotipo che vede le donne migranti come necessariamente bisognose e fragili valorizzandone, al contrario, abilità e competenze. Su questa base viene dato spazio alla creazione di una serie di attività e laboratori, dalla cucina interetnica, alla creazione di cooperative fino alla realizzazione di seminari di approfondimento, attività artistiche e spettacoli teatrali con l’intento di far conoscere realtà culturali che negli anni ’90 erano ancora poco conosciute in Italia e di contrastare la rappresentazione stereotipata che di esse veniva e continua a essere data. Queste organizzazioni affrontano anche temi sensibili legati a diritti e differenze culturali – quali le mutilazioni genitali femminili, i matrimoni forzati, i crimini legati all’onore – con l’obiettivo di tenere assieme il lavoro contro la violenza di genere, il rispetto dei diritti umani e l’antirazzismo sulla base di una concezione costruttivista della cultura (Benhabib 2005).

L’attivismo delle figlie si sviluppa, invece, secondo modalità diverse dalle madri ma in linea con quello delle coetanee di cittadinanza italiana. Prevale l’associazionismo di carattere misto in base al genere e alle provenienze etniche, dove tuttavia le ragazze sono spesso in netta maggioranza, e l’utilizzo di una serie di piattaforme on-line e social media che negli ultimi anni si sono moltiplicate. A questo si aggiungono una serie di produzioni letterarie e artistiche. Come sostiene Simohamed Kaboor, presidente del Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane (CoNNGi):

Per quanto riguarda il genere, quello che abbiamo notato – e la nostra rete CoNNGI lo conferma – c'è un grande impegno da parte delle figure femminili. Le ragazze e le donne sono la maggioranza dentro le nostre associazioni. E quindi c'è un impegno femminile forte. L'impegno maschile c'è però in termini di numeri si vede la differenza. Ci sono molte più ragazze rispetto ai ragazzi (Kaboour)<sup>12</sup>.

Nell'associazionismo delle nuove generazioni la stereotipizzazione che si vuole combattere è soprattutto quella di un'idea univoca di italianità a favore di nuove combinazioni identitarie come “italiano musulmano”, “nera italiana” etc. che separino l'appartenenza alla nazione da tratti somatici o simbolici e la riconnettano invece alla propria presenza e partecipazione alla comunità (Zanfrini 2018). Si tratta di una battaglia comune a ragazzi e ragazze; inoltre la tendenza che emerge è quella di trattare le tematiche di genere in maniera intersezionale: le nuove generazioni tendono a considerare le discriminazioni sessiste e razziste in parallelo. Se dunque il fronte di rivendicazione dei diritti di cittadinanza è portato avanti non sulla base dell'idea di un gruppo da tutelare ma del riconoscimento di far parte a pieno titolo, anche legalmente, della società italiana, pur nella propria complessità identitaria, allora anche per quanto riguarda le discriminazioni di genere, la posizione espressa da almeno parte delle nuove generazioni è di non trattare la parte femminile della società come un sottogruppo da proteggere ma di fare confluire questo tema in una battaglia più ampia contro le iniquità (Chiappelli e Bernacchi 2020; Chiappelli 2021).

#### ***4.2. Contestare gli stereotipi sulle donne musulmane promuovendo modelli di genere plurali***

Una delle tematiche più trattate nella lotta contro gli stereotipi che unisce madri e figlie nelle migrazioni è quella della rappresentazione della donna musulmana che, come abbiamo visto, viene considerata nel discorso comune il simbolo dell'alterità per eccellenza rispetto ai valori occidentali. Sono quindi molteplici le associazioni e le forme di attivismo che si pongono come obiettivo prioritario il contrasto a questo tipo di rappresen-

---

<sup>12</sup> Intervista realizzata dalle autrici nell'ambito del progetto *Apriti Sesamo* finanziato sul Fondo asilo migrazione e integrazione (Fami) del Ministero dell'Interno.

tazione, come nel caso della già citata Associazione Donne Musulmane d'Italia (ADMI). Un tema ricorrente sulla pagina Facebook dell'associazione è quello della lotta agli stereotipi sul velo islamico. Per esempio, si mostrano alcune donne pilota nella cabina di un aereo che indossano il velo con la scritta: "Il velo che mette la donna musulmana copre la testa e non copre il cervello, credo che è molto chiaro!" (post del 26 ottobre 2020), un po' sulla falsariga della campagna #traditionallysubmissive inglese nata in risposta alle esternazioni del premier britannico Cameron che aveva definito le donne musulmane come "traditionally submissive" (tradizionalmente sottomesse)<sup>13</sup>.

L'ADMI denuncia anche episodi di discriminazione sul lavoro per le donne che indossano il velo, come nell'intervista ad Alaa Moustafa, giovane donna di 21 anni, di origine egiziana che ha completato con successo la scuola di turismo e il corso di formazione come hostess. Dichiarò: "Mi sono candidata per lavorare in aeroporto, purtroppo ho ricevuto una risposta negativa, mi hanno detto che il velo copre il viso, ma io non porto il burqa!". Aggiunge Alaa "questa è una delle tante posizioni in cui mi sono candidata e mi è stata fatta la richiesta di non indossare il velo durante le ore di lavoro". "L'hijab è una parte di me, chiedermi di levarlo significa togliere la mia libertà. Ho studiato come tutti gli altri, quindi perché mi negano un posto di lavoro a causa di un pezzo di stoffa?"<sup>14</sup>. Questo aspetto è evidenziato anche in un rapporto dell'*European Network against racism* (2016) che sottolinea come in Italia l'islamofobia colpisca le donne musulmane in maniera sproporzionata e, pur individuando una molteplicità di cause di questo fenomeno, identifica nel velo un ostacolo significativo nell'accesso al lavoro come pure un elemento che facilita episodi di intolleranza, razzismo e discorsi d'odio sia da parte di privati cittadini che in ambito politico e mediatico.

