

Anno VI, gennaio-dicembre 2009

VOCI

*Semestrale di Scienze Umane
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani*



VOCI

Semestrale di Scienze Umane
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI

NUMERO DOPPIO (1-2)

Anno VI, gennaio-dicembre 2009

VOCI

Semestrale di Scienze Umane

Direttore: Luigi M. Lombardi Satriani

Direttore Responsabile: Walter Pellegrini

Comitato Scientifico

Jean-Loup Amselle, Marc Augé, Antonino Buttitta, Laura Faranda, Michael Hertzfeld, Raffaele Mazzacane, Isidoro Moreno, Marino Niola, Mariella Pandolfi, José Louis Alonso Ponga

Redazione

Francesco Pompeo (*Coordinatore*), Enzo Alliegro, Dario Altobelli, Katia Ballacchino, Letizia Bindi, Mauro Geraci, Fiorella Giacalone, Fulvio Librandi, Maria Teresa Milicia, Rosa Parisi, Antonello Ricci

Direzione e Redazione:

Cattedra di Etnologia I, Dipartimento AGEMUS e Discipline Musicali,
Università "Sapienza", Piazzale Aldo Moro, 5, 00186 Roma

e-mail: luigi.lombardisatriani@uniroma1.it

redazionevoci@gmail.it

Amministrazione - Distribuzione:

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI

Via Gerolamo De Rada, 67/c - 87100 COSENZA

Tel. 0984 795065 - 0984 27229 - Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrinieditore.it. *Sito internet:* www.pellegrinieditore.it

Registrazione n. 525 Tribunale di Cosenza

Iscrizione R.O.C. n. 316 del 29-08-2001

ISSN 1827-5095

Abbonamento annuale € 26,00; estero € 47,00; un numero € 16,00

(Gli abbonamenti s'intendono rinnovati automaticamente se non disdetti 30 gg. prima della scadenza)

c.c.p. n. 11747870 intestato a Pellegrini Editore - Via G. De Rada, 67/c - 87100 Cosenza

I dattiloscritti, le bozze di stampa e i libri per recensione debbono essere inviati alla Direzione.

La responsabilità di quanto contenuto negli scritti appartiene agli autori che li hanno firmati.

Gli articoli non pubblicati non vengono restituiti.

SOMMARIO

Editoriale

5 Su Rosarno e dintorni

Sezione Islam e Mediterraneo: donne, migranti, diritti

11 *Fiorella Giacalone e Rosa Parisi*, Da vicino e da lontano: le ragioni di un dialogo

Biblioteca

15 *Mohammed Hocine Benkheira*, Sexualité et altérité: Des oulémas face aux mariages mixtes aujourd'hui

36 *Fiorella Giacalone*, Donne marocchine in Italia: reti di relazioni e identità religiosa tra due generazioni a confronto

65 *Rosa Parisi*, Matrimoni misti fra immigrazione, politiche dello Stato e vita quotidiana

79 *Annamaria Fantauzzi*, Questioni di identità convergenti. Processi di categorizzazione e di identificazione degli immigrati marocchini musulmani

Laboratorio

97 *Maria Gabriella Belgiorno de Stefano*, Musulmani in Italia: tra politica e libertà di religione

111 *Irene Strazzeri*, L'Islam in Europa, l'Europa nell'Islam: secolarismo e post-secolarismo in Turchia

128 *Kamal Essili*, La femme marocaine entre la réalisation de soi et le retour a l'unité ! À tel point le nouveau code de la famille a répondu aux attentes de la famille marocaine ?

Passaggi

141 *Fiorella Giacalone*, Intervista all'imam di Perugia Moahammed Abdel Qader e sua figlia Sumaya

Scaffale

149 *Maria Teresa Milicia*, Italia e Islam: note su «La Difesa della Razza»

156 *Edoardo Zavattari*, Italia e Islam di fronte al problema razzista

Miscellanea

159 *Michela Fusaschi*, Istituire il genere: dominazioni e grammatiche della corporeità femminile in Rwanda

171 *Giorgio Ragusa*, Apocalisse e storia. Su *La fine del mondo* di Ernesto de Martino

Laboratorio

189 *Anna Maria Segala*, *Una Fedra* di Jon Fosse

Camera oscura

205 *Federico Faeta*, *Tierra de Campos*

Quotidianamente

237 Da madre natura a madre cultura

238 Il maestro che reinventò il mito

240 Rivoluzionò l'antropologia troppo presa dall'ansia di gerarchizzare i popoli

241 In memoria di Lévi-Strauss

243 Voglia e cibo. Un rito antico

Recensioni

245 A. Ricci (a cura di), *Malinowski e la fotografia; Bateson & Mead e la fotografia; Boas e la fotografia* (L.M. Lombardi Satriani)

246 H. Curat, *Lévi-Strauss mot à mot. Essai d'idiographie linguistique* (M.L. Cappello)

249 Y. Preumont et R. Laugier (dirigé par), *Langues-cultures méditerranéennes en contact* (M.L. Cappello)

252 M. Arevalo J., *Objetos, sujetos e ideas. Bienes etnológicos y memoria social* (L. Bindi)

254 L. Rami Ceci, *La Giordania tra memoria e rappresentazione. Etnografie di viaggio* (L. Mariotti)

257 G. Bellingeri, N. Ölçer, G. Romanelli, (a cura di) con C. Tonini, C. Crisafulli, A. A. Kilercik. "Venezia e Istanbul in Epoca ottomana" (A. Milicia)

257 P. Cingolani, *Romeni d'Italia. Migrazioni, vita quotidiana e legami transnazionali* (V. Daniele)

260 M. M. Maffei (a cura di), *Le polene. I volti del mare* (L.M. Lombardi Satriani)

262 R. H. Robbins, *Antropologia culturale. Un approccio per problemi* (D. Altobelli)

264 M. Zerbini, *Attraverso il cerchio magico. Storia delle religioni, stregoneria e smanie per l'occulto* (L. Faranda)

267 L. Bindi, *Volatili Misteri. Festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali* (V. Ballacchino)

269 **Notiziario**

Su Rosarno e dintorni

Il Capo dello Stato a Reggio, il Consiglio dei Ministri in Calabria: nel mese di gennaio del nuovo anno sembrerà più volte che la Calabria sia al centro di tutta l'attenzione istituzionale possibile e che finalmente saranno prese iniziative adeguate alle sue condizioni che non è retorico definire drammatiche. Già nelle settimane scorse è sembrato che l'interesse di tutt'Italia fosse rivolto alla Calabria, e in particolar modo alla rivolta di Rosarno, nelle sue varie fasi: dagli spari con pistole ad aria compressa e al ferimento di immigrati che hanno scatenato la loro rivolta ai diversi momenti della guerriglia urbana che ha trasformato, secondo il linguaggio dei media, la cittadina calabrese in un far west, nel quale la "caccia al negro", in preda a una furia incontrollata, rendeva necessario il pronto allontanamento degli immigrati, ritenuti comunque colpevoli di inaccettabili violenze e illegalità. Giornalisti ed esponenti politici, ministri e portavoce, gerarchi e aspiranti hanno gareggiato nel pronunciare banalità, presentate come frutto di intelligenze pensose e responsabili.

Si potrebbe costituire un florilegio di tali banalità, più o meno intrise di razzismo, sempre ispirate dall'indiscussa certezza di essere collocati "dalla parte giusta", in una dimensione superiore. Emblematiche al riguardo le interviste della garrula Santanchè, che evidentemente deve affaticarsi non poco per mostrarsi all'altezza del sottosegretariato promessole. Bisognerà, un giorno o l'altro, comporlo questo florilegio, quale documento per intendere le linee di tendenza dominanti nella società italiana in questo momento sventurato della sua storia.

Oggi, però, mi limiterò ad alcune considerazioni, che esporrò in maniera quanto mai sintetica.

1. Rosarno è cittadina dove da lungo tempo è operante una cultura dell'ospitalità e dell'accoglienza.

2. Gli immigrati, a partire dagli africani, sono stati per Rosarno e la Calabria tutta fattore indispensabile per l'economia ed è falso presentarli come esponenti di un universo contrassegnato dalla illegalità e naturalmente portati alla violenza e alla devastazione.

3. La 'ndrangheta, che certamente sfrutta in maniera feroce il lavoro in nero degli immigrati, non deve essere utilizzata quale alibi per la nostra falsa coscienza, per la nostra inerzia.

4. Le dichiarazioni di pietà e di amorevolezza nei confronti degli immigrati, delle condizioni di vita nelle quali sono lasciati vivere, della loro espulsione di fatto da Rosarno sono apprezzabili, ma per essere credibili debbono concretarsi in azioni adeguate. In caso contrario rischiano di essere soltanto buone intenzioni ed esse, come è noto, sono atte a lastricare le vie dell'inferno.

Svilupperò un discorso un po' più articolato rispetto ai quattro punti appena indicati:

1. I nostri conterranei di Rosarno, ritenendosi ingiustamente criminalizzati da politici e dai media, hanno protestato, con cortei che inalberavano striscioni in tal senso, contro quanti raccontando le drammatiche giornate della rivolta non hanno tenuto in alcun conto i decenni di convivenza e i rapporti pacifici tra loro e gli immigrati dei diversi Paesi.

Altro discorso è che le condizioni socio-economiche di Rosarno, come di tutti gli altri centri della nostra regione, sono state e sono tali che si è sviluppata in essi una cultura della violenza che fa vivere il ricorso alle armi quale gesto familiare, che si iscrive in orizzonte naturale e quotidiano e può essere utilizzato anche da giovani balordi pronti a una ottusa bravata. Questo può essere all'origine dei primi spari. Che essi siano stati rivolti a immigrati costituisce conseguenza, quasi ovvia, di una gerarchia sociale e culturale che vede come indiscutibilmente inferiore l'Altro, specie se di colore.

È questo fondo limaccioso che è base del razzismo. Ma in questo Rosarno non è dissimile rispetto a qualsiasi altro centro del nostro Paese, per non parlare di tutto l'Occidente.

2. Gli immigrati, sfruttati al massimo, costretti in condizioni complessive di assoluta miseria, esasperati dagli spari, esplodono in una rivolta, che non va certo giustificata nei suoi innumerevoli episodi, ma che ritengo pienamente comprensibile. L'allontanamento decretato contro di loro è, in questo contesto, un'ulteriore ingiustizia, un'ulteriore violenza.

3. La parola più usata nelle cronache e nei dibattiti è stata "ndrangheta", presentata come la chiave di volta per intendere la complessa dinamica sviluppatasi a Rosarno.

In effetti, la 'ndrangheta, che sfrutta il lavoro degli immigrati in un circuito di assoluta illegalità, peraltro a essa congeniale, non ricava alcun vantaggio dal clamore sviluppatosi con la rivolta e dall'espulsione degli immigrati africani, che porteranno comunque alla diminuzione dei loro guadagni. Lo spostamento dell'attenzione istituzionale e della società civile dalla bomba dinanzi alla Procura di Reggio Calabria al lavoro nero degli immigrati può costituire un vantaggio tale da giustificare per la 'ndrangheta stessa l'oggettiva diminuzione dei propri guadagni?

Le indagini chiariranno, spero, quale sia stato il ruolo della malavita orga-

nizzata nel caso Rosarno. Intanto è legittimo domandarsi se il fatto di presentare sempre la 'ndrangheta quale protagonista dei fenomeni che avvengono in Calabria non faccia comodo a tutti noi, che possiamo così distogliere lo sguardo dalle nostre specifiche responsabilità.

