



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 3.0

Ellen Patat

L'identità femminile – personale, sociale e globale – in *Love in a Headscarf* di Janmohamed e *The Caged Virgin* di Hirsi Ali

Abstract I: Il presente articolo si concentra sulla figura della donna e la sua (tras)formazione identitaria nei racconti autobiografici di Shelina Zahra Janmohamed, *Love in a Headscarf*, e di Ayaan Hirsi Ali, *The Caged Virgin*. Con un approccio comparatistico, l'obiettivo è capire come le due autrici compiano e percepiscano quelle mediazioni e sintesi caratteristiche delle prime o seconde generazioni d'immigrati. Entrambe, seppur da posizioni diverse, esprimono il consapevole intento di voler contribuire alla rappresentazione della donna musulmana nel dibattito sullo scontro di civiltà attualmente imperversante in Europa. La divergenza dei testi, a livello sia tematico sia formale, e la convergenza d'intenti indicano una pluralità e complementarità di sintesi. Nell'esplorare l'identità nelle sue declinazioni – personale, sociale e globale – si osservano le dinamiche tipiche d'ibridazione culturale che si esplicitano in oggetti, soggetti e luoghi sociali.

Abstract II: The present paper concentrates on the female figure and her identity (trans) formation in the autobiographical accounts *Love in a Headscarf* by Shelina Zahra Janmohamed and *The Caged Virgin* by Ayaan Hirsi Ali. Within a comparative framework, the objective is to understand how the two authors execute and perceive those typical mediations and syntheses of the first or second generation of immigrants. Both, albeit from different positions, express the conscious intention to contribute to the representation of the Muslim woman in the debate on the clash of civilisations currently raging in Europe. The divergence of texts, both on a thematic and formal level, and the convergence of intent indicate a plurality and complementarity of synthesis. In exploring the identity in every single aspect – personal, social and global – the typical dynamics of cultural hybridisation that are expressed in objects, subjects, and social places are observed.

Introduzione

Nella società occidentale la percezione dell'universo femminile è di certo cambiata nel corso del tempo; tra le tante attestazioni visive basti dare un'occhiata, ad esempio, a "The Advertising Archives"¹ per rendersi conto di come dall'inizio del XX secolo a oggi le immagini che

¹ Cfr. http://www.advertisingarchives.co.uk/en/page/show_home_page.html (consulted on 27/02/2018).

rappresentano la donna e il suo ambiente siano mutate: da morigerato angelo del focolare intento a cucinare, a vestirsi nel modo più appropriato, a vivere secondo le regole della *bien-séance* convenzionali ma ineludibili, a soggetto in lotta per l'uguaglianza tra sessi, non di rado ribelle e provocatrice, ma nel contempo anche oggetto sessuale. Innumerevoli guide, veri e propri volumi di comportamento², sono stati redatti per educare le donne del domani; sfruttando citazioni da scritture sacre e mantra di esperti del settore o di guru improvvisati si è cercato in ogni epoca di stabilire i dettami dei comportamenti sociali. Queste regole di condotta, profondamente legate alla diversità culturale e nazionale, sono state sviluppate da ogni civiltà letteraria. Attraverso la pratica del viaggiare, in particolare con azioni migratorie collettive, si è assistito al trasferimento di queste norme e alla loro ibridazione. In soggetti migratori appartenenti a culture distanti tra loro i tentativi di sintesi tra la cultura di appartenenza e quella del nuovo paese hanno contribuito come fattore sostanziale allo shock culturale; inoltre, questi stessi individui, nel ruolo di Altro, sono stati oggetti di numerose speculazioni che hanno spesso portato alla formazione di dilaganti stereotipi. Con piani di presunta integrazione e misure di sicurezza straordinarie, la società occidentale, ormai logorata dalle tendenze eurocentriste, ha osservato con curiosità mista a timore lo svilupparsi e l'evolversi di varie comunità, tra le maggiori quella islamica; particolare attenzione è stata rivolta alle donne velate simbolo dell'Islam (Vanzan 2006: 145) in un clima di crescente preoccupazione paneuropea sull'abbigliamento islamico (Janson 2011: 182).

Nel sistema Europa ormai aperto a flussi migratori importanti, in contesti sempre più multietnici e multiculturali, gruppi d'immigrati hanno creato società nelle società trasferendo nel tempo e nello spazio precetti, tradizioni, culture e stili di vita a esse improntati diventando così portatori di spinte conservatrici, da un lato, e trasformatrici, dall'altro. Comprensibilmente, ogni individuo coinvolto è soggetto a processi di (tras)formazione³ identitaria talvolta risultanti in ciò che si potrebbe definire un'*identità sfaccettata* e, per certi versi, *scissa*, ma all'insegna della *complementarietà*, derivante da forze esterne e interne che causano una percezione frammentaria, incompleta o, in alcuni casi, addirittura doppia dell'Io. L'autrice canadese Irshad Manji⁴ sostiene: "In Europa, il tipico musulmano deve affrontare una scelta netta: o mantenere la propria identità come persona di fede ed essere percepito come debole e sottoposto al lavaggio del cervello, o abbandonare la fede ed essere trascinato in una forma di secolarismo che rasenta l'ateismo. Il Nord America sembra offrire ai musulmani l'opportunità di trovare una via di mezzo tra questi estremi" (2003, traduzione mia). Il presente arti-

² Dalle origini, si pensi a Baldassarre Castiglione (1478-1529) e al suo *Il Cortegiano* (1528), in particolare al terzo dialogo su come diventare una signora perfetta; e poi a *The Handbook of Etiquette: Being a Complete Guide to the Usages of Polite Society* (1860) uno dei primi di una serie di guide piuttosto economiche così in voga nel XIX secolo per aiutare le classi medie in espansione, i neoricchi nonché gli immigrati a inserirsi inneggiando a principi come la modestia, l'umiltà, la correttezza e la pulizia. In questa tradizione si inseriscono i volumi di Florence Hartley, *Ladies' Hand Book of Fancy and Ornamental Work* (1859) e *The Ladies' Book of Etiquette and Manual of Politeness* (1860), parte di una linea discorsiva distintamente femminile e cristiana.

³ Si sceglie l'utilizzo di questo formula poiché si ritiene che il processo di formazione identitaria implichi una trasformazione costante di un'entità di per sé fluida.

⁴ Manji (1969) è nata in Uganda da famiglia di origine indiana del Gurajat e egiziana poi trasferitasi in Canada. È autrice di *The Trouble with Islam Today* (2004).

colo vuole cercare di capire come il soggetto con un background migratorio, in particolare la donna, si adoperi in operazioni di mediazione con la nuova cultura nonostante i suoi legami inscindibili con quella di appartenenza implementata e impartita dall'ambiente familiare.