Per alcune donne, soprattutto le più giovani, il velo non è solo un elemento religioso, ma può diventare anche un elemento di stile o identitario. È il fenomeno delle *hijabies*, fashion blogger che utilizzano i social network per influenzare giovani donne "nella dif-

---

<sup>13</sup> La campagna inglese è stata creata dall'autrice Shelina Janmohamed. Il suo appello ha coinvolto in poche ore 33.000 mila persone.

<sup>14</sup> Chabaane, Anouar (2020, 13 ottobre). "Accettano il mio curriculum ma non il mio velo" - [https://www.dailymuslim.it/2020/10/accettano-il-mio-curriculum-ma-non-il-mio-velo/?fbclid=IwAR2eqypa8Sdk7X3KuJJ\\_ErcBdrkFR6LK6k31V4te\\_15aemm9mXOTG4WIZTQ#alaamoustafa](https://www.dailymuslim.it/2020/10/accettano-il-mio-curriculum-ma-non-il-mio-velo/?fbclid=IwAR2eqypa8Sdk7X3KuJJ_ErcBdrkFR6LK6k31V4te_15aemm9mXOTG4WIZTQ#alaamoustafa) (consultato 11 giugno 2021).

ficile sfida che rappresenta l'essere trendy e sobrie nella società occidentale"<sup>15</sup>. Sul sito di Afroitaliansouls si sottolinea come: "Le donne musulmane ora si sentono maggiormente rappresentate perciò non temono più di sfoggiare i loro *outfit* o di indossare i loro veli con stili particolari"<sup>16</sup>. Nella stessa direzione va la pagina Facebook "Hijab Elegante", creata nel 2012 da una giovane donna italiana di origine marocchina. Sulla pagina Facebook le ragazze musulmane esprimono il loro disappunto per il fatto di essere considerate non emancipate e non libere a causa del loro credo religioso e perché indossano il velo islamico rivendicando il loro diritto ad essere belle secondo canoni estetici diversi. Nelle parole di una intervistata:

Da adolescente vuoi apparire come il resto del gruppo, vuoi essere notato. Ed è difficile perché la bellezza in Europa è stereotipata: bianca, bionda, occhi azzurri, alta, magra [...] volevamo dimostrare che si può essere belle senza essere stereotipate [...] Ci si può vestire bene senza scoprirsi [...]. Ho letto molti blog di moda e mi sono detta: 'Che noia! Le donne sono tutte uguali' (trad. a cura delle autrici).

Come hanno rilevato Frisina e Hawthorne (2018), si tratta di pratiche di "antirazzismo quotidiano" che portano avanti una prospettiva contro-egemonica sull'immaginario razziale anche attraverso pratiche estetiche.

Un'altra esperienza associativa significativa è il progetto *Aisha. Contro la violenza e discriminazione contro le donne* creato da alcune donne di fede islamica con l'obiettivo di affrontare il tema della violenza di genere come un "fenomeno che si sviluppa soprattutto nell'ambito dei rapporti familiari e coinvolge donne di ogni estrazione sociale, di ogni livello culturale, provocando danni fisici e gravi conseguenze psicologiche e comportamentali"<sup>17</sup>.

Il contrasto agli stereotipi sul velo islamico, che lo vedono come simbolo di sottomissione e arretratezza femminili, è anche il tema centrale di alcuni recenti testi pubbli-

---

<sup>15</sup> <http://www.afroitaliansouls.it/le-hijabies-italiane-sbarcano-in-tv/> (consultato 11 giugno 2021).

<sup>16</sup> <http://www.afroitaliansouls.it/le-hijabies-italiane-sbarcano-in-tv/> (consultato 11 giugno 2021).

<sup>17</sup> <https://progettoaisha.it/mission/> (consultato il 18 novembre 2020).

cati da giovani donne musulmane<sup>18</sup>. È il caso di *Sotto il velo* di Ben Mohamed Takoua (2016) che propone una serie di vignette su come il velo e più in generale l'abbigliamento delle ragazze musulmane venga percepito dalla società italiana ma anche dai componenti della comunità musulmana. Emerge qui il tema del doppio sguardo, a cui le ragazze musulmane sono sottoposte, da parte della società dove sono nate e da quella di origine dei propri genitori. I fumetti riportano una serie di dialoghi tra la protagonista, una ragazza velata, e i suoi compagni o persone incontrate casualmente<sup>19</sup>:

“Ma porti il velo perché non ti lavi i capelli?”, “Ma dormi con il velo?”, “Ma se stai in Italia perché porti il velo?”, “Ma ora che porti il velo vuol dire che ti sei sposata?”, “Ma ci senti con il velo quando ti parlo?” ai quali la protagonista risponde con pronta ironia (Ben Mohamed 2016).

Sugli sguardi incrociati:

Da un lato: “Ma come sei conciata? E quello straccio in testa? Guarda che non siamo più nel Medioevo... Vergognati!” Dall'altro: “Ma guardati come sei vestita! Cos'è quel velo fashion, quei pantaloni troppo attillati, e tutto quel trucco? Non è così che ci si copre, vergognati!” (Ben Mohamed 2016).

Il classico colloquio di lavoro:

“Allora signorina mi dia il suo curriculum... le farò qualche domanda. Lei è sposata e ha figli? Quanto tempo pensa di dedicare al lavoro soprattutto nei periodi intensi?”

“No, non sono sposata, non ho figli e sono disponibile a lavorare molto nei periodi intensi”

“Ma porterà quel coso in testa durante l'orario di lavoro?”

“Credo di sì... perché?”

---

<sup>18</sup> Quella che segue non vuole essere ovviamente una trattazione esaustiva, ma solo esemplificativa, della narrativa emergente delle giovani donne con background migratorio.

<sup>19</sup> Le citazioni riportate sono prese da più tavole del libro che si compone di diversi fumetti.

“Mi dispiace signorina cerchiamo bella presenza in questo tipo di lavoro!”

“Sul serio? Sono troppo brutta per lavorare? O troppo vestita? Non oso immaginare se avessi avuto marito e figli allora...”, “Non mi chiede delle mie capacità, della mia laurea? Della mia esperienza lavorativa... della... del...” “E non mi guardi come se fossi un alieno!” (Ben Mohamed 2016).