Abbiamo visto che migliaia di lavoratori immigrati erano costretti in condizioni inumane. Dove erano le istituzioni? Dove tutti noi, società civile? È credibile la nostra sorpresa? La nostra ignoranza?

4. La solidarietà espressa agli immigrati e le parole di pace e di amore nei loro confronti sono certamente preferibili all'atmosfera di odio e di disprezzo che pur è affiorata in questi giorni. Ma possiamo ignorare che senza il lavoro sottopagato degli immigrati, clandestini o meno, la nostra economia non reggerebbe? Potrebbe la nostra agricoltura competere con quelle di altri Paesi extraeuropei che producono a un costo incomparabilmente più basso? A quali e quante modalità della nostra comoda vita associata siamo disposti a rinunciare perché questo lavoro che tanto ci indigna sia finalmente retribuito secondo legge e secondo giustizia?

Forse, una pausa di riflessione può aiutarci a tentare qualche risposta agli interrogativi che qui mi sono permesso di avanzare.

***SEZIONE ISLAM E MEDITERRANEO:
DONNE, MIGRANTI, DIRITTI***

a cura di Fiorella Giacalone e Rosa Parisi

Da vicino e da lontano: le ragioni di un dialogo

FIORELLA GIACALONE E ROSA PARISI

Oggi, in Europa, sono presenti circa 17 milioni di musulmani e in Italia, la loro presenza diventa sempre più consistente, attestandosi sul milione (1,4% della popolazione). Il dato forse più interessante è che di questo milione, circa 160.000 sono nati in Italia, pur non avendo ancora acquisito la cittadinanza italiana. Il nesso fra immigrazione e cittadinanza legata alle prime e seconde generazioni si avvia così a diventare uno dei nodi centrali della dinamica politica e sociale che coinvolge il nostro Paese in relazione all'immigrazione e alle politiche di costruzione dell'appartenenza e dell'esclusione relative alle dinamiche d'inclusione sociale.

Non esiste, a tutt'oggi, un'intesa tra lo Stato italiano e l'islam in Italia. Nel 1998 è nato il Consiglio Islamico d'Italia, poi nel 2005 è stata istituita, dall'allora Ministro Pisanu, la Consulta per l'Islam, che unisce le più importanti sigle dell'islam italiano (UCOII, Moschea di Roma, Coreis). Infine nel 2007 è stata ratificata la *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione* voluta del Ministro Amato, con l'intento di trovare un terreno comune di confronto tra le richieste dei musulmani e lo Stato italiano. Dunque alcuni passi sono stati compiuti, ma allo stesso tempo l'Italia è anche il Paese nel quale esiste la più alta percentuale di intolleranza nei confronti dei musulmani; infatti un immigrato su tre dichiara di aver subito atti di discriminazione (Fonte Caritas 2009).

Gli antropologi e le antropologhe che in Italia da anni si occupano di queste tematiche spesso lavorano in autonomia su singoli progetti di ricerca e non sempre riescono ad attivare una discussione critica che metta in comune le diverse esperienze. Questa sezione monografica di *Voci* vuole porsi come un primo contributo, certamente non esaustivo, per valorizzare e fare conoscere alcune delle ricerche e delle tematiche trattate dagli studiosi/e impegnati nella comprensione dell'islam in Italia e in altri paesi del Mediterraneo, a Nord e a Sud delle sue sponde. Certamente i fenomeni migratori, in tale contesto, appaiono centrali, poiché i temi del pluralismo culturale e religioso si coniugano con la presenza di diverse provenienze sul nostro territorio. Tra queste, i marocchini rappresentano, oltre a una delle componenti migratorie

storiche più importanti, anche la più importante numericamente fra quelle attualmente presenti (35% dei musulmani in Italia).

Per questo motivo una parte consistente dei saggi ospitati in questa sezione sono dedicati al Marocco e ai migranti marocchini, con i quali ogni giorno si misura la nostra capacità, sia istituzionale sia culturale di stabilire connessioni e relazioni sociali che ne contrastino l'esclusione e l'emarginazione.

Alcuni contributi cercano di delineare le dinamiche di riconfigurazione delle appartenenze e di costruzione delle soggettività migranti delle donne marocchine di prima e seconda generazione (Fiorella Giacalone). Il saggio cerca di ripercorrere, con alcune ricerche effettuate in Umbria nell'ultimo decennio, il cambiamento della presenza delle donne musulmane in Italia, attraverso la presenza significativa e variegata delle donne maghrebine. Un altro saggio esplora i processi identitari dei marocchini presenti sul nostro territorio, in particolare a Torino, dove è insediata la loro più consistente comunità (Annamaria Fantauzzi).

Un altro ambito riguarda il fenomeno dei matrimoni con coniugi di diversa nazionalità, come quelli fra marocchini e italiani. Tali unioni mostrano una diversa rubricazione del rapporto noi/altri nei processi di costruzione delle soggettività individuali e delle identità nazionali, e ancora mettono in discussione i confini sociali, culturali e nazionali ridefinendoli a partire da pratiche quotidiane nella loro interazione con le politiche istituzionali (Rosa Parisi).

L'ambito del matrimonio investe direttamente una pluralità di questioni di carattere culturale, simbolico e giuridico, poiché costituisce una delle modalità più rilevanti attraverso cui si produce e si rappresenta la *mixité* culturale e sociale. Allo stesso tempo, il matrimonio, sul versante religioso, perviene a dinamiche di conflitto, che, se sul piano istituzione coinvolge aspetti di tipo giuridico-religioso fra cattolici e islamici, su quello quotidiano coinvolge, invece, l'ambito della pratica della religione. Per questo due articoli presenti nella sezione sono dedicati all'analisi antropologica dei linguaggi, il primo di tipo giuridico, e il secondo giuridico e religioso dei matrimoni misti. Maria Teresa Milicia, commentando lo scritto di Zavattari uscito nel 1938 sulla rivista «La Difesa della Razza», evidenzia come la discussione, in epoca fascista, sui tali tipi di matrimoni sia un chiaro esempio di utilizzo giuridico del concetto di razza, e come viene ribadito «La possibilità di essere riconosciuti cittadini italiani, invece che sudditi delle colonie, passava attraverso *la prova della razza*». Mohammed Hocine Benkheira, collega francese dell'EHESS, analizza i legami tra gli aspetti religiosi e giuridici nella costruzione e rappresentazione dell'appartenenza sociale. La religione declinata nel linguaggio giuridico costruisce la comunità del noi attraverso endogamia matrimoniale di tipo religioso. L'analisi di alcune *fatwa* di ulema algerini ed egiziani mostra bene come la norma coranica relativa al divieto dei matrimoni misti nella pratica interpretativa degli esegeti può essere piegata alle esigenze delle scuole giuridiche di appartenenza e delle politiche nazionali, di maggio-

re o minore chiusura verso l'esterno, dello Stato in cui gli studiosi operano. Quindi l'endogamia religiosa diventa una categoria politica attraverso cui si concettualizza il rapporto noi/altri, dentro/fuori.

Al tempo stesso la riforma della *Moudawana*, Codice dello Statuto personale e della famiglia marocchino riformato nel 2004, dà conto di una apertura del diritto marocchino sui temi del matrimonio, della tutela delle donne e del principio di genitorialità. Tale Codice, con la messa in discussione dei principi di discriminazione di genere e dei fondamenti dell'autorità genitoriale, risulta il più avanzato nel mondo arabo contemporaneo. Il saggio di un giovane giurista marocchino, Kamal Essili, dà conto delle reali applicazioni della *Mudawana* e delle difficoltà che tale Codice incontra nella pratica giuridica dei tribunali e più in generale nella società, a causa dei cambiamenti introdotti in ambito familiare e delle relazioni di genere.

Altro punto centrale che abbiamo voluto affrontare con due saggi è la questione tra una concezione di uno Stato laico, quale quello delle Costituzioni europee, e quelle di Stati nei quali la presenza della religione islamica determina forma di confessionalismo discriminatorio.

In tale frattura critica tra mondo islamico e europeo, la Turchia si pone, quale unico esempio, di Stato laico nel quale la religione islamica è maggioritaria. Il saggio di Irene Strazzeri, partendo dal dibattito che accompagna il tentativo di integrazione della Turchia nell'Unione Europea, delinea una diversa possibilità di concepire il processo di secolarizzazione che rimette in discussione la visione oppositiva tra mondo islamico e occidente. Il nodo tematico fra Stato e religione è analizzato da un'altra angolazione teorica nel saggio di Maria Gabriella Belgiorno, che affronta in ottica giuridica i conflitti sociali e culturali che nelle società contemporanee si producono a partire dai simboli religiosi. Su questo terreno si misura, secondo l'autrice la distanza fra un'Italia sempre più confessionale e un'Europa che non rinuncia alla centralità di uno Stato laico, sul modello Francese.

I contributi dei colleghi arabi in questo numero, così come il punto di vista dell'Imam di Perugia, Abdel Qader, e di sua figlia Sumaia una dei fondatori del GMI (Giovani Musulmani Italiani), intervistati da Fiorella Giacalone, vogliono essere il segno concreto della possibilità di costruire e praticare terreni comuni di riflessione, affinché si realizzi quella "cultura dialogica" tanto valorizzata dall'antropologia contemporanea. Si tratta di praticare un'antropologia eticamente impegnata a decostruire criticamente la concettualizzazione oppositiva di mondi contemporanei (Occidente, Oriente ect.), che invece, come è noto, si nutrono di connessioni e ibridazioni continue. Il dialogo come pratica intellettuale e sociale diventa una scelta politica che speriamo possa costituire un argine contro la xenofobia e il razzismo attuali.

Sexualité et altérité: Des oulémas face aux mariages mixtes aujourd'hui

MOHAMMED HOCINE BENKHEIRA

Cet article traite la question de l'asymétrie entre homme et femme par rapport à la question relative au mariage conclu entre une personne musulmane et une personne non musulmane, à travers l'analyse des *fatwas* de l'Égyptien Mahmûd Shaltût (1883-1963) et des deux Algériens, Ibrâhîm Bayyûdh (1899-1981), mufti mozabite, et Ahmad Hammânî. Cet essai prend en considération l'aspect social, religieux et les normes de la parenté (mariage et descendance) qui influencent toutes formes de interprétations. Celles-ci sont déterminées par rapport au contexte politique et aux écoles religieuses dont les Oulémas appartiennent (notamment les Sunnites).

Le problème des mariages mixtes est un des plus discutés de nos jours, surtout depuis que dans de nombreux pays d'Europe de l'Ouest et des Amériques, il existe d'importantes diasporas musulmanes, rétives à toute assimilation, mais qui ne refusent pas tout intermariage. Que dit la loi islamique (sunnite) au sujet de ces mariages ? Les muftis contemporains ont une marge de manœuvre très étroite face à ce cas ; en effet, le droit islamique classique pose que si un musulman peut épouser, sous conditions ou non, une non-musulmane, une musulmane ne peut jamais épouser un non-musulman. Cette double règle a été élaborée très tôt et n'a jamais été remise en question. Elle a été plutôt interprétée dans un sens plus drastique par les malikites andalous de même qu'à l'extérieur du sunnisme, par les chiïtes duodécimains. Son asymétrie peut être mise a posteriori sur le compte d'un « machisme » propre au droit islamique ; en vérité, elle découle de la conception que ce dernier se fait du mariage, qui est envisagé (dans un esprit très lévistraussien !) comme un échange de femmes entre des hommes dans un cadre patrilinéaire. De ce point de vue, les enfants appartiennent à la lignée du père quant à l'épouse, qui continue d'appartenir à la lignée de son propre père, elle est subordonnée à son époux. De l'examen des compilations de fatwas, il découle qu'un certain nombre de jeunes – la plupart du temps – musulmans ignorant cette règle, cherchent à faire leur vie avec des

personnes appartenant à des communautés religieuses différentes. Les muftis pourraient se contenter de rappeler la règle élémentaire ci-dessus ; pour autant, ils ne se limitent pas à cela et ajoutent leurs propres observations et conseils. Il apparaît très clairement qu'ils cherchent à veiller jalousement sur l'intégrité de la communauté religieuse, qui est parfois en même temps la communauté politique. L'interdiction du connubium se présente ainsi comme une frontière qui ne doit jamais être franchie. Si l'on ne savait pas que cette règle est d'élaboration très ancienne, on aurait pu croire qu'elle est le fait d'un groupe menacé, ou qui se sent menacé dans son existence. Il ressort avec évidence que les trois muftis considérés, qui appartiennent pourtant à des familles religieuses ou nationales différentes, tiennent le même discours : les mariages mixtes ne sont pas une bonne chose.