In questa cornice s'inseriscono le produzioni autobiografiche dell'autrice britannica Shelina Zahra Janmohamed e della scrittrice olandese-americana di origine somala, Ayaan Hirsi Ali. Janmohamed⁵ è emersa sul panorama letterario inglese nel 2009 con *Love in a Headscarf*⁶, un *memoir* del crescere come donna musulmana in Inghilterra; a cui ha fatto seguito nel 2016 *Generation M*, sottotitolato *Young Muslims Changing the World*, che si concentra sulle aspirazioni e il potere collettivo della *Millennial Generation* musulmana che vuole andare oltre i concetti di *halal* a *tayyab*, etico e sano, e le classiche rappresentazioni di oppressione e dipendenza. Hirsi Ali, invece, femminista e attiva politicamente, aveva pubblicato, due anni prima rispetto a LH, una raccolta di saggi, dall'eloquente titolo *The Caged Virgin. A Muslim Woman's Cry for Reason*⁷ (2007), che raccoglie saggi e conferenze (dal 2003 al 2004) e le sue esperienze personali come interprete su una serie di questioni, incluso il ruolo della donna, nell'Islam. Dopo *Infedele*⁸ (2006), nel 2010 esce la sua seconda autobiografia in lingua inglese *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through the Clash of Civilizations*.

Il *fil rouge* che lega le autrici è costituito dall'esperienza diretta e dal retaggio culturale che, trasformati in prosa sebbene in soluzioni formali diverse, vengono utilizzati come mezzi di lettura e valutazione del ruolo delle donne. Il consapevole intento di voler contribuire con una nuova prospettiva alla discussione sulla rappresentazione della donna musulmana attribuisce a entrambi i testi un valore aggiunto nel dibattito sullo scontro di civiltà attualmente imperversante in Europa.

Quest'articolo, con un approccio comparatistico e attingendo a varie prospettive critiche, ha come obiettivo quello di rispondere al seguente quesito: se per identità s'intende sia, per ora in termini semplicistici, la "consapevolezza del sé" (Minolli 2006; Shields 2008) sia "i modi in cui gli individui e le collettività si distinguono nelle loro relazioni sociali con gli altri individui e collettività" (Jenkins 1996: 4, traduzione mia), allora quali identità – (1) personale, (2) sociale, (3) globale – emergono dai due testi in esame? La lettura comparata dei due testi permette di esplorare le prospettive di due donne che dall'interno, come membri della comunità islamica, affrontano, seppur con percorsi e posizioni spesso contrastanti, il complesso tema della formazione identitaria. A un breve quadro teorico, seguirà l'analisi dei volumi suddivisa in tre sezioni: Identità personale: la rappresentazione del Sé; Identità sociale: le dinamiche femminili; Identità globale: gli spazi femminili.

Quadro teorico

Quando si parla di flussi migratori, generalmente, ci si riferisce a gruppi di individui che da una zona A compiono uno spostamento verso una zona B diventando così residenti di

⁵ Vive a Londra e collabora con *The Times*, *The Guardian*, *The National*, *The Muslim News* e *Emel*. È un'attivista e l'autrice del blog "Spirit21", premiato con il Brass Crescent Award.

⁶ Di seguito indicato come LH.

⁷ Di seguito indicato come CV. Si specifica che il testo è stato pubblicato prima in olandese (2004) e poi tradotto in inglese.

⁸ Anche questo testo è stato tradotto dall'olandese in inglese nel 2007.

questa nuova area. Il concetto di residenza è il punto focale che permette la distinzione tra viaggio e migrazione: mentre il viaggiatore è consapevole che il suo movimento nello spazio è temporaneo, il migrante, che ha come scopo il trasferimento della propria residenza, compie uno spostamento permanente (Kleinschmidt 2003: 17). L'intenzionalità alla base del processo è funzionale per capire come il soggetto migrante si rapporti alla realtà che lo circonda e come, in ultima istanza, la sua identità ne venga influenzata. Il sistema di valori e aspettative tipiche dell'individuo e la sua percezione delle opportunità future vengono, infatti, influenzate da eventi cruciali come, ad esempio, la migrazione⁹ (Espín & Dottolo 2015: 228). Nell'ambito delle scienze e delle politiche sociali, si tende a usare i termini di "prime" o "seconde" generazioni, facendo riferimento al nucleo familiare piuttosto che al singolo individuo, e di generazione 1.5 (1.5G), composta da individui che sono emigrati in una fase precedente o contemporanea alla prima adolescenza. Questa distinzione crea delle classi di analisi che sottendono dinamiche di sviluppo cognitivo e relazionale ben distinte.

A livello intuitivo, quando si parla dell'identità ci si riferisce alle qualità che contribuiscono a distinguere un individuo, qui definito soggetto o attante¹⁰, da altri. In termini psicoanalitici, si parla di senso e consapevolezza di sé come entità distinta dell'essere umano inteso come sistema non lineare e aperto alla complessità (Minolli 2006: 166). In psicologia, infatti, il termine è connesso alla consapevolezza di sé, all'immagine di sé, all'auto-riflessione e all'autostima (Shields 2008: 301). Da ciò, si deduce che i caratteri identitari sono quegli attributi individuali, mai universali, che formano il soggetto e che ne dettano il comportamento all'interno del proprio microcosmo e del macrocosmo società. Gli aspetti che determinano come una persona comprende le proprie relazioni con il mondo, come tali relazioni si sviluppino nello spazio e nel tempo e come una certa persona concepisce le possibilità future sono tutti diramazioni del termine identità (Norton 2000: 5). Lungi dall'essere insiemisti stagni o processi lineari, i concetti di identità e di (tras)formazione identitaria richiedono l'analisi di una serie di variabili. La costituzione del soggetto è, difatti, la risultante di forze modellatrici che sia dall'interno sia dall'esterno plasmano il soggetto stesso. Di conseguenza, le identità risultano essere il complesso prodotto dell'incrocio di categorie d'appartenenza e significato le quali si presentano come multiple proprio perché i concetti di razza, classe e genere, in linea con il paradigma intersezionale¹¹, non possono essere considerati classi d'analisi separate bensì reciprocamente costituite (Wilkins 2012: 173).

L'emergere dell'identità dev'essere, perciò, considerato un processo organico e in continua trasformazione dell'attante nel suo dipanarsi tra le trame imposte e auto-imposte e nel suo negoziare significati. Identità e cultura sono, inoltre, interdipendenti (Phinney & Balde-

⁹ Si esaminino a riguardo gli studi di Stewart and Healy (citati in Espín e Dottolo 2015: 227-229).

