

Jolanda Guardi

Identità delle donne nel Mediterraneo

ABSTRACT:

Questo intervento esplora le narrazioni e le costruzioni delle identità delle donne nel Mediterraneo, da un punto di vista che permette di ripensare il concetto di identità delle donne arabe tenendo conto di quanto esse stesse affermano, evitando così di riproporre interpretazioni romantiche, esotiche e poco rappresentative del mondo e delle storie delle donne.

This paper explores the stories of women and the construction of women identities in the Mediterranean Area, under a point of view that allows and opens a reflection on the concept of identity between arab women, taking in account what they tell and which stories represent them. In this way we don't fall in the production of a knowledge based on exotic and romantic Arab women stories.

[...] Que no son, aunque sean
Que no hablan idiomas, sino dialectos
Que no hacen arte, sino artesanía
Que no practican cultura, sino recursos humanos
Que no figuran en la historia universal,
sino en la crónica roja de la prensa local [...]

Edoardo Galeano, *Los nadies*

Nel 1940, Edoardo Galeano dedicava la poesia cui un estratto è in esergo ai poveri dell'America Latina e per lungo tempo questa è stata l'opinione che si è avuta – e in parte si ha – sulle donne arabe. Soprattutto a partire dagli anni Ottanta, quando il discorso sui media e nell'agone politico ha modificato le categorie ontologiche passando dalle lotte per la rivendicazione di diritti a quelle a base culturale, opponendo un 'noi' a un 'loro' e continuamente sottolineando le differenze culturali tra

un'Europa libera, democratica ed emancipata e un mondo arabo che, per essere musulmano, è retrogrado, a-democratico e, soprattutto, oppressore nei confronti delle donne (Ylmaz, 2016). La donna araba è così diventata un referente assente, un contenitore vuoto – perché per diventare categoria ontologica così dev'essere – di volta in volta riempito di significati, anche contraddittori, funzionali a un certo discorso politico che è spesso riuscito a mettere d'accordo le posizioni più diverse su un unico tema: l'emancipazione della donna araba (musulmana). Questa situazione ha visto il suo apice a partire dal 2001 e in tempi più recenti, quando si è manifestata ampiamente quella che Elizabeth Anker (2014) chiama «orgia di sentimenti» e cioè un discorso pubblico che fa leva su una patria (al femminile) minacciata da un'altra cultura, quella musulmana, e che chiama a raccolta in un'unità fittizia le cittadine e i cittadini di un singolo paese a difesa di valori e non di diritti. In questo discorso, anche chi conduce ricerca sul mondo arabo e adotta un'ottica di genere è chiamata a porsi alcune domande e a ripensare il proprio metodo di lavoro, a sottolineare come sia necessario essere consapevoli che anche la propria scrittura è un atto di violenza culturale. Il linguaggio accademico, infatti, anziché contribuire alla dominazione, all'addomesticamento e al controllo dell'altro, dovrebbe tendere a una scrittura con l'altro piuttosto che sull'altro (Čmejrková, 2007: 73-94)¹.

Come afferma Ghassan Hage: «*It is difficult to imagine a mode of scientific knowledge that does not take part with the logic of domestication. Yet this knowledge can be at least be tempered with a desire not to reveal and unveil*» (Hage, 2013: 8).

Anche parlare di identità delle donne arabe comporta il rischio di una semplificazione del tema, che conduce a privilegiare la contrapposizione di valori culturali funzionale a una prospettiva assimilazionista.

Parlando di identità, un aspetto che mi pare possa essere utilmente indagato è quello relativo alla narrazione di sé, poiché fa riferimento a quanto le donne stesse affermano utilizzando la costruzione autobiografica dell'identità.

Commentando la rivoluzione egiziana del 2011, la scrittrice egiziana Ahdaf Soueif (2013) spiega come essa sia stata anche chiamata

¹ Mi rendo conto della difficoltà di tale progetto, soprattutto nell'ambito di studi di cui mi occupo, tuttavia sono altresì convinta che la consapevolezza del problema possa aiutarmi a tendere verso una scrittura che costituisca uno stimolo nella vita delle persone.