Anche Sumaya Abdel Qader (2008) nel suo *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono* racconta di un'identità sospesa tra due mondi e del solito sguardo incrociato:

Da un lato ci sono gli italiani (quelli che dovrebbero essere i tuoi concittadini), che ti fanno le solite domande più o meno inutili, del tipo se sotto il velo hai i capelli, come fai a fare sesso vestita così e amenità simili. Roba da far cadere le braccia. Dall'altro ci sono i parenti, o gli arabi in generale, che ti assillano perché sei “troppo occidentale”.

La difficoltà di vivere sotto lo sguardo incrociato di due diverse comunità è emerso anche nell'ambito dei focus group<sup>20</sup> condotti per lo studio dell'Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza:

Essere figlie/donne musulmane in contesto occidentale è difficile, abbiamo una grande responsabilità: hai su di te l'occhio dell'occidentale che ti guarda e l'occhio del marocchino che ti guarda (ragazza, Emilia Romagna, Marocco, 28 anni).

A questo proposito ragazze e ragazzi riferiscono che un ruolo di mediazione e confronto può essere svolto dalle associazioni religiose, come per esempio quella dei Giovani Musulmani d'Italia che prevede, tra le altre cose, attività e momenti congiunti di preghiera tra maschi e femmine, in quanto secondo le testimonianze raccolte la divisione tra maschi e femmine si è creata come forma di controllo sociale, ma non è propria dell'Islam.

---

<sup>20</sup> Nelle citazioni delle interviste raccolte abbiamo indicato il genere, la regione di residenza, il paese di provenienza dei genitori e l'età della persona partecipante al focus group.

### ***4.3. Il femminismo occidentale in discussione***

Un altro obiettivo portato avanti da associazioni, iniziative e campagne sociali ad opera sia di donne migranti che delle nuove generazioni è quello di contestare l'idea che l'Occidente sia necessariamente più avanzato di altre culture rispetto al raggiungimento dell'eguaglianza di genere, idea ampiamente dibattuta nell'ambito del testo di Susan Moller Okin (1999) *Is Multiculturalism Bad for Women* a cui abbiamo accennato più sopra in relazione al complesso rapporto tra diritti delle donne e diritti culturali. Le strategie utilizzate a questo fine vanno dalla promozione del dialogo interculturale sulle norme di genere nelle diverse culture alle attività di educazione e sensibilizzazione basate sulla valorizzazione degli aspetti che promuovono uguaglianza di genere delle società non occidentali fino ad una riflessione sull'eredità coloniale nella costruzione delle società multiculturali di oggi (Bernacchi 2019).

Sul tema della promozione di un confronto interculturale sull'eguaglianza di genere, ricordiamo l'esperienza della associazione Almateatro di Torino, nata nell'ambito della già citata Almaterra, la prima organizzazione interculturale di donne nata a Torino. Nei suoi spettacoli teatrali, Almateatro mette a confronto pratiche nocive per le donne e norme sociali sulla femminilità al fine di mostrare come norme di genere che condizionano le vite delle donne esistono in tutte le culture, anche se in forme diverse<sup>21</sup>.

Nello spettacolo *Chador e altri foulard* il velo islamico viene preso come spunto per riflettere sulla relazione delle donne con il proprio corpo mettendolo a confronto, per esempio, con l'ossessione per la taglia 42 che condiziona la vita delle donne occidentali, riprendendo così l'argomentazione di Mernissi (2001). Nella presentazione dello spettacolo si legge:

Nascondere il proprio corpo a un esterno sovente intrusivo o esibirlo senza problemi.

Crescere con il desiderio di essere visibili e di occupare pienamente lo spazio esterno, oppure,

---

<sup>21</sup> Per un'analisi più approfondita di Almateatro e di altre associazioni interculturali di donne si veda: Bernacchi (2018).

sentirsi padrone all'interno di uno spazio segnato da precisi confini e da ruoli definiti.

Confini come ordine del mondo o confini come barriere da superare?

Quali veli coprono o difendono, in modo consapevole o inconsapevole, il corpo femminile?

Questa prospettiva apre il discorso a una riflessione interculturale che non riguarda solo le donne musulmane, ma è rilevante per tutte le donne, indipendentemente dal loro paese di origine o background culturale.

In maniera simile lo spettacolo *Chi è l'ultima?: confronto tra pratiche culturali nocive per le donne* promuove un confronto interculturale tra pratiche dannose per le donne, mettendo a confronto le MGF con la chirurgia estetica vaginale. Non si tratta di mettere queste pratiche sullo stesso piano dal momento che le MGF vengono praticate su bambine sulla base di norme tradizionali, mentre la chirurgia estetica vaginale viene realizzata da donne adulte consenzienti (ma talora anche su minori) con fini estetici. Obiettivo di Almateatro è quello di far riflettere sui profondi condizionamenti a cui le donne vanno incontro rispetto al loro aspetto fisico al fine di sentirsi accettate socialmente nei diversi contesti culturali. Almateatro sembra quindi accogliere la prospettiva delle femministe postcoloniali che sostengono la necessità di riflettere sui diversi tipi di oppressione che le donne subiscono in culture diverse, come sostenuto da bell hooks:

Una prospettiva femminista decolonizzata dovrebbe in primo luogo esaminare le pratiche sessiste in relazione ai corpi femminili a livello globale. Ad esempio: collegare la circoncisione con i disturbi alimentari che possono minacciare la vita (che sono la conseguenza diretta di una cultura che impone la magrezza come ideale di bellezza) o qualsiasi chirurgia estetica pericolosa per la vita sottolineerebbe che il sessismo, la misoginia, che sottendono queste pratiche rispecchiano globalmente il sessismo qui in questo paese (hooks 2000, 46-47).