¹⁰ Traslando il modello paradigmatico attanziale di Gremais dalla forma narrativa alla realtà – intese come istanze esperienziali diverse per mezzo, ma simili in sostanza – l'attante esiste in relazione agli altri attanti e al suo investimento modale.

¹¹ L'intersezionalità, termine coniato nel 1989 da Kimberlé Crenshaw per spiegare l'oppressione delle donne afro-americane, sostiene che le varie forme di stratificazione sociale, ossia classe, razza, orientamento sessuale, età, disabilità e genere, non esistono separatamente l'una dall'altra, ma sono complessamente intrecciate.

lomar 2011: 163). È proprio nello scambio tra l'Io e l'Altro e l'Alterità che il soggetto si forma. L'identità diventa così l'essere uguali a sé stessi e diversi (Eriksen 2002: 60). In questi scambi o interazioni per la negoziazione dell'identità (Prins, Van Stekelenburg, Polletta, e Kalendermans 2013: 81) – interno/esterno, Io/Altro, Io/Alterità – si delineano le dinamiche necessarie non solo alla comprensione dell'Io come attante, ma anche della società stessa: si ritiene, dunque, necessario capire l'Io e la sua formazione per poter comprendere la società a cui esso appartiene poiché, come osservato in precedenza, le dinamiche di distinzione degli individui così come delle collettività sono fattori determinanti (Jenkins 1996: 4). In sostanza, l'identità può essere considerata una narrativa socialmente costruita, autocosciente e continua nel tempo che le persone eseguono, interpretano e proiettano nel vestire, nei movimenti corporei, nelle azioni e nel linguaggio (Block 2007: 27). È, dunque, logico asserire che questa cosiddetta caratteristica distintiva possa esplicitarsi nella scelta di oggetti, rappresentazioni esteriori, che ne consolidino l'esistenza. In aggiunta, attraverso il linguaggio, l'individuo riesce a essere, in termini meadiniani¹², l'oggetto a sé stesso. Pertanto, l'analisi dell'evoluzione multiforme dell'identità – umana, sociale e personale¹³ – si dimostra una chiave di lettura dell'esperienza individuale asserendola a referente esperienziale. Nel linguaggio comune e nella maggior parte degli studi accademici, l'identità “significa sia (a) una categoria sociale, definita da regole e presunti attributi caratteristici o comportamenti previsti, o (b) una caratteristica socialmente distintiva di cui una persona è particolarmente orgogliosa o vede come immutabile ma socialmente consequenziale (o, ovviamente, sia (a) che (b) contemporaneamente)” (Fearon 1999: 36, traduzione mia). In particolare, è possibile estrapolare tre forme identitarie: *sociale*, che stabilisce la posizione dell'individuo nel tessuto sociale; *personale*, che denota quegli aspetti più concreti dell'esperienza individuale fondati sulle interazioni; e, infine, la nozione dell'identità dell'*Ego* che si riferisce a quel senso soggettivo di continuità che è caratteristico della personalità (Côté e Levine 2002: 8). Il presente elaborato esplora la rappresentazione dell'identità nelle sue declinazioni – personale, sociale e globale – in linea con il principio che la considera un'entità fluida, parte integrante di un *continuum*.

Questioni di identità

“Muslim women” sostiene Janmohamed, “come in many shapes, colors, and flavors, and my story is simply the tale of one woman’s experience” (LH 2). Tuttavia, sempre più spesso, la società occidentale tende a creare, soprattutto a causa dell'influenza dei mass media, delle categorizzazioni tutt'altro che flessibili o eterogenee. È risaputo che ciò che non si conosce suscita paura; il distante dal Sé si ammantava di mistero e diventa persino sospetto. Per molti in Occidente, il fondamentalismo religioso islamico appare regressivo, conservatore e distruttivo. Il potere di questi movimenti estremisti si fonda parzialmente sull'assenza di individualità all'interno del gruppo che, in termini psicologici, sembra essere coerente con un resoconto di auto-categorizzazione: l'identità sociale delle persone (come cristiana, protestante, musulmana) diventa saliente, e successivamente canalizza le loro azioni e pensieri (Postmes *et al.* 2006: 215). Questa constatazione sembrerebbe in netto contrasto con l'auto-ce-

¹² Cfr. Mead 1934.

¹³ Cfr. John C. Tuner & Penelope J. Oakes. 1986.

lebrazione dell'Io tipica delle società occidentali e, di conseguenza, l'espressione del soggetto e le sue relazioni sono fondamentali per capirne la formazione.

Mentre Janmohamed, membro della cosiddetta seconda generazione¹⁴ di immigrati – “the intersection of being Muslim, South Asian, and British” (LH 7) – presenta la complessa situazione della donna musulmana apparentemente tormentata da forze contrastanti nel suo tentativo di conciliare modernità e tradizione mantenendo, tuttavia, un approccio positivo, Hirsi Ali, prima generazione di immigrati¹⁵, usa toni fortemente duri e aspri contro una religione che ha rigettato e a cui si è opposta apertamente, dopo il 2002, a rischio della sua stessa vita¹⁶ (CV 3). Non si deve incorrere nell'errore di pensare che Janmohamed sia remissiva o assoggettata, cosa che non traspare nelle pagine del libro; l'autrice, diventando lei stessa referente, cerca di sovvertire la classica immagine stereotipata e diffusa nella società occidentale di una figura femminile soffocata e in balia del potere patriarcale e delle norme sociali. Nel suo LH, si concentra sulla sintesi culturale e la sua identità ibrida. L'autrice britannica non è per ora una nuova Sharazad¹⁷, tuttavia, le sue esperienze e i suoi ricordi confluiscono in una prosa ricca di spunti di ricerca. D'altro canto, Hirsi Ali – “first and foremost Muslim and only then Somali” (CV 2) – più in linea con l'algerina Assia Djebar¹⁸ o la marocchina Fatema Mernissi¹⁹ –, sviluppa una prosa profondamente sentita e imbevuta di rabbia e rancore che dovrebbe diventare una sorta di chiamata a un “Illuminismo” in chiave islamica (CV 13).

Identità personale: la rappresentazione del Sé

La sfera matrimoniale è uno dei punti trattati da entrambi i testi seppur in maniera opposta. Janmohamed, che usa il negozio giuridico come pretesto per riflessioni di più ampio respiro, è sostenitrice del matrimonio combinato. La sua ricerca dell'uomo ideale con l'utilizzo

¹⁴ Qui s'intende “seconda generazione” poiché figlia di genitori – prima generazione – che hanno intrapreso il progetto migrazione alla fine degli anni Sessanta dalla Tanzania in cui, a loro volta, erano cresciuti come terza generazione di emigrati dal Gujarat, stato dell'India nord-occidentale sul mare Arabico. Verso la metà del 1850, la piccola comunità di cui i bisnonni facevano parte si era convertita all'Islam (LH 14).