‘la rivoluzione delle donne’, perché queste hanno finalmente potuto avvicinarsi alla loro ‘identità collettiva’. In particolare, questa identità si è esplicitata attraverso la narrazione, per superare l’idea della rivoluzione come atto taumaturgico e ricostruirne la dimensione storica nell’ottica dell’attivismo politico delle donne arabe. Il riferimento è alla narrazione che si è sviluppata intorno alla rivoluzione perché questa narrazione c’è e contribuisce alla formazione dell’identità delle donne. Per un’approfondita discussione del tema si veda (Anishchenkova, 2014).

L’idea d’identità è stata ed è mediata dai media locali e occidentali, che, nel corso delle rivoluzioni arabe, sono stati ossessionati dal ruolo delle donne arabe. In particolare, si è sottolineato il ruolo di Internet e la narrazione attraverso i blog; questi messaggi, tuttavia, sono soggetti a manipolazione poiché giungono alla lettrice e al lettore occidentale attraverso diverse fasi di mediazione che dall’originale giungono alla versione finale per mezzo della cosiddetta riflessività digitale (Newsome & Lendel, 2012: 31-45), ovvero sia quel modo attraverso il quale il messaggio iniziale viene alterato per poterlo inserire in un ambito che fa riferimento ai propri bisogni e ai propri valori. Questi messaggi, dunque, vengono decostruiti, essenzializzati e ricostruiti dai media occidentali come *gendered message*. L’immagine che ne è derivata è quella di donne che ‘improvvisamente’ si sono svegiate dal torpore e sono entrate nell’agone politico, dimenticando che quanto avviene è il frutto di un «processo dialettico di sviluppo storico» (Gramsci, 1977: 1517). Ne è consapevole Rebab el-Mahdi (2011), che sottolinea come, dall’indomani del 25 gennaio 2011, è in corso la costruzione di una nuova narrazione da parte dei media, di accademici, politici ed *élite* locali. Questa narrazione è andata pian piano sostituendo quella precedente che parlava di eccezionalità del caso arabo, che riteneva i paesi arabi immuni dalla democrazia e dalla democratizzazione. Questa narrazione si basa su un concetto di opposizione tra un ‘noi’ e un ‘loro’ e su una romanticizzazione (nel caso delle donne) ed esotizzazione di questo loro attraverso la romanticizzazione del linguaggio. La studiosa ritiene che questa narrazione sia fondata sulle stesse basi di quella orientalista e supportata dalla costruzione contemporanea di categorie separanti e normative. L’articolo di el-Mahdi ha suscitato numerose reazioni, in particolare la critica che è stata portata all’articolo è quella di riproporre un’opposizione binaria che è quella che dovremmo decostuire (Czajka, 2011).

El-Mahdi, tuttavia, coglie, a mio parere, la dialettica storica cui accennavo: sia nel caso del ruolo delle donne nella rivoluzione che nel

riconoscimento dei loro diritti nel post-rivoluzione il problema è lo stesso; si suppone in entrambi i casi che le donne siano state passive e si siano improvvisamente ‘svegliate’ nella rivoluzione, considerando così il loro contributo a-storico, ovvero sia non frutto di un percorso. Al contempo, il linguaggio utilizzato viene considerato come qualcosa che nasce in un ambiente asettico, senza considerare che esso è espressione di un indirizzo culturale e che, pertanto, «non può esserci dubbio che ci sia un fine da raggiungere che ha bisogno di mezzi idonei e conformi, cioè che si tratti di un atto politico» (Gramsci, 1993: 7).

L’aspetto che qui mi interessa, in relazione all’identità, è quello della narrazione in lingua araba che si è creata e continua intorno alla rivoluzione. La domanda cui potrebbe essere utile rispondere è: le rivoluzioni hanno prodotto una narrazione nuova che ha decostruito la precedente sulle donne egiziane o continua a perpetuare lo stesso modello di donna? È una domanda importante cui rispondere, poiché le narrazioni delle donne sono sostanzialmente differenti da quelle maschili, con le quali si pongono in contrapposizione, e rendono conto di uno sviluppo che ha portato a una presa di coscienza. La narrazione maschile, infatti, analizzata a esempio da Manal al-Natour (2012), rende marginale la componente femminile sia prima che durante la rivoluzione, riconducendo l’esperienza delle donne a quella del maschio e ri-proponendo una costruzione binaria che impedisce alla narrazione femminile di manifestarsi².