Anche nell'ambito dei focus group condotti per lo Studio dell'Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza è emersa la richiesta da parte delle ragazze di portare avanti una riflessione complessiva sui modelli di genere. Se da un lato sono state affrontate

chiaramente una serie di difficoltà vissute dalle ragazze nei confronti delle proprie famiglie di origine relativamente al tema della libertà femminile, il matrimonio, la sessualità, lo stare nella sfera pubblica, dall'altro si registra una stigmatizzazione molto forte nei confronti di una critica a modelli culturali non occidentali che non sia accompagnata da una riflessione sulle problematiche di genere che si registrano anche nelle società occidentali. Si evidenzia, infatti, come anche la cultura occidentale ponga una serie di aspettative e norme di genere che gravano sulle donne. A questo proposito, una ragazza afferma: “Quando dicono la donna islamica non è emancipata, è frustrata, per me anche la donna occidentale è frustrata, non è emancipata perché deve esporre necessariamente il proprio corpo, o deve fare determinate cose per essere accettata dalla società” (ragazza, Emilia Romagna, Marocco, 28 anni). In particolare, si registra un consenso sul fatto che la società occidentale pone alle donne una serie di standard praticamente impossibili da realizzare relativamente all'aspetto fisico, la realizzazione personale e professionale, la maternità. In questo senso le ragazze coinvolte nei *focus group* sembrano ben consapevoli dell'importanza di non oscurare la presenza della disuguaglianza di genere nelle società di accoglienza evitando l'idea che questa sia l'unica società in cui le donne migranti possono essere libere (Pozzebon 2020).

Nel focus group si è inoltre sottolineata la necessità di evitare che passi il messaggio, in particolare verso i pre-adolescenti, che tutta la cultura dei genitori sia da rifiutare come evidenziato nella seguente testimonianza:

Preoccupa molto la tendenza a parlare e dare testimonianza sui contesti di origine. “Mi racconti di ...” può generare semplificazioni. [...] Spesso ci sono anche persone che si staccano dal sistema culturale di origine per arrivare ad una assimilazione acritica a quello occidentale (ragazza, Lazio, Costa d'Avorio, 28 anni).

Si sottolinea invece l'importanza di promuovere la realizzazione di attività di conoscenza delle realtà di appartenenza che vadano alla radice dei fenomeni e che contribuiscano a evitare letture semplificate e stereotipate dei paesi di origine.

Un'altra modalità utilizzata per confrontarsi sull'idea che l'Occidente sia necessariamente superiore in termini di emancipazione femminile è quella di promuovere la co-

noscenza sul ruolo avuto dalle donne nella storia dei paesi del Sud del mondo e di favorire una riflessione sull'eredità coloniale che emerge nella produzione di immagini razziste e sessiste nei media *mainstream*, come viene fatto da una serie di piattaforme online e social media di gruppi di nuova generazione con background migratorio. Tra queste ricordiamo Afroconnessioni (<https://www.afroconnessioni-news.it/>), AfroItalian souls (<http://www.afroitaliansouls.it/>), Black Italians (<https://www.facebook.com/neritaliani/>).

Sul sito di Afroconnessioni troviamo una serie di articoli che sottolineano il ruolo attivo avuto dalle donne nella lotta contro la colonizzazione al fine di mostrare come nell'Africa pre-coloniale il ruolo delle donne fosse particolarmente significativo. Si fa riferimento, per esempio a Taytu Betul chiamata “signora della guerra e della luce” in Etiopia, Ndate Yalla Mbodj, l'ultima regina del Senegal, definita come “l'incubo dei coloni”, e Anne Zingha Mbandi, l'indomita regina dell'Angola che sfidò i colonizzatori portoghesi. Attraverso il recupero della memoria storica di queste figure si intende sottolineare il ruolo preminente svolto dalle donne nel contesto africano anche nella lotta contro la colonizzazione. Inoltre, viene spesso messa in risalto la tradizione matriarcale africana<sup>22</sup>.

In conclusione, dalle molteplici e diversificate forme di attivismo analizzate, emerge la necessità di occuparsi delle questioni di genere presenti nelle comunità di origine in maniera più trasversale e complessiva, mostrando anche gli aspetti problematici di genere delle società occidentali per arrivare ad un confronto di tipo interculturale che conduca ad una riflessione su entrambi i modelli di genere. A questo proposito mentre scriviamo l'Italia è scossa dal caso della ragazza di origine pakistana di nome Saman scomparsa e presumibilmente uccisa dalla famiglia per non aver seguito le indicazioni familiari sul matrimonio deciso per lei e più in generale sul proprio stile di comportamento giudicato troppo libero. Il tema del conflitto estremo con la famiglia di origine è emerso anche durante i focus group realizzati nell'ambito dello studio promosso dall'Autorità Garante per l'infanzia e l'adolescenza e i partecipanti si sono detti convinti che nei casi

---

<sup>22</sup> A questo tema è dedicata anche la pagina Facebook: “Regine ed eroine d'Africa” che si fonda sugli studi della storica Sylvia Serbin.

peggiori nessuna opera di mediazione sia possibile e l'unica via d'uscita sia lasciare la famiglia di origine. È emersa però anche una forte richiesta alle istituzioni italiane affinché si impegnino in un'opera di educazione delle famiglie di origine, per esempio proprio sul tema dei matrimoni misti. Colpiscono a questo riguardo le parole di Usama Sikandar, vicepresidente dei Giovani pachistani all'indomani della morte di Saman<sup>23</sup>:

E la società italiana non aiuta noi seconde generazioni in questo percorso d'integrazione, perché continua a non riconoscerci, ad avere uno sguardo etnicizzante. Io sono cresciuto qui, ma sono percepito solo come un pachistano. Il risultato è che ci sentiamo soli. Nel Paese dove stiamo crescendo e nelle nostre famiglie che non riescono a capirci.

E conclude dicendo:

C'è un lungo lavoro da fare, che non deve lasciare indietro nessuno, né figli né genitori. Io, con i miei, ho scelto questa strada, ma con grandi difficoltà. Credo che anche i nostri genitori debbano essere educati, accompagnati alla sfida della diversità e della contaminazione. Pian piano ci riusciremo, ma siamo soli e con pochi strumenti.

Ancora una volta le nuove generazioni interrogano la società italiana sulla sua incapacità di dare cittadinanza giuridica e sociale ai propri figli e figlie solo perché di diversa provenienza etnica mentre accogliere questo invito emerge come sempre più necessario sia per tutelare i diritti di ragazze e ragazzi con background migratorio sia per costruire le basi di una società realmente interculturale.