Nous nous fondons dans les pages qui suivent sur les fatwas de l'Égyptien Mahmūd Shaltūt (1883-1963), qui a été shaykh d'Al Azhar à l'époque de Nasser, et de deux Algériens - Ibrâhîm Bayyūdh (1899-1981), mufti mozabite, c'est-à-dire appartenant à cette fameuse communauté ibadite du Sud algérien, mais qui a été membre actif de l'Association des oulémas d'Algérie fondée dans l'entre-deux-guerres par Ibn Bâdîs (m. 1941), et Ahmad Hammâni (1915-2000 ?), disciple du même Ibn Bâdîs, qui a été pendant longtemps président du Conseil supérieur islamique, la plus haute autorité religieuse en Algérie, proche du FLN, mais dotée d'une certaine autonomie¹.

I. M. Shaltūt².

Le mufti commence par une généralité: le mariage suppose et implique une certaine communion entre les êtres qui s'unissent. Or pour en arriver là, il est nécessaire selon lui qu'il y ait accord sur le credo (*'aqida*) et la morale (*akhlâq*), et qu'il y ait unité dans les buts:

À l'abri d'une telle harmonie (*tanâsub*), le mariage étend sur la vie de couple un tissu (*nasîj*) de paix (*sakan*), d'amour (*mawadda*) et de miséricorde (*rahma*), qui rend la vie agréable et donne le bonheur à la famille et aux enfants. Cela ne peut se réaliser du point de vue de l'islâm de la meilleure façon qui soit que si les deux époux s'accordent

¹ Pour une vue d'ensemble sur les positions des quatre grandes écoles sunnites, voir Linant de Bellefonds: *Traité de droit musulman comparé*, II, Mouton, 1965, 483p., p. 121-125.

² *Al-fatâwâ*, Le Caire, Dâr al-qalam, 3e édition, s.d. Sur le rôle des muftis dans l'histoire contemporaine de l'Égypte, voir Skovgaard-Petersen, Jakob, 1997, *Defining Islam for the egyptian state*, Brill.

dans la religion et le credo, qu'ils soient tous deux musulmans, acceptent les prescriptions de l'islâm et ses interdictions..., (p. 276).

Une union entre un homme et une femme doit approcher d'une certaine perfection; les deux membres du couple doivent se compléter et former un ensemble harmonieux. Cette unicité ne peut être que totale; s'il y a un désaccord quelconque, elle ne saurait se réaliser. *Pour se marier et fonder un foyer, il faut donc avant toute chose se ressembler, partager une même identité.* La même référence religieuse permet sans doute de surmonter la différence entre les sexes. Car si à cette différence s'ajoutait une autre différence, comme celle ayant trait à l'appartenance confessionnelle, alors le mariage ne pourrait être parfait.

Le problème posé par le mariage mixte est examiné surtout sous l'angle confessionnel. Or il faut relever qu'il se posait au moins dans l'ancien *fiqh* sous un angle plus important, celui de la *kafâ'a*, c'est-à-dire l'isogamie. En effet une femme ne pouvait être mariée à un homme qui lui était inférieur socialement. Une des conséquences de cette règle est qu'une femme ne pouvait épouser son esclave mâle. Mais la discussion elle-même de l'intermariage entre communautés religieuses peut rentrer dans le cadre de la *kafâ'a*: de la même façon qu'une femme d'extraction noble, par exemple appartenant au lignage des chorfas, ne peut épouser un roturier, une musulmane, appartenant donc à la plus éminente des communautés, ne peut épouser un homme appartenant à une communauté religieuse inférieure.

Ainsi, Shaltût comme les autres oulémas considérés ici rappelleront la doctrine juridique, fondée pour ce cas sur un verset coranique tenu pour tardif et donc non abrogé (5, 5). S'il est permis aux hommes d'épouser des non-musulmanes, il est interdit absolument aux femmes musulmanes de prendre pour époux des non-musulmans. Le muftî nous rappelle qu'il y a unanimité à ce sujet, et que celui à qui viendrait l'idée de déclarer licite cette union, devrait être considéré comme apostat³. On y reviendra, quand nous évoquerons les positions de A. Hammâni, le mariage d'une musulmane avec un non-musulman n'en fait pas automatiquement une apostate, elle l'est uniquement si elle soutient que son mariage est licite, c'est-à-dire si elle déclare licite ce que la loi islamique déclare illicite. Car le mariage en lui-même peut constituer une erreur ou bien être la conséquence de l'ignorance; par contre, tenir le mariage de la musulmane avec le non-musulman comme licite constitue une hérésie.

Au surplus, nous dit le grand muftî, la discussion doit porter uniquement sur le second cas, à savoir l'union entre le musulman et la non-musulmane.

³ *yuhkam 'alâ man abâhahu bi-l-khurûj 'an al-dîn* (p. 277).

Mais là encore, un distinguo est de nouveau nécessaire: il faut séparer l'associationniste (*mushrika*) de la scripturaire (*kitâbiyya*) (p. 277). Si l'associationniste est définie comme celle qui ne croit ni en un dieu (*ilah*), ni en un livre céleste, la scripturaire est celle qui, bien qu'elle ne croit pas en la divinité d'Allâh (*ulûhîya*), admet le principe des messagers de Dieu aux hommes et croit en la Résurrection (*ba'th*) et au Jugement dernier (*jazâ'*)⁴. Selon l'islâm, le mariage avec l'associationniste est nul; il n'est pas permis au musulman de bâtir sa vie avec elle. Cette interdiction très ferme, nous dit-il, est prononcée par le Qur'ân (2, 221) dans un texte qui ne laisse aucun doute et sur l'interprétation duquel existe un consensus des docteurs de la Loi (*Idem*). Quant au mariage du musulman avec la scripturaire, ressortissante d'une religion céleste (*dîn samâwî*), les oulémas divergent à son sujet. Il y a ceux qui l'ont permis arguant le verset (5, 5): ce verset, soutiennent-ils, distingue le statut de la scripturaire de celui de l'associationniste (*Ibidem*).

Mais, poursuit-il, il y a également ceux qui l'ont interdit considérant que la scripturaire ne se distingue pas de l'associationniste⁵. On met ce point de vue sur le compte de 'Abd Allâh b. 'Umar, le fils du célèbre compagnon du Prophète et second calife, et certains autres exégètes de la seconde génération (*tâbi'în*). Il a été suivi en cela par quelques oulémas (*a'imma*). Leur argument est que si la scripturaire rejette le message de Muhammad, elle doit être considérée comme une associationniste. Sa seule foi en Dieu ne peut la faire sortir du groupe des associationnistes. L'on cite à l'appui de cette opinion plusieurs versets:

– 12, 106: ceux qui ne croient pas en Allâh sont des associationnistes;

– 4, 118 et 5, 51: il faut s'éloigner des mécréants (*wujûb al-mubâ'ada 'an al-kuffâr*). On cite également le verset 60, 1: "Ne prenez pas Mes ennemis et vos ennemis comme alliés (*awliyâ'*)". Ce verset dissuade les musulmans de s'allier aux ennemis des musulmans, avec lesquels il ne faut pas entretenir des relations d'affection (*mawadda*), alors qu'ils rejettent le message prophétique (*Idem*).

Que l'opinion (*ra'y*) de ces derniers soit juste ou non, l'opinion de ceux qui ont permis le mariage du musulman avec la non musulmane est fondée sur une règle de droit naturel (*al-qâ'ida al-shar'iyya al-tab'iyya*), à savoir que l'homme (*rajul*) a la suprématie (*qiwâma*) sur la femme et qu'il a un pouvoir (*sultân*) sur la famille et la progéniture⁶. C'est la tâche du musulman que d'élever ses enfants et de construire sa famille dans le cadre de la morale

⁴ En fait, il s'agit principalement de la chrétienne et de la juive.

⁵ *sha'nuhâ sha'n al-mushrika* (p. 278).

⁶ Il y a là une référence évidente au Qur'ân: *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* (4, 34).

islamique (*Ibidem*). Le mariage avec la non-musulmane lui a été permis afin que ce mariage soit comme un messenger de l'amour (*mahabba*) et de la sociabilité (*ulfa*) pour que disparaisse du cœur de l'épouse non musulmane son imperméabilité (*jafwa*) au message de l'islâm et qu'elle fasse connaissance, grâce au caractère agréable de son époux, alors qu'elle s'oppose à lui sur le plan religieux, des qualités (*mahâsin*) et des mérites (*fadhâ'il*) de l'islâm par une voie pratique directe (p. 279). Elle y trouve la quiétude, la liberté religieuse et obtient la totalité de ses droits matrimoniaux. C'est cela la sagesse (*hikma*) de la permission donnée par la loi islamique au mariage avec la scripturaire (*Idem*). Ainsi si le mariage avec la scripturaire est permis, c'est en raison de deux conditions obligatoires: *primo*, la prééminence de l'homme sur la femme, *secundo*, ce mariage doit être un moyen de gagner de nouveaux fidèles.

Le shaykh Shaltût explicite ensuite son point de vue en soutenant que si l'homme n'a pas la prééminence, ce mariage ne peut avoir lieu ou doit être considéré comme nul. Si l'homme cède son droit à la prééminence et abandonne à son épouse les rênes de la conduite de sa personne, de ses enfants et de sa famille selon sa foi (*'aqida*) et ses usages (*'ada*) à elle, qu'il mette sa personne à la traîne de l'opinion de son épouse et qu'il la prenne comme modèle (*qudwa*) à suivre et fasse d'elle un dirigeant (*qâ'id*) derrière lequel il marche, il y a là une inversion de la fin pour laquelle le mariage avec la scripturaire était permis (*Idem*). C'est ce que nous voyons aujourd'hui, ajoute le muftî, dans le comportement de certains musulmans qui désirent épouser des européennes (*nisâ' al-ifranj*), non dans un but élevé (*ghâya*) mais uniquement parce qu'elles sont des occidentales ressortissantes de pays européens⁷. Ce faisant ce musulman croit s'élever au-dessus des autres musulmans auxquels il se rattache, et s'imagine être l'un de ces Européens. Il donne à son épouse la liberté d'emmener les enfants à l'église, de leur donner les noms de son peuple et de graver dans leurs poitrines (*sudûr*) les mots d'ordre du judaïsme ou du christianisme, de mettre dans les chambres de la maison et devant le regard de ses enfants des gravures indécentes. De plus, leur mère les éduque selon les règles alimentaires de ses parents et dans la promiscuité (*ikhtilât*); elle accomplit ce que l'islâm ignore et n'admet pas, ou ce dont l'acceptation est traitée comme une mécréance et une apostasie (*khurûj 'an al-milla wa-l-dîn*) (*Ibidem*).