Secondo Judith Butler, il genere «*proves to be performative – that is, constituting the identity which is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said pre-exist the deed*» (Butler, 1993: 33). Ovverosia il genere è sempre un fare, ma se esiste una sua rappresentazione prima di questo fare in qualche modo il fare è limitato attraverso la presenza di cliché che non forniscono l’opportunità per nuove pratiche e azioni sociali.

Le analisi sin qui fatte presentano pertanto, a mio avviso, un difetto di partenza, ovvero partono per la disamina di quanto avviene in Medio Oriente dal paradigma hegeliano dell’ascesa dell’Occidente.

² Si veda, a esempio, Fu’ād QANDĪL. *Milād fi-t-tahrīr* (Nascita a Tahrīr, 2011) e Hišām AL-KAŠĀN. *Sab’at ayyām fi-t-tahrīr* (Sette giorni a Tahrīr, 2011), due opere uscite poco dopo la rivoluzione egiziana che hanno avuto molto successo e che rendono marginale la componente femminile, riducendo la loro esperienza a quella del maschio.

Ciò significa che ‘qualunque’ avvenimento abbia avuto luogo o ha luogo negli ultimi duecento anni in Medio Oriente viene letto secondo un’opposizione con l’Occidente. Il discorso che vuole il Medio Oriente retrogrado se non si uniforma a detto paradigma si perpetua nel tempo e perciò, come ci ricorda Derrida (Butler, 2004: 64-65), diventa vero.

Questo, però, fa sì che tutto ciò che non si conforma a questo modello dicotomico (Douglas, 1975) venga omissso dal discorso: alcuni accademici addirittura esprimono scetticismo su eventi e posizioni che non si conformano a questo discorso, poiché mettono in discussione l’idea di un nemico da combattere, e costruiscono su questo la propria carriera. Un altro modo di esercitare la violenza, anche se non fisica.

Sono convinta quindi che sia necessario dare spazio a diverse voci e narrazioni per evitare che l’Oriente rimanga sempre l’oggetto di un sapere, pur approfondito, ma che resta intrinsecamente orientalista, ossia in una sorta di sfera platonica che pretende di possedere la verità assoluta, ma che, cercando di cancellare quanto più possibile per arrivare a informazioni che escludono gli attori reali, diventa solamente una semplificazione astratta.

La parola chiave da tenere a mente è, al contrario, complessità: fino a pochi decenni fa il progresso, la modernità, l’umanità, venivano definiti per esclusione. Da qui restavano escluse diverse categorie di persone: le donne, gli omosessuali, i neri, gli animali, e così via. Tutti questi gruppi erano considerati non-umani, per così dire non erano «laureati»³ in umanità. Con la caduta delle colonie, la fine dell’*apartheid*, le lotte femministe, le lotte per i diritti delle minoranze e persino il controdiscorso sul regno animale questi gruppi sono entrati nel discorso, per riprendere la metafora, stanno per laurearsi in umanità. Ma il gruppo dominante (bianco occidentale eterosessuale patriarcale, WASP) costretto, seppur a malincuore, a tenere conto di queste diversità dal suo modello esclusivo, che lo rendono meno lineare e più complesso, cerca di definirsi ancora per esclusione. E allora ha bisogno di un nuovo abietto (l’abietto dell’abietto di Judith Butler)⁴ che, nel nostro caso, è l’arabo-musulmano.

Ciò detto, per costruire una produzione diversa della conoscenza rispetto al Medio Oriente credo sia necessario imparare le lingue locali,

³ Riprendo questa espressione da Gayatri Chakraborty Spivak.