¹⁵ Cognome originario Magan, sostituito da Ali (nome del nonno), alla richiesta di asilo politico per essere stata costretta ad un matrimonio combinato. Dopo aver vissuto in Somalia, paese in cui è nata, in Etiopia, Kenya e Arabia Saudita, si rifugia nei Paesi Bassi dove viene naturalizzata. Dopo aver rinnegato la fede islamica ed essere impegnata politicamente viene costretta lasciare il paese; vive negli Stati Uniti.

¹⁶ Tensioni seguirono a *Submission*, un cortometraggio olandese in lingua inglese prodotto e diretto da Theo van Gogh, scritto da Hirsi Ali e trasmesso dalla televisione olandese nel 2004. Sul cadavere di Van Gogh, assassinato da un fondamentalista musulmano, furono ritrovate minacce dirette a Hirsi Ali. Il 14° capitolo di CV riporta la trascrizione del cortometraggio.

¹⁷ Cantastorie protagonista della silloge favolistica *La mille e una notte* che “con il solo uso del linguaggio, soggiogò la Cristianità, dai cattolici devoti fino agli ortodossi e ai protestanti” (Mernissi 2000: 49).

¹⁸ Djebar (1936-2015), prima autrice del Maghreb a essere ammessa all'Académie française (2005), con *Les enfants du nouveau monde* (1962), e *Les Alouettes naïves* (1967) denunciava la condizione di reclusione delle donne algerine.

¹⁹ Mernissi (1940-2015), scrittrice femminista marocchina, in opere tradotte anche in italiano – *La terrazza proibita* (1996), *L'Harem e l'Occidente* (2000), *Islam e democrazia* (2002) – ha puntato sulla sensibilizzazione del lettore e la necessità di sviluppare forme di collaborazione.

dei *biodata*²⁰ si trasforma in una buffa epopea dai risvolti talvolta comici. Hirsi Ali, invece, ha rigettato il matrimonio combinato; anzi, è stato proprio questo evento la spinta ad allontanarsi dal nucleo familiare e a rivoluzionare la sua vita. Nell'affrontare la questione dell'unione combinata, improbabile nella moderna cultura europea, emergono non solo le percezioni del Sé delle scrittrici, ma anche i tratti caratterizzanti della loro identità.

La prosa di Janmohamed, nonostante i riferimenti alle Scritture Sacre e alla storia, è a tratti scolastica, talvolta didascalica, alcuni passaggi sembrano estrapolati da un romanzo rosa, altri da un manuale di comportamento e *bon ton*. La scrittrice inglese nel suo resoconto memorialistico presenta a più riprese la storia della sua famiglia:

Our [dell'autrice e di un'amica] parents had arrived as part of the immigrant waves of the 1960s, 70s, and 80s. During this period, Britain had been changing socially and culturally, while at the same time the world was becoming more connected and we all started living in a "global village". We were all the first generation of our families and communities to be born and brought up in Britain. That meant we had to navigate our way through the challenges that faced all Asians and all Muslims. Many of those challenges were the same that any second-generation child of immigrants might experience in creating a solid sense of identity that combined both their parents' culture and the culture that they found themselves growing up in (LH 45).

Janmohamed ripropone la sintesi tipica dei soggetti biculturali o transculturali il cui apprendimento culturale e sociale è generato dall'esperienza quotidiana che viene usata come parametro per interpretare la realtà. In bilico tra identità culturali, Janmohamed sottolinea le incertezze disseminate sul suo percorso sul come definirsi o sentirsi:

Only later, as the world became smaller, as people's eyes widened at the complexities of global cultures, and as my confidence in my own faith and culture grew, were my answers delivered with edgy attitude about fusion style, tasty spicy cuisine, and fashionable henna art; and about my faith and the belief that it had something strong to offer (LH 14).

Segnando non solo un cambiamento personale ma sociale e globale, l'autrice non cela la sua stessa (tras)formazione. Sottolinea, tramite l'auto-valutazione, quelle che possono essere categorie universali: "I felt that I had achieved so much: education, independence, career, travel" (LH 82). La realizzazione della donna, prescindendo da schemi culturali o religiosi, sembra essere legata all'istruzione, alla sua indipendenza, alla carriera e alla sua ca-

²⁰ "In order to enter the mating ritual, each candidate had to create a description of themselves, which would then be circulated among prospective families and matchmakers. This was usually done by word of mouth but was on occasion written as a document resembling a CV. It might even include a photograph of the individual. Once e-mail and Internet had arrived, these were even sent electronically to speed up the introduction process, whizzing information about prospective partners around the globe, one love-hungry electron after another. These extremely personal details were then packaged with a description of the protagonist's character and the qualities and features they sought in a partner. The label for this package of information suggested a secret-services-hunting-down-dissidents film title: *Biodata*" (LH 25).

pacità di viaggiare. Il processo cognitivo durante anni essenziali di formazione come quelli adolescenziali – come “British East-African Asian Muslim girl in the bubbling ethnic mix of North London in the context of 1980s Anglo-Saxon monoculture” (LH 13) – si basa su letture quali *Marriage and Morals in Islam* – un volume tra i tanti in voga, che ha l’obiettivo di fornire materiale per la preparazione al matrimonio –, su riviste dal titolo accattivante come “*Why the marriage is the new black*” (LH 23) e, anche, su interessanti conversazioni con giovani imam e racconti di sue coetanee. Inoltre, è influenzato soprattutto dalla posizione della famiglia in materia di legami. La dimensione femminile emerge nei dettagli più classici e triviali: il *leitmotiv* del cibo – come le *samosas*, un tipico antipasto dell’asia centro-meridionale che servite “erano capaci di cambiare il futuro, i destini e le famiglie”²¹ (LH 5, traduzione mia), o i piatti di *halva* –, il vestiario – l’hijab, la *dupatta* – e l’arredamento. Le tradizioni e i rituali vengono esposti con dovizia di particolari: dall’accoglienza dell’ospite alle pratiche di gestione delle relazioni sociali. Intenta a raccontare la ricerca del principe azzurro – del suo John Travolta o Clark Kent – nelle pieghe della normalità, fatta di piccoli gesti e sguardi rubati, l’autrice rivela se stessa:

I wonder if I should stand up and help him with a chair, to fulfill my duties as hostess. Hospitality is a deeply entrenched and essential Islamic value. The British and Asian voices in my head insist I remain still: pulling out chairs is a man’s duty in our culture, they say. The pursuit of marriage trumps hospitality, they advise. Besides, my own voice echoes that it is a universal principle that a woman should leave a man to have pride in his own masculinity and to be sensitive to a woman’s femininity. I empower the man be the Man (LH 7).