#### ***4.4. Black Italia: l'emergere di un femminismo nero italiano***

Negli ultimi anni si registra, inoltre, in Italia, l'affermarsi di quello che potremmo definire “femminismo nero italiano”, vale a dire un femminismo che riflette sull'eredità del

---

<sup>23</sup> Intervista rilasciata a *la Repubblica* in data 07 giugno 2021 - <https://www.msn.com/it-it/notizie/italia/mai-pi-c3-b9-alibi-per-delitti-come-quello-di-saman-litalia-ci-aiuti-a-cambiare-le-cose/ar-AAKNHiL?ocid=BingNewsSearch>.

passato coloniale, sui concetti di italianità e cittadinanza. Un primo evento significativo in questa direzione riguarda la reazione ad una campagna di comunicazione voluta dal sindaco di Milano Sala nella primavera 2021 per promuovere l'idea di una città aperta e multiculturale la cui impostazione è stata invece giudicata come razzista e sessista da un gruppo di donne nere afrodiscendenti italiane che ha deciso di scrivere una lettera al Sindaco. La foto della campagna ritrae il sindaco Sala seduto, in compagnia di un bambino, bianco, posizionato alle sue spalle ed una bambina nera, collocata ai suoi piedi. In risposta a questa immagine nella lettera aperta si legge:

Se per una determinata fascia di Milano e dell'Italia, l'immagine rispecchia il messaggio di una "Milano aperta", Noi, Bambine, Ragazze, Donne Nere abbiamo colto un simbolismo molto diverso, che fa riferimento a codici visivi e culturali propri di una tradizione coloniale e patriarcale che, storicamente, ha collocato il soggetto Femminile Nero ai gradini più bassi della scala gerarchica sociale. Guardando questa foto, noi, le dirette interessate, Donne Nere, Afrodiscendenti e Italiane, non abbiamo potuto fraintendere: questo posizionamento della Bambina Nera ai piedi di un uomo bianco non è un'immagine neutra, ha un significato storico fortemente connotato, un significato ed una storia, purtroppo, non conosciuta da Paolo di Paolo, il team editoriale di Style e da Lei Sindaco.

Si ricorda come dai tempi della schiavitù nelle Americhe fino al periodo del colonialismo italiano alle donne nere non sia stata riconosciuta la stessa soggettività delle donne bianche. Si sottolinea anche come i numerosi episodi di violenza sessuale commessi da uomini italiani a danni di bambine (e bambini) in Africa Orientale anche quando arrivavano davanti ad un tribunale non venivano puniti in quanto non si riconosceva alla donna nera lo stesso valore e rispetto di una donna bianca, come esemplificato nella nota storia del giornalista Montanelli che dichiarò: "Scusate ma in Africa è differente"<sup>24</sup>. La lettera denuncia poi il fatto che i soggetti non razzializzati talvolta non sono in grado

---

<sup>24</sup> Si veda l'intervista di Montanelli nel programma "L'ora della verità" del 1969 in cui la citazione esatta è: "Scusatemi ma in Africa è un'altra cosa" (<https://www.youtube.com/watch?v=PYgSwluzYxs>).

di notare gli elementi razzisti di una rappresentazione perché mancano di “lenti adeguate”.

Anche se la razza in sé, come fenomeno biologico non esiste, ed è dunque insensato classificare gli esseri umani in base ad un’idea scientificamente non veritiera, le micro aggressioni quotidiane di matrice “razziale” subite dai soggetti razzializzati, esistono e sono reali.

La conseguenza è che iniziative nate con una “buona intenzione” finiscono al contrario per rafforzare quella che è stata definita la “linea del colore” tra bianco e nero<sup>25</sup>. Per esempio, la scritta che accompagna la foto “Città aperta. Tollerante ma attenta alle regole” consolida l’idea che i cittadini debbano “sopportare una presenza scomoda di persone considerate “diverse” e prive di voce nello spazio sociale e politico”. La lettera termina con alcune conclusioni e proposte che ribadiscono l’idea che per lavorare realmente ad un obiettivo multiculturale sia necessario coinvolgere i soggetti razzializzati e ascoltare le loro proposte ogniqualvolta si affronta il tema del razzismo.

Un altro evento significativo nello sviluppo di una riflessione femminile afrodiscendente è la pubblicazione nel 2020 del volume *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi* a cura di Igiaba Scego che raccoglie le voci di undici donne afrodiscendenti<sup>26</sup>. Nell’intenzione della curatrice il libro si pone come un “*j’accuse*” sulla condizione di discriminazione vissuta dalle donne nere italiane afrodiscendenti che non vengono riconosciute come figlie della nazione nonostante la promessa di una legge sulla cittadinanza per la quale tanti si erano impegnati ma che alla fine è stata tradita.

---

<sup>25</sup> Tra varie reazioni, colpisce questa lettera di una mamma di un bambino nero: “Le bambine e i bambini neri non sono al mondo per stare ai suoi piedi né per dimostrare la sua apertura mentale; non sono tutti immigrati da salvare né per forza portatori di una cultura esotica e difficile da digerire; e se anche non fossero italiani il loro posto sarebbe comunque accanto a lei e alla città di Milano, senza discussioni né distinzioni. Le femmine hanno smesso da tempo di sedere più in basso dei maschi” - <https://www.secoloditalia.it/2019/04/bimba-nera-ai-piedi-del-sindaco-sala-scattano-le-accuse-razzista-e-sessista/> (consultato 11 giugno 2021).

<sup>26</sup> Le autrici sono: Leila El Houssi; Lucia Ghebregiorges; Alesa Herero; Esperance H. Ripanti; Djarah Kan; Ndack Mbaye; Marie Moïse; Leaticia Ouedraogo; Angelica Pesarini; Addes Tesfamariam; Wii.

Un'Italia feroce che se non hai il supposto colore nazionale (un bianco candido che nessun italiano ha di fatto veramente, visto che il paese è mediterraneo e frutto di incroci) ti mette ai margini e nemmeno ti ascolta. Il nostro *J'accuse* non solo vuole essere ascoltato, ma vuole urlare il nostro disappunto per lo stato di questo presente che ci sta sempre più stretto (Scego 2020, 10).