⁴ Judith Butler introduce il concetto di abietto in *Bodies that matter* e lo riprende in forma icastica in *Gender Trouble*.

andare in questi luoghi, avere contatti con le persone e non con le istituzioni in via esclusiva. Rivedere la storia di alcuni paesi decostruendo alcuni punti di riferimento che sono funzionali a un discorso di opposizione come unica possibilità di relazione. Riconoscere soprattutto agentività ai popoli arabi che sono agenti e non agiti. Superare la dicotomia che ignora le diversità etniche nazionali e di classe e che presuppone falsamente una cultura islamica pura che non esiste, considerando l'esistenza invece di assetti e contesti locali.

La proposta del presente articolo è quella di analizzare due narrazioni autobiografiche in lingua araba post-rivoluzione 2011, tenendo presente quanto affermato sin qui. Contrariamente a un atteggiamento diffuso, allo scopo di mettere in evidenza come sia possibile per l'intellettuale in generale e la scrittrice in particolare rendere la propria scrittura azione e incidere in tal modo sulla definizione della propria identità.

L'ipotesi di partenza è che la narrazione sia lo specifico *medium* linguistico sul quale si fonda la costruzione del sé e che esista quindi un rapporto fra la narrazione così intesa e la dimensione emotiva e valutativa nella costruzione dell'identità. La narrazione autobiografica, inoltre, può essere un utile strumento per esplorare la memoria e per ampliare lo sguardo rispetto ad altre discipline che si occupano di costruzione dell'identità. Poiché faccio riferimento a narrazioni scritte, un ulteriore elemento di cui tener conto è quello legato all'elaborazione della propria storia narrata, che in questo caso evidentemente si fa più elaborata e pensata rispetto a una narrazione orale. Ciò implica un rafforzamento della condivisione di modelli di gruppo e personali contemporaneamente (Cohen, 1994) e dunque una scrittura e riscrittura della storia personale e del gruppo più intensa.

Molti sono i testi che sottolineano l'esperienza rivoluzionaria delle cosiddette primavere arabe. In particolare, diverse pubblicazioni sono apparse all'indomani della caduta del regime egiziano. Queste, da diversi punti di vita, sottolineano l'esperienza di diciotto giorni in piazza Tahrir, spesso per mezzo di scritture a carattere narrativo. Le pubblicazioni a firma di donna si distinguono da quelle degli scrittori per due elementi principalmente: innanzitutto perché hanno una struttura differente da quella del romanzo e, in secondo luogo, perché il tema di questi testi è la relazione del soggetto (l'autrice o la protagonista) con il corpo sociale, ossia coloro che si trovavano al Cairo in piazza Tahrir.

Diversa è la modalità di intendere la politica. Anche gli uomini parlano di politica, certo, tuttavia le donne rompono con la dicotomia

personale-politico, perché questa è essa stessa una suddivisione binaria della società patriarcale. Caratteristica precipua di queste scritture è quella di essere a un tempo romanzo, testimonianza e diario e di proporre quindi un nuovo genere letterario ibrido.

La narrazione è importante, poiché su di essa si fonda la costruzione del sé, in un rapporto fra la dimensione narrativa e quella emotiva della costruzione dell'identità. Tale rapporto esplora non solo l'identità, ma anche la memoria. In tal modo le donne che scrivono e narrano la loro esperienza della rivoluzione egiziana condividono modelli personali e di gruppo, poiché, come afferma Cohen per la maggior parte del tempo scriviamo e riscriviamo le nostre storie personali e le nostre storie di gruppo. La narrazione legata a un'esperienza personale e collettiva, inoltre, si caratterizza per essere incentrata sulle persone e i loro desideri e credenze e su come questi desideri e credenze diano luogo a determinate azioni. La narrazione dell'identità, pertanto, si esprime al passato e utilizza il tempo presente in quelle parti di testo che sono dedicate al commento personale e alla valutazione per fornire di senso quanto riportato (Herrnstein, 1984).

Queste narrazioni autobiografiche, inoltre, sfidano nozioni stereotipate di donne e propongono una contro narrazione al discorso nazionalista interno che spesso si lega a una visione islamicamente ortodossa e comunque patriarcale delle donne, come evidenziato nelle narrazioni maschili sulla rivoluzione.