Il processo di ibridazione non riguarda solo le due culture, l’inglese e l’asiatica, o l’islam, bensì si fonda anche sul rivendicare la propria femminilità. È la “sua voce”, non quelle prettamente nazionali nella mente, che in modo consapevole sceglie di “dare potere” all’uomo; da attante si mette consapevolmente in relazione alla figura maschile. La cognizione di fare parte di una “nuova” cultura (LH 47) è funzionale nella (tras)formazione identitaria.

Analogamente Hirsi Ali si presenta, con incedere accademico:

My parents brought me up to be a Muslim – a good Muslim. Islam dominated the lives of our family and relations down to the smallest detail. It was our ideology, our political conviction, our moral standard, our law, and our identity. We were first and foremost Muslim and only then Somali. Muslims, as we were taught the meaning of the name, are people who submit themselves to Allah’s will, which is found in the Koran and the Hadith, a collection of sayings ascribed to the Prophet Muhammad. I was taught that Islam sets us apart from the rest of the world, the world of non-Muslims (CV 2).

²¹ “The entire transaction would be sealed with a few glances of the groom at his bride-to-be. She might be so covered up that he could barely see her; or, as she served him his tea, she might have the audacity to raise her eyes to his and glance cheekily at him. It was the same moment, whether from a golden Bollywood film or Jane Austen’s *Pride and Prejudice*. The serving of the samosas was able to change futures, destinies, and families”.

Questo sembra essere l'Islam opprimente e soffocante, totalizzante e segregante. La leggerezza di spirito che emergeva dalle pagine di Janmohamed, scompare nell'incipit di *The Caged Virgin*, il cui titolo lascia già trapelare la posizione dell'autrice che sottolinea, in modo diametralmente opposto dall'autrice britannica, una sudditanza della donna rispetto all'uomo. Nel sostenere la sua posizione cita Lewis e Pryce-Jones e tre caratteristiche legate alla forma mentis islamica tradizionale: (i) mentalità gerarchico-autoritaria; (ii) identità di gruppo; (iii) mentalità patriarcale e cultura della vergogna. L'autrice, profondamente segnata dall'atteggiamento della famiglia, dai casi affrontati come interprete e dalle sue vicende personali, ripropone una donna umiliata dall'assetto sociale che la vede subalterna, nella costante incertezza del peccato, del suo conseguente senso di vergogna e del timore della punizione.

Soffermandosi sulla sua testimonianza, prosegue:

About twelve years ago, at age twenty-two, I arrived in Western Europe, on the run from an arranged marriage. I soon learned that God and His truth had been humanized here. For Muslims life on earth is merely a transitory stage before the hereafter; but here people are also allowed to invest in their lives as mortals. What is more, hell seems no longer to exist, and God is a god of love rather than a cruel ruler who metes out punishments (CV 2).

La partenza e il distacco volontario dalle sue radici fanno scoprire all'autrice una dimensione spirituale diversa. Hirsi Ali sceglie di non soffermarsi sui cosiddetti *clash* culturali, politici o sociali, bensì si sofferma sulla scoperta di un potere divino benevolo, di cui, tuttavia, parla *anche* Janmohamed. L'arrivo nei Paesi Bassi costituisce, dunque, uno spartiacque nello sviluppo identitario dell'autrice. Janmohamed si rivolge a una religione che percepisce come fonte di arricchimento, di sentimenti e manifestazioni di pienezza mentre Hirsi Ali rifugge da credenze limitanti trovando un senso di libertà nella possibilità di esprimere il suo spirito di critica. Interrogandosi sui fondamenti del suo credo – “the more religious I became, the more I found myself lying and deceiving” (CV 42) – giunge a una triplice conclusione che ritiene fondante per spiegare i motivi per cui “le nazioni musulmane sono in ritardo sull'Occidente e, più recentemente, anche in ritardo rispetto all'Asia” (CV 3): la relazione di un musulmano con Dio è basata sulla paura; l'Islam conosce solo una fonte morale: il Profeta Maometto; l'Islam è fortemente dominato da una moralità sessuale tanto da affermare:

The essence of a woman is reduced to her hymen. Her veil functions as a constant reminder to the outside world of this stifling morality that makes Muslim men the owners of women and obliges them to prevent their mothers, sisters, aunts, sisters-in-law, cousins, nieces, and wives from having sexual contact (CV 3).

La prosa di Hirsi Ali diventa una raccolta enciclopedica di dichiarazioni, studi e ricerche che attestano aspetti prettamente negativi e totalizzanti dell'Islam, sottolineando come l'autrice abbia cercato di allontanarsi drasticamente da quello che è il suo back-

ground di origine che ha dato forma alla sua adolescenza e che ha modellato il suo presente da attivista²².

Se da un lato, l'autrice britannica dimostra una fede incrollabile, non solo nella religione di per sé, ma anche nei principi e nelle tradizioni²³ che governano la sua esistenza e nei valori trasmessi dalla sua famiglia nonostante, o proprio perché, sia cresciuta in un ambiente eterogeneo, dall'altro, l'autrice somalo-olandese cresciuta in una comunità di maggioranza sviluppa un forte livore che altera gli stessi attributi che in precedenza, potenzialmente, avevano il potere di definirla. È, forse, scontato affermare che per entrambe la religione con i suoi riti e l'abbigliamento, in primis il velo (hijab), siano esteriorizzazioni di un'identità ben precisa. La velata Janmohamed²⁴ descrive con gioiosa partecipazione i vari indumenti tradizionali e multicolore che pudicamente coprono il corpo femminile mettendo in risalto la sua "*agentic identity*" (Bhimji 2012: 77). Hirsi Ali conferisce al velo il potere di rendere una donna invisibile; esso diviene "l'epitome dell'oppressione e patriarcato del mondo islamico" (Janson 2011: 183, traduzione mia). L'autrice sembra ricalcare il pensiero dello storico di origini libanesi-cristiane Albert Hourani nel considerare l'atto di scoprire il capo un segno di un progresso di stampo occidentale (Ahmed 2011: 20). Per di più, nella sua *call for action*, Hirsi Ali ribadisce che quei valori che vengono percepiti come tipicamente occidentali, ossia la libertà dell'individuo e l'uguaglianza tra uomo e donna, in realtà, andrebbero implementati e sfruttati per la creazione di istituzioni che li proteggano e promuovano, circoscrivendo la religione nell'ambiente domestico e nelle moschee (CV 29).