L'antologia raccoglie le voci di ragazze e donne afrodiscendenti affrontando i temi del senso d'identità, la cittadinanza, il rapporto con i genitori e le generazioni precedenti, con i paesi di origine dei genitori lasciati o mai abitati, la rabbia per il razzismo e il sessismo subito tutti raccolti nell'idea di disegnare "un futuro che desideriamo diverso" (Scego 2019, 17). Queste donne non sempre si riconoscono nella categoria delle afrodiscendenti e a tutte stanno strette le etichette "seconde generazioni" o "nuove generazioni di origine immigrata". Al tempo stesso queste voci esprimono una grande forza mostrando la capacità di porre domande scomode alla società italiana.

Sul senso di identità mediato dallo sguardo altrui scrive Marie Moise: "La normalità è la condizione di chi ha il potere di farti sentire sbagliato, di sancirti inferiore, di marchiarti come fallito. L'opposto della normalità bianca è il fallimento" (Moise 2020, 41). E ancora Alesa Herero: "E poi di nuovo quel pensiero: fino a quando dovremo provare la legittimità delle nostre esistenze? Erano reali le possibilità di spezzare quel filo continuo che si trascinava stanco dal passato a oggi?" (Herero 2020, 156) Wii scrive invece: "Chi agisce il linguaggio è il nativo. Il nativo non necessita di porre a se stesso domande che non lo riguardano, non sente il bisogno di definirsi [...]" (Wii 2020, 172) Anche Leila El Houssi racconta della violenza simbolica vissuta per il non rientrare nella normalità quando la sua insegnante delle scuole elementari le diceva di smettere di dire che aveva cinque nonni. Evidentemente la poligamia non rientrava nell'orizzonte del possibile, ed era quindi più facile chiedere ad un'alunna di mutilare un suo vissuto piuttosto che spiegare la diversità agli alunni.

Sul rapporto a volte difficile con le famiglie scrive Leaticia Ouedraogo:

Madri o padri: dei dannati della terra che, nonostante ci volessero bene, avevano un modo particolare di dimostrarcelo, e ci riempivano di responsabilità e colpe per quello che succedeva a noi, ma anche per quello che subivano loro. [...] Esigevano

da noi un altruismo spaventoso. E in fin dei conti non potevano proprio concepire che ci potessimo lamentare, che potessimo soffrire, perché a soffrire per primi erano loro che avevano tutta l’Africa sulle spalle, oltre a noi, figli ingrati (Ouedraogo 2020, 112).

Nel volume *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi* (a cura di Scego 2020), la rabbia è un sentimento che ritorna spesso, come nella storia di Marie Moise che racconta del suo viaggio ad Haiti alla ricerca delle proprie radici recise: “Ho tanta rabbia per la vita che mi è capitata, sono donna e sono povera. Per me ha placato la rabbia scoprire di non essere sola, scoprire che la mia rabbia è quella di tanti altri simili a me anche se ha provenienze e ragioni diverse” (Moise 2020). Esperance H. Ripanti, la cui famiglia è originaria del Ruanda descrive la rabbia provata nell’estate 2018 di fronte all’impossibilità di sentirsi al sicuro nel posto dove è cresciuta. La rabbia è anche quella di Leaticia Ouedraogo che denuncia i frequenti episodi subiti di violenza verbale a sfondo sessuale.

Nell’introduzione al libro Camilla Hawthorne paragona questa antologia ad alcune raccolte del femminismo nero quali *This Bridge Called my Back* (1981), *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave* (1982) e *Showing our Colors: Afro-German Women Speak Out* (1986) per la sua capacità di porre interrogativi scomodi ma ineludibili alla società italiana. Il futuro evocato dai testi dipenderà proprio dalla capacità di risposta e di autoriflessione che la società italiana saprà o meno darsi.

Infine, l’emergere di un femminismo nero italiano comincia a essere visibile anche in ambito accademico ad opera di giovani ricercatrici afrodiscendenti. Ricordiamo tra le varie iniziative il ciclo di conferenze “Virtual Salons: Discourses on Black Italia” nato nel 2021 per iniziativa di Angelica Pesarini, docente di Analisi Sociale e Culturale alla New York University di Firenze e Candice Whitney, scrittrice, traduttrice e ricercatrice presso la New York University di Firenze con l’obiettivo di proporre una riflessione sull’intersezione tra processi di razzializzazione, identità e cittadinanza in Italia e nelle parole di Pesarini “per dare luce, dare visibilità, parlare di un’Italia che non vediamo

rappresentata almeno a livello mainstream, cioè tutta un'Italia che non è raccontata al grande pubblico, che non esiste, di cui si parla solo in certi ambienti [...]"<sup>27</sup>.

## 5. Conclusioni

Le esperienze di attivismo di madri e figlie nelle migrazioni nel contrasto alle stereotipizzazioni sessiste e razziste analizzate in questo articolo mostrano una serie di tratti comuni ma anche alcune peculiarità delle nuove generazioni. Se le madri sono state impegnate soprattutto in forme classiche dell'associazionismo femminile con l'obiettivo di supportare i percorsi sia materiali che simbolici delle donne migranti nel difficile processo di inserimento nella società italiana, le figlie hanno moltiplicato le forme di attivismo facendo ricorso anche ai social media e a forme artistiche e culturali soprattutto con l'obiettivo di rivendicare (talora con toni ironici, talora con forza e rabbia) i propri diritti di "figlie della nazione non riconosciute".