È il caso, a esempio, di *Ismī Tawra* (Il mio nome è rivoluzione) di Mona Prince (2012) che, sebbene sembri un diario perché i capitoli sono suddivisi in una struttura cronologica come quella di un diario nel quale l'autrice inserisce la sua esperienza quotidiana aggiungendo i suoi pensieri e le sue riflessioni, presenta lunghi brani narrativi e riflessioni su quanto accaduto. L'inserimento di lunghi commenti, analisi e riflessioni modifica la struttura tipica del diario e trasforma il testo in una nuova forma di narrazione. Oltre il romanzo, il romanzo non esiste più: il testo narrativo è qualcosa che si inserisce nella società e ci informa che questo testo è un vero testo letterario la cui scrittura è durata un certo tempo – il diario fa riferimento al presente; la memoria al passato – ma non è una semplice relazione degli avvenimenti.

Il testo è dedicato a 'tutti gli Egiziani' e, sin dal principio, collega tutti gli Arabi in un unico gruppo ponendosi in tal modo come la narrazione di un gruppo. Mona Prince presenta se stessa inizialmente come una persona che sta 'ai margini e osserva'. Descrive gli avvenimenti al

tempo passato, inserendo articoli di giornale, titoli, brani testuali di vario genere e alcuni post pubblicati dall'autrice sulla propria pagina *Facebook* durante i diciotto giorni della rivoluzione. Molti sono i commenti che prendono spunto da singoli avvenimenti o persone e che permettono all'autrice di esprimere la propria opinione su questioni di carattere generale, questi scritti al tempo presente.

Il luogo per eccellenza di *Il mio nome è rivoluzione* è lo spazio pubblico: la piazza, l'ufficio della scrittrice in Università, la casa editrice per cui lavora, e, in minor misura la casa. Il passaggio da singola spettatrice degli eventi a persona direttamente coinvolta nella piazza avviene in modo graduale: l'autrice esperisce un percorso che la porta a essere qualcuno che sta dentro ciò che accade per la strada, ribaltando l'idea che lo spazio della donna sia lo spazio interno. La questione dello spazio non è indifferente: grazie alla rivoluzione e al suo esservi dentro, Mona Prince scopre quartieri della sua città, Il Cairo, dove non era mai stata prima e aspetti di cui non si era mai resa conto. Tutto si volge all'esterno.

Il testo di Mona Prince parla di piazza Tahrīr come della sua casa. Il termine *maydān*, piazza, non è utilizzato solamente per identificare la piazza, ma anche come epicentro della rivoluzione insieme a Dār Mīrit, (casa editrice Merit) dove *dār* in arabo significa casa. In tal modo Mona Prince sottolinea che la 'casa' è lo spazio pubblico: la piazza in senso proprio, ma anche i luoghi di lavoro (gli uffici dell'università) e di scrittura (la casa editrice). Il testo stesso diventa così in uno spazio pubblico nel quale sono inserite diverse voci che tutte contribuiscono alla creazione del testo letterario: la narrazione diventa in tal modo un'opera collettiva, nella quale l'autrice è solamente una portavoce, colei che, partendo da una geografia individuale riflette quella culturale del Cairo nel 2011. La storia individuale, quindi, riflette l'enclave più ampia. Per questo, come accennato sopra, l'autrice dedica il suo testo a tutti gli Egiziani e le Egiziane ampliando ulteriormente il concetto di gruppo agli Arabi e alle Arabe in generale.

Anche il tempo svolge un ruolo importante: le fasi della rivoluzione sono scandite non solo dai nomi dei luoghi in cui l'autrice si trova in un dato momento, ma anche dalla forbice temporale in cui si svolgono. Alba, mattina, mezzogiorno, pomeriggio, sera, notte, dopo mezzanotte. La relazione spazio temporale permette a Mona Prince di rendere il testo un testo vivente, trasformando la mera relazione dei fatti in una narrazione identitaria ad ampio raggio.

Un testo così strutturato sottolinea come il romanzo, l'anti romanzo e altre forme di scrittura del romanzo moderno e contemporaneo non possono rappresentare la società araba di oggi e come pertanto sia necessario trovare nuove forme di scrittura più adatte alla rappresentazione delle donne e dell'immaginario creativo delle scrittrici.