Identità sociale: le dinamiche femminili

Se l'identità si considera una narrativa socialmente costruita (Block 2007), è inevitabile che l'attante si confronti e percepisca se stesso attraverso le interazioni che egli compie nel macrocosmo-società. Entrambe le autrici si soffermano su quest'identità, ancora una volta, secondo prospettive contrastanti.

Innanzitutto, risalta la consapevolezza del giudizio: "I was considered 'dark'. Asians are notoriously color-conscious: to be fair is to be beautiful, to be dark is to be ugly. Being pale of skin is a sign of status and a hugely desirable quality in a future daughter-in-law" (LH 13); "Right now the media are still lapping it up: a black woman who criticizes Islam" (CV 38). In secondo luogo, entrambe le scrittrici si devono confrontare con le figure femminili che popolano la loro quotidianità, dal nucleo familiare alle coetanee.

²² "People also say that my negative image of Islam is the product of personal trauma. I am not saying that I had a rosy childhood, but I managed to get through it. It would be selfish to keep my experiences and insights to myself. It wouldn't be feasible. Young Muslim girls in the Netherlands who still have the light in their eyes do not have to go through what I did. We must face the facts and offer to immigrants what they are denied in their own culture: individual dignity. The big obstacle to the integration of immigrants is undeniably Islam" (CV 43).

²³ "But I did not see any paradox in engaging with the traditional process of marriage, of which they [the Buxom Aunties] were a pivotal part. If I wanted a husband, this was how things were done" (LH 7).

²⁴ "When I first made the decision to "wear hijab", I did it simply because it was "the thing to do". I went often to the mosque, I read a lot of Islamic books, I read the Qur'an, I traveled to Muslim countries, I went on the *umra*, the lesser pilgrimage, to Mecca. I was immersed in wanting to live a fully Islamic lifestyle as part of who I was, and I decided that wearing hijab was a fundamental part of that desire" (LH 63).

Le descrizioni delle figure materne, primo termine di confronto, sono in linea con il tono espresso dalle rispettive posizioni. A una madre severa e austera – “My mother is a strict woman with a strong will. She knows how to manipulate her surroundings, and if it doesn't work, she hits you and starts throwing things about. [...] She was cool, distant, a perfectionist” (CV45) – si contrappone una figura materna amorevole – “She is small, with soft brown skin and smile that can lift me out of even the darkest mood. I look at her lovingly, encouraging her to reveal her secret. She speaks to me in a silent whisper” (LH 6).

Nonostante ambienti e dinamiche familiari decisamente diverse – una famiglia medio-borghese quella di Janmohamed, una politicamente coinvolta, a tratti itinerante quella di Hirsi Ali – entrambe le scrittrici sono state avviate all'educazione scolastica, ritenuta fondamentale. Hirsi Ali riferisce dell'ambiente multiculturale degli anni dell'istruzione in Kenya:

In Kenya I went from my primary school to the Muslim Girls Secondary School. The school was attended by girls from Kenya but also from Yemen, Somalia, Pakistan, and India. There were some very bright girls there, who were good at everything, academic subjects as well as sport. In the mornings our names were called out. You had to say “Present”. But after a certain age there seemed to be a growing number of absent girls. No one knew where they had gone. Later we heard that they had been married off (CV 41).

Parlando dello studio, voluto dal padre (poco presente nell'economia familiare e con cui per sei anni non ebbe alcun tipo di rapporto), ma ritenuto non necessario dalla madre (poiché ininfluenza per scopi matrimoniali), si evidenziano, anche se parzialmente in CV, quelle forme di aggregazione tipiche degli anni adolescenziali che qui sono, nuovamente, legate a emozioni negative. Janmohamed, invece, in buoni rapporti con entrambi i genitori, narra gli anni di scuola sottolineando “I was a teenage girl with typical adolescent fantasies. Except for the matter of religion” (LH 13).

Le donne di Hirsi Ali sono figure femminili deturpate dalla violenza, come, ad esempio, le rifugiate in un campo al confine tra la Somalia e il Kenya (CV 42), dal corpo violato e dallo spirito annientato, le donne sottoposte all'infibulazione e le donne incontrate durante i suoi incarichi. Le dinamiche relazionali di cui parla si svolgono all'insegna della tensione e della riservatezza; ricche di segreti, silenzi e sguardi che sembrano togliere potere alla parola per conferirla al linguaggio non-verbale. Tuttavia i messaggi subliminali acquistano valore e lasciano ampio spazio all'interpretazione. La linea di Hirsi Ali è coerente e costante, uno standard sorretto con decisione e, talvolta, aggressività; in fondo, la sua è pur sempre una battaglia.

Le figure femminili presentate da Janmohamed si mostrano vivaci, chiacchierone e impiccione e, per alcuni versi, sembrano personaggi usciti dalla Commedia dell'Arte. Costoro, le quali tirano i fili delle relazioni sociali come veri e propri burattinai, sono le “Buxom Aunties” o “Auntie-Jee” – “‘Auntie’ for respect and ‘Jee’ for further respect” (LH 7):

The Aunties were large and buxom, with strong accents that had a mesmerizing lilt to them, yet their voices grated as they echoed through my head. They were loud and

powerful and rang with the legacy of thousands of years of tradition and heritage.
Who was I to disobey their laws? (LH 6)

Le dinamiche interpersonali vengono abilmente gestite da queste donne, un incrocio tra austere *chaperon* vittoriane e pettegole frequentatrici di hamam. È nelle loro mani esperte che le giovani menti vengono plasmate e indirizzate al futuro: “Cooking and hostessing skills are crucial in Asian culture as a sign of a ‘real’ woman, just as they used to be in Europe, too. *Every woman must be a domestic goddess*” (LH 4); oppure “I have been told repeatedly by the elders and Aunties that I am too confident and clever, and that boys don’t like that. If I am serious about getting married, I will have to hide it” (LH 6).

La nozione di un’identità “multiversal”, avanzata da Janmohamed, offre un riassunto delle sue posizioni:

Looking in front of me at the crowd swirling past, I knew that I was different because I was me, but I was also the same as everyone, because I was a human being. Each of us occupied so many spaces and identities, and that made us multiversal, not identical. If I had once felt lonely with my British Asian Muslim woman multiversal identity, I knew now that there were other people out there who felt the same (LH 92).