Si Dieu a interdit à la musulmane l'union avec le scripturaire afin de la protéger de l'influence que pourraient avoir sur elle l'autorité et la prééminence de son époux, poursuit le shaykh Shaltût, alors on doit empêcher le musulman d'épouser une scripturaire s'il abandonne son rôle central naturel

⁷ Shaltût, qui est égyptien, n'évoque pas le cas des Coptes, mais seulement celui des Européennes.

dans la famille, en raison de la faiblesse de son patriotisme (*dhu'f qawmī*), et met les rênes qui commandent son existence entre les mains de son épouse (p. 280).

Selon notre mufti, il est du devoir du gouvernement qui se réclame de l'islām et de ses principes en matière matrimoniale, qui est jaloux de son identité nationale (*qawmiyya*) et de ses usages (*sha'a'ir*) de faire un obstacle à tout cela. Le mariage mixte est néfaste pour le corps politique : si les musulmans ont faibli et si leurs liens se sont dissous c'est à cause de cette dissolution (*dūbān*), dont la plupart du temps la cause est la discorde (*iftitān*) née de la préférence donnée à l'étrangère (*ajnabiyya*) pour diriger le foyer et élever les enfants, alors qu'en réalité, elle œuvre pour détruire la nation. Les musulmans qui contractent de telles unions sont des irresponsables. Quant à leurs complices, parmi les oulémas, ce sont ceux qui leur lisent le verset 5, 5 "sans comprendre ni réfléchir, sans saisir non plus l'intention de la loi" (*Ibidem*)⁸. Ainsi l'épouse non musulmane constitue cette cinquième colonne qui mine les nations musulmanes de l'intérieur. Combien de rôles, s'interroge le shaykh, a interprété l'épouse scripturaire au service de sa nation et de son gouvernement, alors qu'elle réside en terre d'islām, enrichie par ses bienfaits, avec un époux musulman, qu'elle a trahie et dont elle se sert comme d'un pont (*jisr*) pour enfoncer son pays et renforcer son peuple à elle ? (*Ibid.*).

Œuvrer pour le contrôle étroit de cette pratique ou pour son interdiction définitive est une tâche bien plus importante que ce que réclament certains musulmans comme la limitation de l'âge au mariage pour la jeune fille ainsi que la limitation de la polygynie et de la répudiation (p. 281). La conclusion du mufti est sévère pour le mariage avec la scripturaire. Ce mariage fait du tort à la *umma*. Ceux qui choisissent cette union sont des gens dissolus (*inhilāl*) qui peuvent contaminer l'ensemble de la collectivité. Ils ne s'y soumettent pas dans le but élevé que la loi divine assigne à ce type de mariage, qui ne s'accorde pas non plus avec notre renaissance (*nahdha*) actuelle, qui repose sur la sauvegarde (*ihlifāz*) de l'identité islamique (*qawmiyya islāmiyya*) de toute atteinte (*Idem*).

II. Hammānī.

Chez A. Hammānī, la question du mariage mixte entre musulmans et scripturaire est liée à la situation particulière de l'Algérie, caractérisée surtout par l'épisode de la colonisation, la présence d'une importante immigration en France et l'existence de nombreuses unions mixtes. C'est pour cela que

⁸ *min ghayr fahm wa lā tadabbur wa lā idrāk li-hikmat al-tashrī'.*

la question se pose étroitement articulée à celles de la naturalisation ou de l'acquisition de la nationalité française et de l'apostasie. A la différence du mufti égyptien qui supprime de sa fatwa toutes les références aux cas concrets qu'il a eu à connaître, le shaykh algérien a compilé ses consultations sans les réécrire.

Cas n° 1. Un algérien épouse une juive de nationalité française. Une fille naît de cette union. Quand celle-ci atteint l'âge de 17 ans, la mère et la fille quittent l'Algérie. L'homme rompt toutes relations avec elles jusqu'à sa mort. La fille épouse ensuite un chrétien britannique dans une église catholique. «Est-ce qu'elle peut être considérée comme musulmane et avoir le droit de succéder à son père musulman, ou bien doit-elle être tenue pour une non-musulmane qui n'a aucun droit à l'héritage?»⁹. La réponse du shaykh est longue. Nous nous en tiendrons à ce qui nous intéresse ici. Tout d'abord, il nous apprend qu'Ibn Bâdis et ses compagnons de l'Association des oulémas d'Algérie ont statué au sujet de ceux qui épousaient durant la période coloniale des françaises comme des apostats¹⁰. Plus loin, il ajoute:

Les oulémas ont statué au sujet de celui qui adopte volontairement une nationalité étrangère non musulmane qu'il quittait l'islâm par cet acte. De ce que nous savons des oulémas à ce sujet, on peut citer les propos d'Ibn Bâdis dans la revue *Shihâb* (tome XI, vol. IX, octobre 1933): "Il résulte des différents textes de droit (*nusûs shar'iyya*) et des qualifications juridiques (*ahkâm fiqh'iyya*) que celui qui adopte une nationalité étrangère [i.e. la nationalité française] est considéré comme ayant renié l'islâm en raison de son acceptation par un choix volontaire l'abjuration de certains statuts (*ahkâm*) qur'âniques,".

Même dans le cas où l'on accepte de considérer que l'adoption d'une nationalité non-musulmane ne fait pas de quelqu'un un apostat, la femme musulmane qui épouse un chrétien de son gré, devant un prêtre chrétien et dans une église appelée «Église de la Sainte Trinité», a apostasié. Ce mariage fait d'elle une mécréante même si auparavant elle était musulmane (*Idem*), pour plusieurs raisons:

⁹ La question qui provient de Blida, date de 1984 : *Fatâwâ*, II, 42-47.

¹⁰ Sur Ibn Bâdis et l'association qu'il a créée, voir les travaux de Ali Merad (*Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris-La Haye : Mouton, 1967 ; *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Paris : Geuthner, 1971). Pour sa postérité dans l'Algérie indépendante, voir Deheuvels, Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue Al-Asâla 1971-1981*, Paris : CNRS, 1991. Concernant Ahmad Hammâni, voir notre étude : « Un mufti contemporain : Ahmad Hammâni (1915-). Contribution à une sociologie de l'islâm algérien », *Arabica*, XLVI, 1998, 1-28.

1°. Il n'est pas permis à la musulmane d'épouser un non-musulman, car l'époux a une autorité (*sultân*) sur son épouse. Le shaykh cite à ce sujet le Qur'ân (4, 141).

2°. Dans une telle perspective, les enfants deviendront des chrétiens étant donné que l'enfant suit son père dans la confession (*diyâna*). En épousant un chrétien, elle fait d'eux avec son agrément des mécréants qui rejettent l'islâm; or celui qui consent qu'autrui demeure dans la mécréance ne peut être qu'un mécréant.

3°. Par ce mariage elle a rendu licite ce que Dieu a interdit, car elle a cru que cette union avec un chrétien leur était permise à tous deux, alors qu'en vérité il lui est illicite à lui de l'épouser et il lui est illicite à elle de se marier avec lui. Or celui qui a rendu licite ce que Dieu a interdit est un mécréant. Si elle s'était livrée à la débauche (*zinâ*) avec un chrétien ou tout autre homme, et qu'elle avait vécu avec lui tout en sachant que cette union n'est pas licite, elle n'aurait été qu'une débauchée (*zâniyya*), son cas étant celui des débauchées en général, mais croyantes que le péché (*ma'siya*) ne fait pas sortir de l'islâm. Par contre si elle croit que le mariage selon le rite de la religion chrétienne avec cet homme dans une église et devant un prêtre, est un mariage valable et licite et que ses enfants seront légitimes, c'est là mécroire en la loi de l'islâm et apostasier pour celui qui était musulman.

Cas n° 2. Le nommé Ahmad Bûziyân est né en 1905. En 1947 il part pour la France, où il s'est installé et a épousé une Française qui a mis au monde deux garçons Jallûl ensuite Mas'ûd. Or il a d'autres enfants avec sa femme algérienne [il était donc bigame]. Est-ce que son épouse française et ses enfants peuvent lui succéder?¹¹

Oui, ses fils Jallûl et Mas'ûd sont considérés comme des enfants musulmans, car ils suivent leur père dans la confession; comme il était musulman, ils le sont également, d'autant qu'il leur a donné des prénoms musulmans, sauf s'ils révèlent par un indice leur mécréance comme aller à l'église pour assister à la messe. [Dans le cas contraire], ils héritent de leur père s'il meurt et il hérite d'eux s'ils meurent avant lui. Cependant, il n'y a pas de successions entre lui et son épouse sauf si elle s'est convertie à l'islâm avant sa mort, p. 114.

Ne disposant pas d'autres informations au sujet des enfants que de leurs noms, il statue pour cette raison en présumant qu'ils ont la religion de leur père.

¹¹ La question est datée de 1987.

Cas n° 3. Un algérien, qui vit en France, s'est marié avec une Française et a eu avec elle quatre fils. Selon son frère resté en Algérie, il était maltraité par son épouse et ses enfants. Au moment où il décide de rentrer au pays, il meurt. L'épouse française accompagne le cercueil. Elle entre en conflit avec sa belle-famille au sujet d'un appartement au nom de son ex-époux. Elle veut, selon son beau-frère, mettre à la porte sa belle-fille afin de "vendre" l'appartement à quelqu'un d'autre (II: 121-122)¹².

Dans sa réponse, le shaykh commet une erreur étonnante: il déclare que selon la loi française, l'époux étranger d'une Française est français (p. 122)¹³. Cela lui permet de déclarer nulles les prétentions de son épouse: ceux qui ont adopté la nationalité française n'ont aucun droit dans les biens en location en Algérie, étant entendu qu'une Française ne peut être qu'une chrétienne ! or un chrétien ne peut succéder à un musulman. Il en est de même pour les fils du défunt s'ils sont de nationalité française et s'ils habitent la France (*Ibidem*).

Cas n° 4. Il s'agit d'un cas posé par une femme, dont le père s'est remarié et a résidé en France avec sa seconde épouse et leurs enfants. Ses deux demi-sœurs ont épousé des chrétiens. Ont-elles droit à une part dans l'héritage du père? (II: 127-128)¹⁴

Il s'agit donc de traiter le cas du mariage d'une musulmane avec un non-musulman:

1. Il n'est pas permis à la musulmane d'épouser un non-musulman, car l'autorité est entre les mains de l'époux et il a la prééminence sur son épouse selon le Qur'ân (4, 34). Elle est tenue à l'obéissance de son mari alors que le Qur'ân contredit cela (4, 141).

2. Si la musulmane épouse un mécréant et déclare sa personne licite pour lui, elle est une débauchée (*zâniyya*) tant qu'elle reste avec lui. Si elle croit (*i'taqadat*) qu'elle lui est licite et qu'il lui est licite, alors elle a nié (*ankarat*) une règle religieuse obligatoire, ce qui constitue une raison de la déclarer apostate. Mais si elle croit qu'elle lui est illicite et qu'il ne lui est pas permis, alors elle est seulement une pécheresse (*'âsiyya âthima*).

3. Si elle a avec lui des enfants qui sont élevés dans la mécréance, alors elle a agréé qu'ils soient des mécréants, or celui qui agréé la mécréance pour ses enfants ou pour autrui a abjuré l'islam. C'est ce qu'a soutenu le shaykh Ibn

¹² Alger 1987.

¹³ *fa-l-qânûnal-firansî ya'tabir zawjal-firansiyya firansiyy^{an}*. Or la loi française permet seulement au conjoint de demander l'acquisition de la nationalité française.

¹⁴ Alger, 1987.