Sia madri che figlie condividono la necessità di contrastare la rappresentazione spesso stereotipata e diminutiva che le vuole necessariamente meno emancipate e libere delle donne occidentali chiedendo un confronto interculturale sui modelli di genere presenti in società diverse senza per questo disconoscere le tensioni e i contrasti intergenerazionali talvolta molto forti sui valori e stili di vita. Due gruppi in particolare sono risultati molto attivi nella lotta contro gli stereotipi: le donne musulmane e le donne nere afrodiscendenti, entrambe oggetto, anche se per motivi diversi, di una forte stigmatizzazione culturale e mediatica. Le prime vogliono vedere riconosciuta la propria lotta per l'eguaglianza di genere all'interno di una cornice almeno in parte diversa da quella occidentale, mentre le seconde chiedono una revisione storica che riporti alla luce il rimosso dell'esperienza coloniale e le conseguenze che ciò comporta.

Nel loro complesso da queste esperienze si evidenzia come siano ancora forti in Italia sia gli stereotipi di genere che gli stereotipi sulle migrazioni legati a un retaggio coloniale e razzista ma anche come le generazioni più giovani stiano affrontando con rinnovato

---

<sup>27</sup> Intervista condotta dalle autrici nell'ambito del progetto denominato "*Apriti Sesamo*" finanziato dal Fondo Asilo Migrazione e Integrazione (Fami) del Ministero dell'Interno.

vigore il tema delle relazioni di potere sessista e razzista fuoriuscendo dalla dicotomia, posta da alcune posizioni femministe da una parte, e multiculturaliste dall'altra, tra diritti delle donne e diritti dei migranti/delle minoranze. Il tema unificante è quello del contrasto alle diseguaglianze sociali che condizionano l'accesso ai diritti fondamentali, questi ultimi visti in ottica intersezionale nel complesso intreccio delle tante dimensioni identitarie.

## Riferimenti bibliografici

- Abdel Qader, S. (2008), *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Venezia, Sonzogno editore.
- Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza (2019), *L'inclusione e la partecipazione delle nuove generazioni di origine immigrata. Focus sulla condizione femminile* - <https://www.garanteinfanzia.org/sites/default/files/nuove-generazioni-origine-immigrata-focus-condizione-femminile.pdf>.
- Ahmed, S. (2000), *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, London, Routledge.
- Ambrosini, M. (2017), *Migrazioni*, Egea, Milano.
- Ambrosini, M. (2005), *Sociologia delle migrazioni*, il Mulino, Bologna.
- Andall, J. (2000), *Gender, Migration and Domestic Service: the Politics of Black Women in Italy*, Hampshire, Ashgate Publishing.
- Anthias, F. (2002), Beyond Feminism and Multiculturalism: Locating Difference and the Politics of Location, in *Women's Studies International Forum*, vol. 25, n. 3, pp. 275-286.
- Anzaldúa, G.E. e Moraga, C. (a cura di) (2008), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, San Antonio, Third Woman Press.
- Benhabib, S. (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Uguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, il Mulino, 2005.
- Ben Mohamed, T. (2016), *Sotto il velo*, Padova, Becco Giallo.

- Bernacchi, E. (2019), Feminist intercultural practices opposing the femonationalist discourse, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 4 (ottobre-dicembre 2019), pp. 749-764.
- Bernacchi, E. (2018a), *Femminismo interculturale. Una sfida possibile? L'esperienza delle associazioni interculturali di donne in Italia*, Roma, Aracne editore.
- Bernacchi, E. (2018b), “Studi di genere e teorie sociologiche: l’intersezionalità come approccio teorico e prassi critica nei confronti delle diseguaglianze sociali”, in Antonelli, F. (a cura di), *Genere, sessualità e teorie sociologiche*, Milano, Wolters Kluwer, pp. 137-152.
- Bourdieu, P. (2001), *Masculine Domination*, Stanford, Stanford University Press.
- Brah, A. (1996), *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, London, Routledge.
- Buscemi, E. (2012), *Fatima Mernissi’s contribution to Islamic feminism(s)*, paper presented at the First Conference of the United Arab Emirates Gender and Women’s Studies Consortium “Gender and Women’s Studies in the Arab Region”, American University of Sharjah (UAE).
- Campani, G. (2011), Les femmes immigrées dans une société bloquée: parcours individuels et organisations collectives en Italie, in *Cahiers du Genre*, vol. 2, n. 51, pp. 49-67.
- Campani, G. (2007), *Gender and Migration in Italy: State of the Art* (Working Paper n. 6 - WP4). FeMiPol project - [http://www.femipol.uni-frankfurt.de/docs/working\\_papers/wp3/Italy.pdf](http://www.femipol.uni-frankfurt.de/docs/working_papers/wp3/Italy.pdf) (consultato il 14 maggio 2018).
- Campani, G. e Chiappelli, T. (2014), “Migrant Women and Gender Gap in Southern Europe: the Italian Case”, in Anthias, F. e Pajnik, M. (a cura di), *Contesting Integration, Engendering Migration. Theory and Practice*, London, Palgrave MacMillan, pp. 202-220.
- Carby, H.V. (1997), “White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood”, in Mirza, H.S. (a cura di), *Black British Feminism: A Reader*. London; New York, Routledge, pp. 45-53.
- Chiappelli, T. (2021), Second generation migrants and school. From educational needs to social inclusion, in *Educazione interculturale*, vol. 19, n. 1, pp. 101-111.
- Chiappelli, T. e Bernacchi, E. (2020), “La società italiana alla prova delle nuove gene-

- razioni di origine immigrata: sfide, ostacoli e prospettiva di genere”, in Biemmi, I. e Macinai, E. (a cura di), *I diritti dell’infanzia in prospettiva pedagogica. Equità, inclusione e partecipazione a 30 anni dalla CRC*, Milano, FrancoAngeli, pp. 112-134.
- Childs, P. e Williams, P. (1997), *An Introduction to Post-Colonial Theory*. Hemel Hempstead, Prentice Hall Europe.
- Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane (2019), *Manifesto delle nuove generazioni italiane* - <http://conngi.it/il-manifesto/> .
- Crenshaw, K.W. (1991), Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, pp. 1241-1299.
- Ehrenreich, B. e Russell Hochschild, A. (a cura di) (2002), *Global Women: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York, Metropolitan books.
- ENAR (2016), *Forgotten Women: The impact of Islamophobia on Muslim women in Italy* - <https://www.enar-eu.org/Forgotten-Women-the-impact-of-Islamophobia-on-Muslim-women> .
- Fanon, F. (1965), *Studies in a Dying Colonialism*, New York, Monthly Review Press.
- Fraser, N. (2016), *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism*; trad. it. *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, New York, Mimesis Ensemble, 2017.
- Frisina, A. e Hawthorne, C. (2018), Italians with veils and Afros: gender, beauty, and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 44, n. 5, pp. 718-735.
- Herero, A. (2019), “Eppure c’era odore di pioggia”, in Scego, I. (a cura di), *op. cit.*, pp. 147-167.
- Hochschild, A.R. (2000), “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”, in Hutton, W. e Giddens, A. (a cura di), *On The Edge: Living with Global Capitalism*, London, Jonathan Cape.
- Hooks b. (2000), *Feminism Is For Everybody: Passionate Politics*, Cambridge, MA, South End Press.
- Hull, A.G., Bell-Scott, P. e Smith B. (a cura di) (1982), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, New York, Feminist Press.