Un altro testo interessante che attua una trasformazione a livello della pratica e del discorso ma anche a livello dell'individuale e del collettivo è quello di Dunyā Kamāl (2012), *Siğāra sabi'a* (Una settema sigaretta). Il testo viene offerto alla lettrice come romanzo e la narrazione ha inizio alla prima persona: «Siedo con mia nonna [...]» (Kamāl, 2012: 9). Kamāl utilizza la fiction per parlare della rivoluzione – il termine *riwāya*, romanzo, è chiaramente riportato sul colophon del volume – e nella finzione letteraria la protagonista, Nadia, intrattiene un rapporto con il passato ripercorrendo la storia della sua vita e soprattutto soffermandosi sul suo rapporto con il padre. I capitoli in cui ricorda si alternano a quelli legati al tempo presente. In tal modo l'autrice stabilisce un legame tra il passato – il padre – e il ruolo della donna nella rivoluzione del 1911 (Mazloun, 2015), quando le donne egiziane scesero per la strada in massa per la prima volta. Ma non solo, il riferimento è anche tramite i suoi ricordi di bambina agli anni Sessanta, quando insieme al padre assistette all'arresto di alcuni intellettuali di sinistra che erano in piazza a manifestare (Kamāl, 2012: 65-66).

Il ruolo che la memoria svolge nel testo ha la funzione di preservare la memoria collettiva femminile dalla distruzione e dalla cancellazione e permette di discutere temi quali la classe, il genere, la nazionalità e la cultura. L'atto del ricordare, qui, viene politicizzato e usato come metodo per rivalutare criticamente valori patriarcali che hanno collocato le donne al di fuori della rappresentazione negando loro un'identità. La letteratura, quindi, viene qui utilizzata come mezzo di trasformazione sociale.

Al principio del romanzo, Nadia, la protagonista, si esprime con la prima persona, è un 'io' che non ha interesse a parlare del popolo egiziano: sin dall'adolescenza desidera rimanere in disparte, da sola. «Non ero vicina a nessuno, stavo solo per conto mio e allontanavo tutti da me» (Kamāl, 2012: 75). Ogni giorno descritto si conclude con il rientro a casa, il luogo (interno, privato) dove Nadia commenta quanto accade 'fuori' nel suo discorso ideale con il padre. La separazione fra dentro e fuori, privato e pubblico si sgretola attraverso la corporeità delle parole: un giorno, mentre è per strada, un ragazzo ferito muore

fra le braccia di Nadia e il sangue del giovane lorda il suo corpo:

«Non ho raccontato a mio padre tutti i dettagli, non gli ho raccontato del sangue di un ragazzo che è ancora sui miei vestiti, né della sua espressione stupita... quando quel ragazzo è stato colpito da una pallottola che non era vagante, ero lì vicino, il colpo è stato forte. Non voglio toccare il ragazzo, non voglio toccare il sangue, eppure quasi l'ho abbracciato, stava morendo... la pallottola lo ha colpito al petto o al cuore, non so, è morto subito... i miei vestiti si sono sporcati del suo sangue... ero preoccupata solamente che il sangue non mi sporcasse. Il mio cuore si è fermato. Una delle persone intorno al giovane mi ha allontanato esclamando: "Il ragazzo è morto, il ragazzo è morto, figli di cane". Non era il primo, ma è stato il primo a imbrattarmi del suo sangue» (Kamāl, 2012: 70).

Questo sangue che copre il suo corpo rompe il muro fra la protagonista e le persone nella piazza: da questo momento la narrazione utilizzerà il noi. L'esperienza pubblica si fonde quindi con quella personale, in questo caso attraverso il corpo. L'esperienza traumatica di Nadia rappresenta un punto di svolta nella narrazione, una strategia letteraria volta a collocare l'eccezionalità di un evento – la rivoluzione – in modo da renderlo intellegibile a chi legge e a individualizzare l'esperienza per renderla unica, pur se all'interno di un'esperienza collettiva.