Bâdīs ainsi que le shaykh Al-‘Arbī Tabassī dans leurs consultations juridiques au sujet du *tajnīs* publiées dans *Al-Basā‘ir* de l’année 1938 (II: 128).

Cas n° 5. Un homme a épousé une chrétienne, mais sans acte de mariage. Il a vécu en ménage avec elle pendant quarante ans. Elle a mis au monde six enfants. Cet homme est aujourd’hui à la retraite et a une pension. Il désire rentrer au pays afin d’y vivre avec ses enfants et son épouse. Il demande: est-ce que ses enfants ont droit à l’héritage paternel ou bien sont-ils considérés comme des enfants naturels? Quant à leur mère, c’est une mécréante et une mécréante n’a pas vocation à succéder à un musulman. Ou bien existe-t-il une autre solution comme l’adhésion de ses enfants à l’islām et leur rattachement à la souche paternelle (*asl*)? (I: 360)¹⁵.

Si les conditions (*arkān*) du mariage musulman ont été respectées, cette union est légitime, quant à la femme elle lui est licite et il lui est licite et les enfants sont légitimes. Mais si les conditions du mariage musulman n’ont pas été respectées, alors il s’agit d’un cas de *zinā*, dans ce cas les enfants sont illégitimes. Il y a quatre conditions du mariage musulman

I. Les époux: dans ce cas, l’union est permise, car il est musulman et elle est scripturaire, s’ils sont d’accord pour se marier, cette union est valide si elle est une femme de bonnes mœurs (*muhsana*).

II. Le tuteur (*walī*): Si son père ou son frère ou un parent à elle la marie, alors ce mariage est valide. Si elle se marie elle-même, il est encore valide selon l’École d’Abū Hanīfa, mais il ne l’est pas selon l’École de Mālik. Il est possible cependant, afin de veiller à l’honneur de leurs enfants, de statuer selon le point de vue d’Abū Hanīfa. S’ils se sont rendus à la mairie pour inscrire leur union et ont établi un livret de famille, cette union est valide.

III. Le don nuptial (*mahr*): il suffit qu’il lui donne une bague (*khātim*) ou qu’il lui offre autre chose.

IV. La formule performative (*sīgha*) prononcée par le tuteur comme «je te marie», «je te donne», etc.

Si ces conditions ont été respectées de même que si des témoins ont assisté au mariage, si leur vie en commun (*‘ishra*) était légale et si en particulier ils ont annoncé leur mariage aux gens et ont offert un repas (*walīma*) et une fête (*ihṭifāl*), ce mariage est valide. Si ces conditions font défaut, leur union n’est qu’une union entre un homme et une étrangère, c’est-à-dire un *zinā* et leurs enfants sont illégitimes (I: 361).

¹⁵ Tizi-Ouzou, 1984.

Cas n° 6.

Je suis une Algérienne musulmane majeure, âgée de vingt-quatre ans. Je me suis déjà mariée une première fois. Mais aujourd'hui je suis libre de tout empêchement légal pour un nouveau mariage. Un homme a demandé ma main à mon frère, qui est mon tuteur légal (*walī shar'ī*). Il s'agit d'un professeur égyptien, qui est musulman et enseigne à l'Institut islamique de Sidi Okba dans le département de Biskra. Je consens à ce mariage et au don nuptial (*sadâq*) qui a été fixé. M'est-il licite d'épouser cet homme? Existe-t-il un empêchement quelconque à l'accomplissement de cette union? (I: 374).

Le shaykh déclare cette union licite: "Il est permis que tu l'épouses étant donné qu'il est musulman, car il est interdit à la musulmane de se marier avec un non-musulman. Quant au musulman il lui est licite et elle lui est licite même s'ils diffèrent sur le plan racial (*jîns*) ou de la couleur (*lawn*), car l'égalité (*kafâ'a*) est établie ici grâce à [l'appartenance commune] à l'islâm (...) Cet homme est un arabe musulman qui occupe une position sociale appréciable, ce qui en fait un parti souhaitable. Je ne connais aucun empêchement qui s'opposerait à son mariage avec une Algérienne musulmane," (I: 374). Épouser un étranger ne saurait donc être un crime. Le fait cependant qu'une femme questionne le shaykh à ce sujet signifie probablement qu'elle a rencontré des réticences dans son entourage devant une telle union.

Cas n° 7. Un cousin paternel a demandé en mariage une jeune fille, mais comme il a la nationalité française, le père de la jeune fille [qui est en même temps l'oncle paternel du garçon] a refusé et exigé du prétendant qu'il prenne la nationalité d'un pays musulman (I: 389-390)¹⁶.

1. Si le musulman adopte (*tajannasa*)¹⁷ la nationalité française et abandonne sa nationalité musulmane (*jînsiyya islâmiyya*) originelle¹⁸, il est considéré comme apostat (*murtadd*), car il a rejeté par un choix volontaire les statuts (*ahkâm*) de la loi islamique, en particulier dans le domaine du statut personnel

¹⁶ Alger, 1979.

¹⁷ A.H. utilise couramment les termes *tajanassa* et *tajnîs* pour faire référence au changement de nationalité, mais il semble ne pas distinguer cette opération de la naturalisation.

¹⁸ Faut-il en déduire que celui qui garde sa nationalité originelle ne doit pas être traité comme un apostat? En effet, le muftî semble ignorer la pratique de la double nationalité, à moins qu'il ne veuille explicitement ne s'en prendre qu'à ceux qui renient leur nationalité originelle.

(*ahwāl al-shakhsiyya*) comme le mariage, la répudiation, les successions, etc., et a accepté à la place les statuts de la loi positive française, qui est différente de la loi islamique¹⁹. Le crime (*jarīma*) du naturalisé (*mutajannis*) ne se limite pas à sa personne, mais le dépasse et atteint ses enfants qui hériteront de lui sa nouvelle nationalité. Il n'y a pas de résipiscence (*tawba*) pour ce naturalisé si ce n'est dans le regret (*nadam*) d'avoir accompli cet acte et dans le retour à sa nationalité originelle ou bien à une autre nationalité musulmane, où il sera régi par les statuts de la loi islamique. Quant aux conditions de la résipiscence valable elles sont le regret, la fuite du péché (*danb*), la résolution de ne plus y revenir, mais tant que le naturalisé réside dans un pays gouverné par la loi française il ne peut échapper au péché.

2. Pour ce qui concerne l'aspect religieux, si les enfants du naturalisé, une fois devenus grands, réprouvent l'acte de leur père, croient en Dieu et en Son prophète, et accomplissent les prescriptions (*arkān*) de l'islām, l'acte de leur père ne leur cause pas de mal, car ils sont musulmans et ils doivent redoubler d'efforts pour revenir à leur nationalité originelle; mais s'ils le suivent, agréent ce qu'il a fait et adoptent la nouvelle nationalité, alors ils sont semblables à lui.

3. Ton père est dans le vrai (*haqq*) quand il a refusé de te marier avec ce jeune homme jusqu'à ce qu'il revienne à la nationalité algérienne et change ses papiers d'identité, car c'est seulement dans ce cas que tu seras sereine (*mutma'inna*) au sujet de ton avenir et de celui des enfants que tu aurais avec lui. Cependant, tant qu'il reste de nationalité française, acceptant cela, il est semblable à son père ; or il n'est pas permis à la femme musulmane d'épouser le non musulman, car ses enfants suivront leur père dans la confession et la nationalité.

4. D'après ce que je sais, du point de vue de la loi, l'épouse du français est considérée comme française par le mariage et les enfants également. C'est pour cela que par le mariage avec ton cousin paternel, tu deviendras toi aussi une Française de même que les enfants, filles et garçons, que tu engendreras. Interroge-toi, accepteras-tu de devenir une Française ? Accepteras-tu que tes enfants le deviennent également? Si tu acceptes cela pour toi-même et pour tes enfants, le jugement qui s'est appliqué à sa mère s'appliquera à toi et tu seras considérée comme ayant abjuré l'islām, car tu auras rejeté les statuts de la loi islamique pour toi et pour tes enfants (I: 390-391).

Cas n° 8. Quelles sont les conditions, interroge une jeune fille, pour qu'un catholique, qui a une amie musulmane, se convertisse à l'islām? (I: 413).

¹⁹ On ne voit pas très bien comment un individu vivant en France pourrait, même s'il n'adopte pas la nationalité française, être régi dans son statut personnel par la loi islamique. Le shaykh semble raisonner comme s'il s'agissait de l'Algérie coloniale.

Tout individu dont Dieu a ouvert le cœur (*sadr*)²⁰ à l'islâm, qui a compris qu'il constitue la vérité (*haqq*), qui croit en Dieu et en Son existence, qu'Il est Un et n'a point d'associé, qui croit en ce que Muhammad a révélé et qu'il est l'Envoyé de Dieu, il doit prononcer publiquement la *shahâda*... Et s'il le fait, il doit accomplir les prescriptions de l'islâm - se purifier de la souillure majeure (*janâba*) et faire les ablutions, faire la prière aux heures de la prière, jeûner le mois de ramadhân, donner l'aumône (*zakât*) s'il a des biens (*mâl*) et accomplir le pèlerinage -, grâce à cela il deviendra musulman.

La musulmane ne peut être l'amie d'un homme tant qu'il n'est pas musulman, mais s'il se convertit (*aslama*) il devient son frère en religion et il est possible pour elle de l'épouser. Avant sa conversion (*islâm*), il n'est qu'un étranger (*ajnabî*) pour elle, elle n'est ni sa sœur (*ukht*) ni son amie, et il n'est pas permis qu'elle soit son épouse (I: 414).

Ensuite le shaykh procède à un dialogue imaginaire:

Q: Que faire au sujet de sa nationalité s'il ne la change pas?

R: Si sa nationalité originelle était non musulmane, cela ne peut lui causer aucun mal s'il ne peut la changer, mais s'il était musulman et qu'il l'a abandonnée pour une nationalité non musulmane, cela constitue une atteinte (*ta'n*) à sa conversion et il est un apostat.

Q: Que statuer au sujet du musulman ou de l'Algérien qui adopte la nationalité française ou une autre nationalité étrangère, sans abjurer sa religion?

R: Le musulman ou l'Algérien ne peut prendre la nationalité française sans porter atteinte à sa religion, car la nationalité algérienne est une nationalité musulmane étant donné que la Constitution énonce dans un de ses articles que "l'islâm est la religion de l'État", alors que la Constitution française contraint les citoyens français à mettre de côté (*tabarru*) leur religion et les empêchent d'appliquer ses statuts légaux au mariage, à la répudiation, à l'héritage, etc. C'est pour cette raison que le shaykh Ibn Bâdis a conclu (*aftâ*) à l'apostasie du naturalisé (*man tajannasa bi-l-jinsiyya al-firansiyya*). Quant aux autres nationalités étrangères, il n'y a aucun problème si elles sont musulmanes comme les nationalités tunisienne, marocaine, égyptienne, séoudienne, etc., les adopter ne fait aucun mal. Si elles sont non musulmanes comme les nationalités italienne, allemande, russe et américaine, elles sont semblables à la nationalité française - celui qui les adopte abjure l'islâm.

²⁰ *Sadr*, c'est la poitrine, mais dans le contexte ici (*kullu shakhs sharaha Allâh sadrahu li-l-islâm*), il vaut mieux le rendre par "cœur".

Q: Est-il vrai que si le catholique se convertit à l'islâm (*istaslama*) et l'adopte (*i'tanaqa*) comme religion, il entre au Paradis?