Nel campo delle cosmologia, il concetto di “multiverse” designa la molteplicità dei possibili universi; con dimensioni moltiplicate, versatili e strettamente interconnesse, si esacerbano le emozioni, si sviluppano diversi filtri e diverse esperienze emotive. Rimarcando la propria individualità, Janmohamed enfatizza la comunanza, aspetto ponderante nella sua produzione, e riflette sul suo personale sviluppo. Il centro focale è nella continuità; se si percepisce l’identità come entità fluida in grado di essere modificata, ossia come progressione continua, allora ogni cambiamento si propaga in avanti nelle versioni future del soggetto. È, prima di tutto, un’identità umana, poi personale e, infine, sociale e cosmopolita.

Identità globale: gli spazi al femminile

Per le donne musulmane, così come notato da Janmohamed, l’impegno nella comunità religiosa sembra essenziale: “There was one area that was particularly clear though – the Muslim women we knew were still very much connected to their community, their mosques, and their faith. In all these areas they were much more visible than men, and worked hard to keep them together” (LH 45). In fondo, anche le rinomate *matchmakers* sono membri del “Marriage Committee” della locale moschea. Diventa, dunque, significativo esaminare i modi in cui le donne entrano in connessione con gli spazi sacri, poiché possono fornire informazioni non solo sul loro posizionamento religioso, ma anche sui modi in cui tali spazi facilitano la formazione di atteggiamenti e pratiche cosmopolite; ciò consente, inoltre, di capire come e in quale misura le donne possano trasformare questi spazi (Bhimji 2012: 72).

I luoghi di culto, in questo caso, le moschee e le *madāris*, ovvero scuole coraniche che, secondo Hirsi Ali, sono diventate in molti paesi scuole per il fondamentalismo islamico (CV 24), sono, contemporaneamente, luoghi di unione e separazione. Creano, infatti, all’interno della comunità un “noi” e un “loro”. In poche righe, Hirsi Ali accenna a questi centri come

fonte propagandistica di odio e pregiudizi²⁵ nei confronti dell'Altro (CV 25; 95). Più dettagliata è, invece, Janmohamed:

The mosque was a small converted community center. Some mosques were purpose-built, some were in small converted houses, others were old buildings of worship that had been closed down or in disrepair and then rescued and revived as a place of worship, but this time as a mosque. The floor was covered in large rugs, and as in all mosques, you had to remove your shoes in the cloakroom before you entered. The mosque was the center of Islamic community life. Prayers were held there, along with Qur'an classes for children, lessons for adults, and other religious lectures and events. It was the hub of Muslim existence because it was a center of learning and spirituality, but also a place to meet friends and family and fulfill your social needs (LH 17).

Edifici riconvertiti o appositamente costruiti, le moschee sono il fulcro delle attività della comunità in cui le preghiere e le pratiche religiose si mescolano a intrattenimento ed educazione di bambini e adulti; un luogo in cui le divisioni di genere implicano forme di relazione limitanti e univoche che, tuttavia, liberano da altre forme di separazione: "Since there were only women in our section of the mosque, I did not wear my headscarf. My mother would ensure that my hair and lipstick were pristine, so I would look my prettiest" (LH 74). La moschea, diventa come notato da Bhimji (2012: 76), uno degli spazi in cui le donne possono esprimere la propria femminilità. Da una delle sezioni divulgative di Janmohamed emerge il concetto di *ummah*:

It meant being part of a single nation of people who shared a sense of community and togetherness, wherever you were in the world. Even though every individual and society within the *ummah* would have different opinions and cultures, it brought everyone together through unity and belonging. What we shared was a journey toward the Divine, and a desire to make the world a better place. Rooted in the very beginnings of Islam, 1,400 years earlier, it was the first global identity that existed, before the ideas of "globalization" or "global village". Like a large family, every member of the *ummah* was of value, and you felt their happiness and their pain. That is why Muslims always seemed to express themselves so strongly about the experiences and troubles of other Muslims in different parts of the world. Each one was immediate and real, like a family member, no matter their physical location (LH 70).

Quella indicata in questo breve passaggio sembra essere un'identità globale di una specifica comunità; Janmohamed fa, inoltre, un passo avanti:

All the confusions I had faced growing up living a life divided into tangled and disconnected identities all suddenly became clear. I saw the reality of how it could work

²⁵ Per quanto concerne la formazione di pregiudizi, va notato che su questo punto concorda, in certa misura, anche Janmohamed sottolineando: "Across the Muslim world, although Muslims were loath to admit it, racial prejudice was rife [...]" (LH 92).

in front of my eyes: so many different identities occupying the same place, flowing into each other. You could pick each of them out separately, bold and proud of what they were.

That's how we need to live in Britain, I thought to myself as I watched all these different people from around the world walk on the same journey, side by side, working, studying, living, communicating, respecting, whatever our ethnicity, religion, or belief. Seeing the people around us as "other" is not an option (LH 92).

Dalla sfera religiosa trabocca nelle trame della quotidianità un'identità globale, sovrastando l'identità nazionale intesa come quello "spirito di appartenenza a una nazione, caratterizzata da simboli, tradizioni, luoghi sacri, cerimonie, eroi, culture e territorio" (Gibernau citato in Pultar 2014: 305). È l'Altro, quel "loro", che dovrebbe essere integrato in un "noi" globale per raggiungere un senso di comunanza propositiva.

Conclusioni

Come si è sostenuto in precedenza l'identità, in quanto entità fluida e basata su percezioni mutevoli, può essere definita come personale, sociale e globale. La scrittrice britannica di origini sud asiatiche Shelina Zahra Janmohamed e l'autrice olandese-americana di origini somale Ayaan Hirsi Ali hanno pubblicato due testi che affrontano l'Islam e la condizione della donna nelle comunità migranti da prospettive diverse. Entrambe incitano all'azione, vogliono dare voce alle donne, seppur in modi ed esiti formali diversi. Si fanno portavoce di due direzioni distinte, ma pur sempre all'insegna della comprensione dell'Altro e mettendo in primo piano i diritti delle donne. In opere parzialmente autobiografiche, presentano un'identità che si potrebbe definire *islamica* nel suo mutare o divenire. Considerati separatamente i due volumi, *Love in a Headscarf* e *The Caged Virgin*, che già dalla scelta dei titoli esplicitano le rispettive posizioni, sembrano parlare di due mondi e di due Islam che non si riconoscono, di (tras)formazioni identitarie che seguono canali diversi e mai convergenti. Janmohamed nella sua autobiografia romanzata, in parte manuale di comportamento per le giovani donne, racconta con accettazione e comprensione della sua formazione all'interno di tradizioni e rituali e della sua ricerca dell'amore non solo in senso romantico ma anche sublime verso la divinità; Hirsi Ali, invece, con intenti più didattici, in linea con la sua figura professionale e artistica, si ribella e giunge a conclusioni diametralmente opposte. L'identità personale (1) sembra così essere la sintesi tra l'identità sociale (2) e le idiosincrasie delle esperienze personali. Mentre per Janmohamed il velo, il cibo, la moschea, le relazioni con la comunità e i suoi membri sono aspetti da abbracciare e accogliere appieno, per Hirsi Ali sono fattori che appartengono a un passato da cui prendere le distanze, da analizzare e, soprattutto, da cui mettere in guardia. L'identità globale (3), distinta dalla nazionale, è percepita in modi diversi: soffocante e opprimente, da un lato, fonte d'ispirazione e potenziale dall'altro.