- IDOS (2020), *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma, Centro Studi e Ricerche IDOS.
- Lewis, R. (2004), *Rethinking Orientalism: Women, Travel, and the Ottoman Harem*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Loomba, A. (2002), *Colonialism/Postcolonialism*; trad. it. *Colonialismo/postcolonialismo*. Roma, Meltemi, 2006.
- Kwok Pui-lan (a cura di) (2001), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, London-New York, Routledge.
- Marchetti, S. (2018), “Gender, migration and globalisation: an overview of the debates”, in Triandafyllidou, A. (a cura di), *Handbook of Migration and Globalisation*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, pp. 444-457.
- Mernissi, F. (2001), *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems*; trad. it. *L’Harem e l’Occidente*, Firenze, Giunti, 2006.
- Mernissi, F. (1991), *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, Basic Books, New York (*Le harem politique: le Prophète et les femmes*, Albin Michel, Paris, 1987).
- Moise, M. (2019) “Abbiamo piante un fiume di risate”, in Scego, I. (a cura di), *op. cit.*, pp. 35-44.
- Mohanty, C.T. (2003), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press.
- Mohanty, C.T. (1984), Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, in *Boundary 2*, vol. 12, n. 3, pp. 333-358.
- Morgan, R. (1970), *Sisterhood Is Powerful: an Anthology of Writings from the Women’s Liberation Movement* (1<sup>^</sup> ed.), New York, Random House.
- Nkomo, F.D. (2011), *Movement, Freedom and Ties that Bind: Women Migrant Workers and Remittances*, *International Conference on Sociability and Economics Development*, IPEDR, vol. 10, Singapore: IACSIT Press.
- Okin, S.M. (a cura di) (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women? / Susan Moller Okin with Respondents*; trad. it. *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Roma, Raffaello Cortina editore, 2007.
- Opitz, M., Oguntoye, K. e Schultz, D. (a cura di) (1992), *Showing Our Colors: Afro-German Women Speak Out*, Amherst, University of Massachusetts Press.

- Ouedraogo, L. (2019), “Nassan tenga”, in Scego, I. (a cura di), *op. cit.*, pp. 97-123.
- Parreñas, R.S. (2000), Migrant Filipina domestic workers and the international division of reproductive labor, in *Gender & Society*, vol. 14, pp. 560-580.
- Pepicelli, R. (2012), *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci.
- Phillips, A. (2007), *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Pojmann, W. (2006), *Immigrant Women and Feminism in Italy*, Aldershot, Ashgate.
- Pozzebon, G. (2020), *Figlie dell'immigrazione. Prospettive educative per le giovani con background migratorio*, Roma, Carocci Faber.
- Ripanti, E.H. (2019), “Lamiere”, in Scego, I. (a cura di), *op. cit.*, pp. 187-207
- Said, E. (1978), *Orientalism*; trad. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- Salih, R. (2008), *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, Roma, Carocci.
- Sambo, A. (2017), Donne migranti: il soggetto e il cambiamento sociale, in *Equilibri*, n. 1, pp. 86-101.
- Scego, I. (a cura di) (2019), *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, Firenze, Edizioni Effequ.
- Spivak, G.C. (1993), “Can the Subaltern speak?”, in Williams, P. e Chrisman, L. (a cura di), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, pp. 66-112.
- Tognetti Bordogna, M. (2012), *Donne e percorsi migratori: per una sociologia delle migrazioni*, Milano, FrancoAngeli.
- Tognetti Bordogna, M., e Ornaghi, A. (2012), The ‘badanti’ (informal carers) phenomenon in Italy, in *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n. 1, pp. 9-22.
- Vanzan, A. (2012), Lo sguardo dell'Altra. Donne dell'islam e nuovi femminismi orientalisti, in *Altre Modernità/Otras Modernidades/Autres Modernités/Other Modernities*, n. 8/11, pp. 174-187.
- Vanzan, A. (2006), *La storia velata. Le donne dell'islam nell'immaginario italiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Wii, (2019) “Che ne sarà dei biscotti”, in Scego, I. (a cura di), *op. cit.*, pp. 169-185.

- Wolf, N. (1990), *The Beauty Myth: How Images of Beauty are used against Women*. London, Chatto & Windus.
- Yeates, N. (2009), *Globalizing care economies and migrant workers: Explorations in global care chains*, New York, Palgrave Macmillan.
- Yeğenoğlu, M. (2002), “Sartorial Fabrications: Enlightenment and Western Feminism”, in Kwok Pui-lan (a cura di) (2001), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, London-New York, Routledge.
- Yeğenoğlu, M. (1998), *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zanfrini, L. (2018), Cittadini di un mondo globale. Perché le seconde generazioni hanno una marcia in più, in *Studi emigrazione, International Journal of Migration Studies*, n. 209, pp. 53-90.
- Zanfrini, L. (2005), “Braccia, menti e cuori migranti. La nuova divisione internazionale del lavoro riproduttivo”, in Zanfrini, L. (a cura di), *La rivoluzione incompiuta. Il lavoro delle donne tra retorica della femminilità e nuove disuguaglianze*, Roma, Edizioni Lavoro, pp. 239-283.