R: Oui, s'il croit en Dieu, Ses anges, Ses livres, Ses envoyés et le Jour dernier; s'il accomplit le bien (*sâlihât*) et les obligations religieuses (*farâ'idh*) et s'éloigne des péchés (*ma'âsî*); il entrera au Paradis si Dieu le veut, car il ne restera pas catholique, mais sera musulman (I: 414-415).

Cas n° 9. Une jeune fille de rite hanafite et un jeune homme de rite ibâdite souhaitent se marier, mais une rumeur selon laquelle une telle union est illicite les inquiète. Ils veulent en vérifier le bien-fondé (I: 420)²¹.

1. Il est interdit au musulman d'épouser la femme païenne (*mushrika*) mais il lui est permis d'épouser la musulmane et la scripturaire, celle-ci si elle remplit certaines conditions. Quant à la femme musulmane il lui est interdit d'épouser le mécréant (*kâfir*) de façon absolue, qu'il soit païen ou scripturaire, car la puissance maritale (*'isma*) est entre les mains de l'époux, or le mariage de la musulmane avec le scripturaire donne à ce dernier le pouvoir (*sulta*) sur elle²²... et parce qu'aussi l'enfant appartient la confession de son père, or si elle épouse un scripturaire, ses enfants grandiront juifs ou chrétiens.

2. Dans la situation de ce jeune homme et de cette jeune fille, l'égalité (*kafâ'a*) est présente. Selon Mâlik et ses disciples (*ashâb*), l'égalité, c'est l'islâm. Tant que le jeune homme est musulman, témoigne qu'il n'y a de dieu que Dieu et que Muhammad est Son envoyé, qu'il accomplit la prière, donne l'aumône (*zakât*), jeûne le ramadhân et se rend en pèlerinage à La Mecque s'il en a les moyens, dans ce cas, il y a égalité et il est permis à cette jeune fille de l'épouser comme il lui est permis à lui de l'épouser.

3. La question des [différences entre] écoles juridiques (*madâhib*) n'influe pas sur cette union. L'École ibâdhite (*al-madhab al-ibâdhî*) est l'une des écoles musulmanes, or ces écoles sont nombreuses et ne se réduisent pas à quatre comme se l'imaginent certains. Il existe d'autres écoles, qui appartiennent au sunnisme (*ahl al-sunna*): outre les quatre écoles - d'Abû Hanîfa, de Mâlik, de Shâfi'i, et d'Ahmad b. Hanbal-, il y a aussi les écoles de Dâwûd (m. 270/883)²³, de Sufyân Thawri (m. 161/778), d'Abû Thawr (m. 240/854), d'Ishâq b. Râhûya (m. 238/853), de Bukhârî (m. 256/869)²⁴, de Layth b.

²¹ Tébessa, 1983.

²² Le shaykh cite le Qur'an (4, 141).

²³ Fondateur de l'École zâhirite, dont un des plus fameux disciples est l'andalou Ibn Hazm.

²⁴ Il s'agit du fameux traditionniste.

Sa'd (m. 175/791), d'Ibn Jarîr al-Tabarî (m. 310/923), etc²⁵. Quant au dit (*qawl*) selon lequel il n'y a cinq écoles et que la cinquième est condamnable (*madmûm*), il est faux (*bâtîl*) et dénué de sens.

4. Dans les questions de droit positif (*furû*), l'École ibâdhite est très proche de l'École mâlikite; souvent les textes s'accordent. Le rejet (*nufra*) est né entre les anciens (*aqdamîn*) des conflits (*fitan*) et des guerres, or aujourd'hui nous vivons dans la sécurité et la paix - grâce à Dieu -, sous [la protection de] l'État algérien musulman, ni les mâlikites ni les hanafites ne déclenchent d'attaque (*i'tidâ*) contre les ibâdhites et ces derniers font de même. C'est pour cela que nous donnons notre accord à ce type de mariage et demandons aux oulémas des deux bords qu'ils encouragent ce type d'union pour que soient parachevés l'union (*wahda*) et le mélange (*imtizâj*) des enfants (*abnâ*) de cette nation (*umma*) musulmane unie. L'intermariage (*tazâwuj*) [entre communautés] est l'un de ses plus grands piliers (*da'â'im*).

5. Ceci est notre opinion. Cependant, cela ne doit pas nous empêcher de conseiller ce jeune homme et cette jeune fille de ne concrétiser ce mariage qu'avec l'agrément et l'accord de leurs parents aux deux, car leur bonheur ne sera complet qu'avec cet agrément. Si les parents (*abawân*) s'y opposent, alors cette situation les étouffera et ils rencontreront de nombreuses difficultés. Le véritable amour qui dure naît après le mariage (I: 420-422).

Cas n° 10. Est-ce que le mariage d'une musulmane avec un non-musulman est licite? Est-ce que les enfants issus d'un tel mariage sont légitimes? Dans le cas contraire, est-ce que les musulmans doivent empêcher une telle union? (I: 422).

1. Il n'est pas permis à une femme qui croit en Dieu et au Jour dernier d'épouser, alors qu'elle est musulmane, un non-musulman, car elle ne lui est pas licite et il ne lui est pas licite. Le fondement (*asl*) en est que le mariage avec le non-musulman ou la non-musulmane est illicite (*harâm*) pour l'homme et pour la femme en raison du verset 2, 221²⁶. Ensuite les hommes seulement ont été autorisés à épouser les scripturaires de condition libre (*harâ'ir*), mais les femmes polythéistes restèrent prohibées ainsi que les scripturaires de condition servile, de même que les hommes, scripturaires ou non, pour les musulmanes.

2. Si une musulmane se marie avec un mécréant, ce mariage est nul

²⁵ Le shaykh omet de citer comme fondateurs de *madhab* Awzâ'î ; et il ne fait aucune référence au chiïsme.

²⁶ Il cite un autre verset: *lâ hunna hill^{un} lahum wa lâ hum yahilluna lahunna*.

(*laghu*), car elle lui est illicite et il lui est illicite²⁷. Elle est une débauchée (*zāniyya*) même si elle a vécu avec lui soixante ans, le statut de la débauchée s'applique à elle et les enfants qu'elle a engendrés avec lui sont des enfants naturels (*abnā' zinā*); et même s'il se convertit à l'islām après, il est obligatoire que le contrat (*'aqd*) soit renouvelé. Ensuite, si elle croit qu'elle lui est licite et qu'il lui est licite, elle mécroit et apostasie l'islām, et le statut de l'apostate s'applique à elle. Il n'y a pas succession ni entre elle et les siens (*dawayhā*), ni entre elle et son époux. Par contre si elle croit qu'il lui est illicite, qu'elle ne lui est pas permise et qu'il ne lui est pas permis, alors elle est pécheresse (*'āsiyya*) et le statut de la débauchée s'applique à elle; mais celui qui met en application ce statut c'est seulement le détenteur du pouvoir (*walī al-amr mina-l-hukkām*), non la masse (*'amma*).

3. Tous les musulmans sont responsables si ce mariage illicite avait lieu comme s'ils voyaient un débauché et une débauchée se livrer au péché devant eux. Où est la différence? Les lois en vigueur en Algérie interdisent ce mariage, le Code de la famille (*qānūn al-usra*) statue à son sujet et les tribunaux ainsi que les mairies ne l'autorisent pas. Tout musulman peut en informer [les autorités] ou s'y opposer. Moi-même personnellement on m'a demandé un conseil au sujet d'une affaire concernant un français qui s'est converti et a demandé la main d'une jeune musulmane de Laghouat. J'ai statué dans le sens de la licéité si sa conversion était authentique. Cependant l'Administration a estimé qu'il s'enhardissait à demander la main de la jeune fille et lui a intimé l'ordre de quitter rapidement l'Algérie, peut-être disposait-elle à son sujet d'informations que j'ignorais, dans ce cas elle est plus à même [de décider]. Mais si elle l'a éloigné seulement pour qu'il n'épouse pas une musulmane algérienne, alors elle a commis une faute, car le français musulman est l'égal de toute femme musulmane²⁸.

4. La musulmane a été interdite pour le scripturaire, car l'islām donne à l'époux le pouvoir (*sulta*) sur son épouse et lui ordonne de lui obéir (*tā'a*) dans ce qui est bien (*ma'rūf*). Si elle venait à épouser un scripturaire, il aurait sur elle une autorité (*sultān*), or Dieu dit *wa lan yaj'al Allāh li-l-kāfirīn 'alā al-mu'minīn sabīl^{an}* (4, 141). Ceci d'une part. D'autre part, l'enfant suit son père dans la confession (*diyāna*), par conséquent si elle épouse un scripturaire, elle accepte que ses enfants soient élevés dans la mécréance; or qui accepte pour un instant la mécréance pour quelqu'un, a abjuré l'islām et a apostasié, à la différence du mariage du musulman avec la scripturaire, dont les enfants

²⁷ Le shaykh répète inlassablement cette formule: *hiya harām 'alayhi wa huwa harām 'alayhā*, ou bien cette autre formule *lā tahillu lahu wa lā yahillu lahā*.

²⁸ C'est la règle de la *kafā'a*: cela signifie qu'il peut épouser n'importe quelle musulmane.

sont élevés dans l'islâm. Si cette condition est absente, alors il est interdit au musulman d'épouser les femmes scripturaires. C'est pour cela qu'il lui est interdit d'épouser la scripturaire dans un pays qui n'est pas sous l'autorité des musulmans. C'est ce qu'a soutenu Ibn 'Abbâs en déclarant qu'il y avait des scripturaires qui nous étaient licites, celles qui sont soumises à nos lois (*ahkâm*), et d'autres qui ne l'étaient pas. Ibn Bâdîs et Al-'Arbî Tabassî ont déclaré illicite le mariage avec les Françaises, chrétiennes ou juives, car elles l'emportent sur leurs époux et leurs enfants sont élevés dans la nationalité (*jinsiya*) française. (I: 422-423).

Cas n° 11. Un musulman souhaite épouser une catholique tchèque (I: 431).

« Puisque tu es un musulman, qui souhaite connaître la position de l'islâm au sujet de ce type de mariage, alors nous te déconseillons de le conclure, car il engendrera pour toi une gêne (*haraġ*) pour ce qui est de ta religion et des difficultés pour ce qui est de ta vie profane (*dunyâ*).

« Du point de vue religieux, il est vrai que l'islâm permet le mariage avec la scripturaire, cependant sous des conditions qu'il est rare de la voir les remplir aujourd'hui. C'est pour cette raison que 'Umar b. l-Khattâb a ordonné à Hudayfa de rompre son mariage avec une juive et à la répudier, de crainte qu'elle ne fût pas chaste (*'afġfa*). 'Abd Allâh b. 'Umar b. al-Khattâb a interdit le mariage avec les scripturaires, car elles prétendent dans leur religion que Jésus est un dieu, et cela est [une forme d']associationnisme (*shirk*). Or le catholicisme soutient que Jésus est dieu.

« Parmi les conditions du mariage avec la scripturaire est qu'elle soit de bonnes mœurs (*muhsana*). La femme de bonnes mœurs est la femme chaste, pure et éloignée des ambiguïtés (*shubuhât*) et du doute (*rayba*). Il ne fait aucun doute que la femme qui rencontre des étrangers, qui reste seule avec eux, qui mange et boit en leur compagnie, qui danse avec eux et les accompagne dans les endroits isolés et les lieux de plaisir (*nazahât*), la description de femme de bonnes mœurs, évoquée par le Qur'ân (5, 5: *wa-l-muhsanât mina al-ladîna ûtû al-kitâb*) ne lui convient pas.