In spazi di socializzazione privilegiati, come le moschee e le scuole coraniche, le due autrici si soffermano sulle figure femminili e sulle dinamiche sociali che sottendono delicati rapporti relazionali. Il lettore, che spesso non fa parte della comunità islamica e la vede come Altro da sé, si trova a valutare le storie di due donne come testimonianze che possono offrire una visione dall'interno della condizione della donna nell'Islam; la divergenza dei due testi

e la convergenza degli intenti fanno emergere la pluralità di sintesi nella presentazione di realtà complementari. Se da un lato, Hirsi Ali nota la necessità di procedere con la ragione e concentrarsi sull'individualità, Janmohamed propone un percorso che vede l'individualità in comunione con un gruppo in cui questa non si disintegra.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmed, Leila. 2011. *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press.
- Bhimji, Fazila. 2012. *British Asian Muslim Women, Multiple Spatialities and Cosmopolitanism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Block, David. 2007. *Second Language Identities*. London: Continuum.
- Côté, James E. & Charles G. Levine. 2002. *Identity Formation, Agency, and Culture. A Social Psychological Synthesis*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2002 [2nd ed.] *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Espín, Olivia M. & Andrea L. Dottolo eds. 2015. *Gendered Journeys: Women, Migration and Feminist Psychology*. London: Palgrave Macmillan.
- Fearon, James D. 1999. What Is Identity (As We Now Use the Word)? https://www.researchgate.net/publication/229052754_What_Is_Identity_As_We_Now_Use_the_Word (consulted on 27/02/2018).
- Hirsi Ali, Ayaan. *The Caged Virgin. An Emancipation Proclamation for Women and Islam*. New York: Free Press [Kindle version].
- Janmohamed, Shelina Zahra. 2009. *Love in a Headscarf*. Boston: Beacon Press [Kindle version].
- Janson, Eero. 2011. Stereotypes that define "us": The case of Muslim Women. ENDC Proceedings, 14, 181-196, https://www.ksk.edu.ee/wp-content/uploads/2012/12/KVUOA_Toimetised_14_8_eero_janson.pdf (consulted on 27/02/2018).
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London: Routledge.
- Kleinschmidt, Herald. 2003. *People on the Move: Attitudes Toward and Perceptions of Migration in Medieval and Modern Europe*. Westport (CT): Praeger Publishers.
- Manji, Irshad. 2003. A 'Muslim Refusenik' Refusenik" in Pursuit of Reform in Islam. *The Washington Institute*, <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/a-muslim-refusenik-in-pursuit-of-reform-in-islam> (consulted on 23/02/2018).
- Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mernissi, Fatema. 2000. *L'harem e l'Occidente*. Firenze: Giunti.
- Minolli, Michele. 2006. L'identità come presenza a se stessi. *Ricerca Psicoanalitica*, 17, 2: 163-182, <https://sipreonline.it/wp-content/uploads/2017/02/Minolli-M.-Lidentita-come-presenza-a-se-stessi.pdf> (consulted on 27/02/2018).
- Norton, Bonny. 2000. *Identity and Language Learning: Gender, Ethnicity and Educational Change*. Boston: Allyn & Bacon.
- Phinney, Jean S. & Oscar A. Baldelomar. 2011. Identity Development in Multiple Cultural Contexts. L. R. Jensen ed. *Bridging Cultural and Developmental Approaches to Psychology: New Syntheses in Theory, Research, and Policy*. Oxford: Oxford University Press, 161-186.

- Postmes, Tom, Gamze Baray, S. Alexander Haslam, A. Thomas Morton & Roderick Swaab. 2006. The dynamics of personal and social identity formation. T. Postmes & J. Jetten eds. *Individuality and the Group: Advances in Social Identity*. London: Sage, 215-236.
- Prins, Jacomijne, Jacquelin Van Stekelenburg, Francesca Polletta & Bert Kalendermans. 2013. Telling the Collective Story? Moroccan-Dutch Young Adults. Negotiation of a Collective Identity through Storytelling. *Qualitative Sociology*, 36, 1: 81-99, <https://link.springer.com/article/10.1007/s11133-012-9241-5> (consulted on 27/02/2018).
- Pultar, Gönül. 2014. *Imagined Identities. Identity Formation in the Age of Globalization*. Syracuse (NY): Syracuse University Press.
- Shields, Stephanie. 2008. Gender: An Intersectionality Perspective. *Sex Roles*, 59: 301-311, https://www.researchgate.net/publication/225716758_Gender_An_Intersectionality_Perspective (consulted on 2/02/2018).
- Tuner, John C. & Penelope J. Oakes. 1986. The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, 25, 3: 177-275.
- Vanzan, Anna. 2006. *Le donne dell'islam nell'immaginario italiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Wilkins, Amy C. 2012. Becoming Black Women: Intimate Stories and Intersectional Identities. *Social Psychology Quarterly*, 75, 2: 173-196 <https://pdfs.semanticscholar.org/2e9c/2ee4b26d76b1f8719fdd57d4dd72a287908a.pdf> (consulted on 2/02/2018).

Ellen Patat, PhD, is presently employed at the Università degli Studi di Milano (Italy) and the University of Insubria (Italy). She taught Travel Literature of English-speaking Countries and ESP at the Università degli Studi di Udine (Italy) and ESP in Montpellier (France). She previously taught EAP and Italian as Foreign Language at Bahçeşehir University (Istanbul – Turkey), Italian as FL and translation at Yeditepe University (Istanbul – Turkey). Following her degree in Foreign Languages and Literatures, she completed her PhD in Multilingualism and Comparative Literatures at the Università degli Studi di Udine (Italy), an MA in Conference Interpreting (EMCI) at Boğaziçi University (Istanbul – Turkey) and a second degree in Italian Language and Culture for Foreigners at Consorzio ICoN. Her main areas of interest are: Modern and contemporary travel literature, EAP and ESP, Italian language teaching, and Translation Studies.
ellenpatat@gmail.com