Queste esperienze narrative sottolineano come queste scritture rappresentino una rottura con l'immagine stereotipata della donna araba; l'uso della memoria, pur celebrativo della rivoluzione, ci ricorda che la speranza di cambiamento si compie tuttavia a costo di incertezze, violenza ed esperienze drammatiche ma è anche fonte di sapere collettivo, che viene conservato per il futuro. L'identità delle donne arabe, dunque, passa anche attraverso una narrazione di sé che si discosta da quella del discorso ufficiale ma anche da quella che ne viene fatta in ambito accademico. Come afferma Moghissi le donne nelle società musulmane vengono troppo spesso ridotte alla loro identità islamica «*erasing significant differences across regional, ethnic, religious, class and cultural lines*» (1999: 10). Un'attenzione a queste narrazioni, di cui quelle qui proposte sono solamente un esempio, ci permette di ripensare il concetto di identità delle donne arabe tenendo conto di quanto esse stesse affermano.

BIBLIOGRAFIA

- Anishchenkova, V. (2014). *Autobiographical identities in Contemporary Arab Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Anker, E.R. (2014). *Orgies of Feelings. Melodrama and the Politics of Freedom*. Durham and London: Duke University Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter. On the discursive Limits of 'sex'*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2004). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Čmejrková, S. (2007). Intercultural Dialogue and Academic Discourse. In Grein, M. & Weigand, E. (eds.), *Dialogue and Culture*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp. 73-94.
- Cohen, A. (1994). *Self Consciousness: an alternative anthropology of identity*. London: Routledge.
- Czajka, A. (2011). *Orientalising the Egyptian Uprising, Take Two: A Response to Rebab El-Mahdi and Her Interlocutors*. *Jadaliyya* (01.07.2011).
- Derrida, J. (2004). *Il monolinguisimo dell'altro*. Milano: Raffaele Cortina Editore.
- Douglas, M. (1975). *Purezza e pericolo*. Bologna: Il Mulino.
- Gramsci, A. (1977). *Quaderni dal carcere*, vol. 1. Torino: Einaudi.
- Gramsci, A. (1993). *Grammatica e linguistica*. Roma: Editori Riuniti.
- Hage, G. (2015). *The Arab Social Sciences and the Two Critical Traditions*, keynote, Conference of the Arab council of Social Science, (Beirut, March 2013) <http://www.academia.edu/3192521/Towards_a_Critical_Arab_Social_Science> (ultimo accesso 11.09.2017).
- Herrnstein Smith, B. (1984). *On the Margins of Discourse*. Berkeley: University of California Press.
- Kamāl, D. (2012). *Siğāra sabi'a*. Dār Mirīt. Al-qāhira.
- Kamal, H. (2014). *Women's Memoir of the Egyptian Revolution. Creativity and Revolution*. Cairo: Cairo University Press, 577-597.
- Kašan (Al-), H. *Sab'at ayām fī-t-tahrīr*. Ad-dār al-miṣriyya al-lubnaniyya, Al-qāhira 2011.
- Mahdi (El-), Rebab. *Orientalising the Egyptian Uprising*. *Jadaliyya* (11.04.2011).
- Mazloum, S. Fouad (2015). To write/to revolt: Egyptian women novelists writing the revolution. *Journal for Cultural Research*, 19(2), 207-220.
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits*

- of Postmodern Analysis*. London & New York: Zed Books.
- Natour (Al-), M. (2012). The Role of Women in the Egyptian 25th January Revolution. *Journal of International Women's Studies*, 13(5), 59-76.
- Newsome, V.A. & Lengel, L. (2012). *Arab Women, Social Media, and the Arab Spring: Applying the framework of digital reflexivity to analyze gender and online activism*. *Journal of International Women's Studies*, 13(5), 31-45.
- Prince, M. (2012). *Revolution is My Name*. Cairo: AUC Press.
- Qandil, F. *Milād fî-t-tahrîr: mağmu' a qişaqiyya*. Maktabat ad-dâr al-'ara-biyya, Al-qâhira 2011.
- Soueif, A. (2013). *Il Cairo. La mia città. La nostra rivoluzione*. Roma: Donzelli.
- Yılmaz, F. (2016). *How the Workers became Muslims. Immigration, Culture, and Hegemonic Transformation in Europe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.