« Une autre condition est qu'elle soit un sujet (*ra'îya*) de l'État musulman soumise à ses lois et à ses statuts, et qu'elle ne puisse pas s'abriter derrière un État étranger et ses lois. C'est Ibn 'Abbâs qui a formulé cette condition par déduction (*istinbât*) du Qur'ân et des versets sur ce sujet.

« Une autre condition encore est que l'on ne craint pas qu'elle n'influence ses enfants et les éloigne de la religion musulmane ou qu'elle les fasse transgresser (*tanharif*) ses principes en accomplissant ce qu'elle ne permet pas comme boire du vin, manger de la charogne (*mayta*), du sang et de la viande de porc, ou apprendre à ses filles à danser avec les hommes et à les fréquenter dans l'intimité (*khalwa*), ou partir - même répudiée ou veuve - avec ses

enfants en terre impie (*ardh al-kufr*) où ils seront élevés dans la mécréance.

« Il suffit qu'une seule de ses possibilités se réalise ou qu'une seule condition fasse défaut pour que le mariage du musulman avec la scripturaire ne soit pas permis afin de protéger sa religion et son honneur (*'irdh*) et de veiller sur l'avenir de ses enfants.

« Pour ce qui est des difficultés sur le plan profane, très peu de temps après le mariage, tu constateras que les complexions (*tibā'*) sont divergentes, les langues différentes, les usages (*'ādāt*) et les coutumes (*taqālīd*) [du pays] ne s'accordent pas avec ce mariage, qui t'empêchera d'accéder aux postes sensibles dans l'État. Les dissensions entre les époux de nationalités et de religions différentes sont plus fortes que celles qui opposent deux époux qui ont la même nationalité et la même religion; s'ils ont des enfants, ces derniers seront exposés à un drame social.

« Quant à votre question au sujet de la position de la législation algérienne, le mieux est que vous vous adressiez au Ministère de la Justice. De toutes les façons, l'État algérien est musulman et ses lois doivent prendre leurs sources dans l'islām. Je suppose que le juge musulman ne peut conclure un tel mariage que s'il y a une dispense particulière. Il existe à l'étude une loi qui conditionne tout mariage avec une étrangère à l'obtention d'une autorisation préalable du ministre de la Justice ou de l'Intérieur. Nombreux sont parmi ceux qui ont épousé des étrangères en France qui, de retour en Algérie, ont rencontré de nombreuses difficultés et n'ont même pas pu inscrire leurs enfants dans les écoles algériennes.

« Quoi qu'il en soit, le mieux est que tu t'informes directement auprès des autorités civiles. Pour ce qui concerne l'aspect religieux, je t'ai apporté [les informations]. Je souhaite que tu rencontres pour ton mariage une jeune fille musulmane, douce et pure, avec laquelle tu seras heureux et avec laquelle tu élèveras tes enfants dans la vraie religion et l'amour de la patrie (I: 431-433).

On peut également citer ses extraits d'un article de Mouloud Kassem²⁹, un proche de Hammānī au sujet du mariage «mixte»:

Si l'Islam permet aux Musulmans de se marier avec des femmes de confessions chrétienne ou juive, il est toutefois préférable d'y renoncer

²⁹ "Identité et authenticité," texte d'inauguration du IV^e séminaire de la pensée islamique (10 août 1970), paru dans *Al-Asāla*, n° 1, mars 1971, pp. 3-8. Sur cette revue du Ministère des Affaires religieuses, cf. le travail récent de L.-W. Deheuvels: *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, Paris: CNRS, 1992.

(...) il est de notre devoir³⁰ de prendre les mesures nécessaires afin d'empêcher que l'Algérie ne devienne la «tour de Babel», p. 6.

Il est intéressant de relever que l'intermariage est mis en rapport avec le mythe biblique de Babel, c'est-à-dire avec le thème de la multiplicité des langues. L'auteur est encore plus sévère pour l'intermariage entre musulmane et non-musulman :

(...) que peut-on dire de ces brebis galeuses qui épousent des étrangers et qui, même si elles se comptent sur le bout des doigts, ne sont pas moins une honte pour la famille et la société entière, *Idem*.

III. Ibrâhîm Bayyûdh.

Ibrâhîm Bayyûdh est ibâdite.

1er cas.

Q: Mon fils qui poursuit des études de médecine à Paris était décidé à épouser une étrangère (*ajnabiyya*)³¹, mais je l'ai convaincu après de grands efforts d'épouser une jeune musulmane de l'île de Djerba. Il a accepté à condition que je l'autorise à se servir dans ses noces du tambourin (*tabl*) et de la flûte (*mizmâr*), et il a fait le serment qu'il n'y aurait pas dans son mariage de boissons fermentées (*khamr*) ou autre chose parmi celles qui sont prohibées dans la religion musulmane, mais qu'il se contenterait du tambourin et de la flûte. M'est-il permis de l'autoriser à en faire usage? (II: 345).

R: Dieu est le plus savant! Pour ce qui est du tambourin en-dehors de la flûte dans la fête du mariage, afin de répandre la nouvelle du mariage, l'autorisation du Prophète, voire même l'ordre d'en faire usage est parvenue, puisqu'on lui fait dire «Point de mariage tant que l'on n'a pas entendu le son (*hanîn*) du *daff*... Quant à la flûte son usage est prohibé, car c'est un mal d'entre les maux, qu'il faut inclure parmi les fautes les plus répandues (*'umûm al-sayyi'ât*) selon

³⁰ Il s'agit d'une référence aux autorités, M. Kassem est à l'époque ministre de Bou-médiène.

³¹ Il est donc question ici d'une «étrangère», mais non d'une scripturaire. Tenant compte du fait qu'il s'agit d'un moazabite, donc un ibâdite algérien, et qu'il propose à son fils une jeune ibâdite tunisienne, on peut supposer qu'il ne s'agit pas d'une non-musulmane.

la parole de Dieu [4, 31]. Quant à la question au sujet de laquelle tu m'interroges, si ton fils épouse une jeune musulmane parmi les enfants de son peuple (*banī qawmihī*), c'est mille fois mieux que son union (*iqtirān*) avec une étrangère pour de nombreuses considérations qu'il n'y a pas assez de place ici pour les détailler et qui ne vous échappent pas. Si l'enfant tient la promesse qu'il n'y aura dans son mariage ni boissons fermentées, ni comportement indécent (*tabarruj*), ni danse entre hommes et femmes, ni tout autre péché majeur (*kabā'ir*), il n'y a pas de problème à ce que tu ne tiennes pas compte du mal que constitue la flûte (*sayyi'at-l-mizmār*) afin de sauver ton fils des dangers auxquels il s'expose et expose son peuple (*qawm*) en épousant une étrangère... (II: 345-346).

On notera donc avec intérêt que ni le fidèle qui questionne ni le muftī ne font aucune référence à la problématique classique du mariage avec la non-musulmane. Le terme "étrangère" ne désigne pas non plus celle qui n'est pas de la nationalité du prétendant, puisque la fille qu'on lui propose est d'une autre nationalité que la sienne - il est algérien, elle est tunisienne. Il s'agit donc en toutes probabilités de désigner la femme qui n'appartient pas à la communauté ibādHITE, le terme *qawm* (peuple) désignant ici cette communauté par-delà les frontières étatiques. Même si le muftī ne le dit pas, il s'agit dans ce cas de l'intermariage avec les sunnites.

2ème cas.

Q: J'ai été troublé par certains de vos propos dans lesquels vous déclarez licite le mariage du musulman avec la chrétienne et la juive alors qu'elles restent attachées à leur religion. J'ai été d'autant plus troublé que Dieu dit: "N'épousez pas les femmes associationnistes jusqu'à ce qu'elles croient," [2, 221]. Et quel sera le sort de leurs enfants si Dieu leur donne une telle richesse?

R: Dieu dit: "La nourriture de ceux auxquels le Livre a été donné vous est licite (*hill^{un}*), et votre nourriture leur est licite, de même que l'union avec les croyantes chastes (*muhsanāt*) et avec les femmes chastes appartenant aux gens auxquels le Livre a été donné avant vous si vous leur octroyez leur douaire (*ajr*)...", etc. [5, 5]. Les gens du Livre (*ahl l-kitāb*) sont les juifs, les chrétiens et les sabéens. Le verset est explicite (*sarīh*) pour ce qui concerne la permission (*jawāz*) de prendre des femmes parmi eux. Dans un autre verset de Son Livre Dieu dit: "N'épousez pas les femmes associationnistes (*mushrikāt*) jusqu'à ce qu'elles croient..." [2, 221]. Les associationnistes sont les adorateurs des idoles et les négateurs (*mulāhida*) de l'existence de Dieu ou qui croient en Lui mais nient la révélation, la prophétie et

le message (*risâla*). Ce sont ceux-là les associationnistes dont il est interdit d'épouser les femmes. En vérité, ton trouble et ton étonnement viennent de ton incapacité à saisir la différence entre les gens du Livre et les associationnistes. En effet, sache que le Qur'ân distingue dans ses versets explicites et dans ses règles (*ahkâm*) entre les deux groupes. La lecture de la sourate *Al-bayyina* suffira à te dévoiler la vérité dans cette affaire, pour que disparaisse ton trouble et que le doute quitte ton esprit. Dans les débuts de cette sourate Dieu dit: "Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux. Ceux qui mécroient ne font pas partie des gens du Livre tant qu'ils n'ont pas reçu la preuve." Il dit encore: "Ceux qui mécroient d'entre les gens du Livre et les associationnistes seront dans le feu de la Géhenne éternellement, ceux-là sont les pires parmi les hommes (*bari'a*)." Ainsi tu peux voir que les deux groupes sont différents, chacun distinct de l'autre dans sa dénomination et dans son statut, même si la mécréance les réunit.

Quant aux enfants, il est du devoir du père musulman d'en faire des musulmans, de leur enseigner le Livre de leur Dieu le Qur'ân et les règles de la religion musulmane, dans le cas contraire il serait responsable devant Dieu. Quant à leur statut, il leur est appliqué les règles qui s'appliquent aux enfants des musulmans tant qu'ils sont mineurs; à leur majorité, on leur appliquera la loi selon qu'ils manifestent l'islâm ou la mécréance.

Ceci est en résumé le fond de l'affaire et il n'y a pas assez de place pour en dire plus. Alors ne dis pas après «Nous allons épouser des juives et des chrétiennes car le shaykh Bayyûdh nous a rendu licite cela», mais dis: «En effet Dieu le Très-Haut nous a rendu licite cela», (II: 354-355).

Dans une autre réponse plus brève, le shaykh ibâdhite écrit:

L'union (*zawâj*) avec la non-musulmane est permis si elle est une scripturaire, attachée à sa religion, c'est-à-dire chrétienne (*masihiyya*) ou juive. Quant à l'associationniste qui ne croit en aucun envoyé parmi les envoyés de Dieu et en aucun livre parmi les Livres de Dieu, l'épouser est illicite (*harâm*). Dieu a dit: "N'épousez pas les femmes associationnistes jusqu'à ce qu'elles croient. L'esclave croyante est meilleure que l'associationniste, même si elle vous a plu," [2, 221] (II: 356).

Bien avant les apôtres occidentaux du « conflit des civilisations », les muftis avaient conscience que les rapports entre cultures prenaient souvent la forme de la confrontation et du rapport de forces.

Donne marocchine in Italia: reti di relazioni e identità religiosa tra due generazioni a confronto

FIORELLA GIACALONE

The essay, which develops reflections matured in response to some research in Umbria, seeks to investigate the networks of relations implemented by women in Moroccan immigrant networks that depend on the modalities of inclusion (or exclusion) social in Italian cities. The essay also highlights the importance of the concepts of honor / shame within families, the value of motherhood and the importance of hijab in the daily life of the migration. The second generation emerges with its peculiarities of language, especially the ITC, which is expressed through the use of religious and transnational social networks.

Sulle donne e sulle comunità marocchine in Italia in questi anni sono state svolte diverse ricerche e scritti molti saggi, proprio per la presenza, visibile e numerosa, nella nostre città, del più importante gruppo islamico immigrato (sono il 35% dei musulmani in Italia), gruppo che perciò ha impegnato riflessioni sul piano culturale, religioso, sociale¹. Sull'integrazione della comunità marocchina si gioca il più importante confronto con la realtà

¹ Tra le ricerche sulle donne marocchine immigrate, si veda: C. Saint-Blancat, *L'immigration au féminin: les femmes marocaines au Italie du nord*, «Studi Emigrazione», XXXV, n.131, 1998, pp. 483-496; V. Maher-A. Belaid-S. Amsh-K. Chaifouroosh, *Islam in emigrazione: continuità e cambiamento dell'identità religiosa*, «Religioni e Società», VI, n. 12, 1991, pp. 43-59; C. Piccagli, *Madri marocchine: esperienze nuove e antiche*, pp. 127-166, in: A. Destro, *La famiglia islamica*, Bologna, Patron, 1998; F. Balsamo, *Da una sponda all'altra del Mediterraneo*, Torino, Harmattan Italia, 1997; O. Schmid di Friedberg, *Dix ans d'immigration marocaine en Italie: un premier bilan (1981-1991)*, «Revue Maroc-Europe», n. 3, Rabat, 1982; R. Salih, *The Gender of Modernità Narratives of Muslim and Islamist Migrant Women*, «Journal of Mediterranean Studies», vol. 12, n. 1, pp. 147-169; F. Giacalone, *Donne, famiglie e riti della nascita*, pp. 88-149, in: Eadem, (a cura di), *Marocchini tra due culture. Un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Milano, Franco Angeli, 2002.

islamica sul nostro territorio, realtà difficile, conflittuale, eterogenea. Ma sui processi d'integrazione delle comunità nordafricane si muovono più confronti: l'accoglienza/rifiuto di un islam italiano, la questione della praticabilità di un pluralismo religioso non più rimandabile, le questioni inerenti la cittadinanza, le possibili dinamiche interculturali con il sud del Mediterraneo, oggi sempre più luogo di frontiera (di scontro) della *fortezza Europa*. Attraverso la presenza marocchina le nostre città hanno visto la nascita di centri islamici, di piccole moschee, di macellerie *halal*, è diventata più rilevante la richiesta, a livello sia locale sia nazionale, di cimiteri islamici, di corsi di arabo, di forme d'intesa con lo Stato italiano.

In particolare la presenza di donne islamiche, velate o non, nelle scuole e nella realtà urbana, ridisegna universi plurimi di valori e ripropone dibattiti su concetti quali emancipazione, libertà religiosa, accettazione/rifiuto del diverso, aspirazione di diritti, crisi del concetto di etno-nazione su base cristiana.

Quello che in questa sede vorrei ripercorrere è una sorta di filo rosso che lega alcune mie ricerche e frequentazioni con le donne marocchine, di prima e seconda generazione, da circa dieci anni, in Umbria. Con alcune di loro, diventate amiche, confrontiamo i nostri diversi percorsi, la lunga fase dell'integrazione, le possibili forme di convivenza tra donne di religione e culture diverse.

Per molti marocchini la strada verso l'Europa è vista non solo come una decisione necessaria per migliorare la loro condizione lavorativa, ma spesso come il sogno realizzato di partire, di andare verso paesi considerati (a torto o a ragione), luoghi di libertà. In Marocco questa sensazione è facilmente riscontrabile, ascoltando i progetti e le aspirazioni dei giovani pronti a partire, sollecitati anche dai racconti di chi già vive in Italia, che riporta periodicamente regali ai parenti e mostra una disponibilità economica e beni materiali considerati cifra dell'emigrazione di successo (spesso esibito più che reale). Così, attraverso le narrazioni, gli oggetti, il cambio di mentalità, il Marocco ha visto emigrare una parte considerevole della forza lavoro e della gioventù, alla ricerca di un sogno occidentale, prima in Francia, poi in Italia e Spagna. Del resto, anche il governo del Marocco vede favorevolmente l'emigrazione, considerando le rimesse dei propri connazionali all'estero una delle strategie per riequilibrare la bilancia commerciale e il debito estero, anche attraverso accordi tra banche marocchine e italiane (Spagnolo, 1999). Le rimesse dei migranti hanno dato vita a una sorta di città italiane, come Fqih Ben Salah, centro rurale nella zona di Tadla, vicino Khouribga (Dal Lago, 1994)².

² In quest'ultimo anno la crisi economica sta colpendo direttamente la componente straniera, meno tutelata dei lavoratori italiani. Diverse famiglie sono tornate nel paese d'origine, o, in altri casi, rimane in Italia il capofamiglia, mentre mogli e figli rientrano in Marocco. È un movimento ancora poco visibile, ma significativo della difficile situazione economica dell'Italia.

La migrazione marocchina in Italia si sviluppa all'inizio degli anni novanta: possono essere individuate *catene migratorie agnatiche*, composte di fratelli, cugini, o di padri e figli, che arrivano a formare gruppi parentali consistenti, spesso gruppi di fratelli (una sorta di *frèreche*) o di compaesani che arrivano nella stessa città e in un primo tempo si aiutano reciprocamente.

La migrazione in Italia si sviluppa in contrapposizione o come soluzione di ripiego rispetto alla Francia, dove è molto difficile avere documenti. Parliamo d'individui che venivano a fare lavori stagionali e meno remunerativi: venire in Italia era dunque la soluzione scelta da chi non poteva aspirare ad un lavoro più qualificato, chi veniva da piccoli centri (ma anche da Casablanca) e si adattava ai lavori stagionali, come la raccolta del tabacco.

A poco a poco cominciano a formarsi dei nuclei consistenti legati ai ricongiungimenti familiari: i fratelli, le loro mogli, i figli, qualche cugino, alcuni vicini di casa, conoscenti della stessa città.

Le donne che arrivano in quegli anni, sono il più delle volte le mogli, le sorelle, le figlie, tutte legate cioè da legami familiari: arrivano con gli uomini di casa, seguendo il loro destino di emigranti. A volte giungono come giovani mogli di uomini maturi, sposate in Marocco durante le vacanze estive, scelte dalle madri e dalle suocere, perché gli uomini tornino in Italia con una moglie marocchina. Dietro questa logica c'è l'obiettivo di mantenere saldi i legami con la famiglia e il paese di provenienza e, al contempo, evitare nozze con donne italiane (cristiane). Le madri hanno ancora una grande influenza sulle scelte matrimoniali dei figli: i maschi accettano le decisioni materne, scindendo legami già esistenti in Italia, le ragazze pensano che sposare un connazionale già emigrato sia la strada più facile per poter emigrare in Italia³. Alcuni di loro hanno in Italia storie con donne italiane, o con connazionali divorziate o vedove: questi legami si troncano non appena la neo-sposa arriva in Italia, disorientata, estranea al mondo ed ad una lingua che non conosce.

Arrivano anche donne sole, sorelle che decidono di emigrare in cerca di nuove opportunità di lavoro, o che vogliono lasciarsi alle spalle una dimensione familiare troppo chiusa: sono le donne che sposano uomini italiani (alcuni convertiti all'islam), che cercano attività professionali.

Alcune di loro arrivano con matrimoni contratti in Marocco con italiani, spesso maturi o anziani, sperando di essere libere una volta arrivate in Italia, ma si ritrovano con un marito-padrone che neanche conoscono.

Altre ancora, le più decise, le più istruite, arrivano con una borsa di studio

³ Per un'analisi del ruolo materno nella cultura maghrebina, e in particolare della relazione madre/figlio, si veda: C. La Coste-Dujardin, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Decouverte, 1985; G. El Kayat, *Le monde arabe au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1988.

per studiare la lingua italiana all'Università per stranieri di Perugia, e poi rimangono, con uno sposo italiano, o da sole, pronte a fare da mediatrici culturali o sanitarie. Queste differenze dipendono anche dai luoghi di provenienza, quali Beni Mellal, Khouribga, Settat, Casablanca. Anche la frammentazione dei nuclei familiari, di parenti o di amici in un territorio molto ampio, tra il capoluogo, Perugia, e piccoli centri rurali nella sua periferia mette in evidenza la difficoltà di creare dei forti legami interni.

Donne di città, della campagne, arabe, berbere, laureate, analfabete, single, vedove, madri, figlie: interi universi femminili, estremamente diversi come sono quelli delle donne in Marocco, ognuna con le sue differenze, le aspettative e le paure che ogni migrante si porta dietro.

La società maghrebina è contrassegnata da regole, divieti, separazioni tra il maschile e il femminile. Logiche binarie attraversano i comportamenti sociali, tra *halal* (il lecito, il consentito, come il matrimonio o la carne macellata secondo i dettami islamici), e *haram* (ciò che è interdetto, vietato, come l'adulterio, l'omosessualità, la carne di maiale): il cibo, le relazioni sessuali, i rapporti interpersonali sono definiti da regole, a volte implicite, ma sentite come determinanti. Gli *hudùd*, i sacri confini stabiliti dal Corano sono confini territoriali come sociali; gli *hudùd* prescrivono e dividono il maschile dal femminile, il lecito e l'illecito, il puro e l'impuro. L'educazione coranica tende a far interiorizzare modelli culturali considerati fondamentali, specie nell'educazione femminile, così come il velo serve a separare, distinguere, definire.

Così scrive Fatima Mernissi in un suo celebre romanzo, ricordo della sua rigida educazione:

La mia maestra aveva una frusta lunga e minacciosa, ed io ero perfettamente d'accordo con lei su tutto: i confini, i cristiani, l'educazione. Essere musulmani e rispettare gli *hudùd* sono una cosa sola. E per un bambino, rispettare gli *hudùd* significa obbedire (...) Chiesi a mia cugina Malia, di due anni maggiore di me, se poteva mostrarmi il punto esatto dove si trovavano gli *hudùd*. Mi rispose che lei per certo sapeva una cosa sola: che tutto sarebbe filato liscio se avessi obbedito alla maestra. *Hudùd* era tutto quello che la maestra proibiva (...) Ma da allora, cercare i confini è diventata l'occupazione della mia vita. L'ansia mi divora ogni volta che non so individuare con esattezza la linea geometrica che determina la mia impotenza (Mernissi, 1996, 5).

Come cambia con l'emigrazione la percezione dei confini? Come i confini si spostano, si sommano, si confondono? Quali linee sghembe, quali curve, quali figure ridisegnano le marocchine nel loro percorso migratorio?

1. *Maternità e migrazione*

La maternità, nelle culture maghrebine, è il momento più importante della vita di una donna. Con il parto, secondo la religione islamica, vengono perdonati tutti i peccati alla donna, poiché mette al mondo un altro membro della *Umma*, la comunità dei fedeli nel dar-al islam. Le donne della famiglia (madri, zie, sorelle, cugine), si prodigano ad aiutare la puerpera nelle faccende di casa, mentre lei si occupa del neonato. Tale rete di sostegno, legata all'importanza del ruolo della madre nella cultura araba, è rafforzata dalle competenze che le donne, specie quelle delle campagne, hanno nei confronti della maternità e del *maternage*. Del resto, il sostegno prevede forme di reciprocità: chi oggi riceve solidarietà e aiuto, domani lo ricambierà per la parente o l'amica.

In Italia la rete di sostegno femminile, determinante nell'accogliere e sostenere puerpera e neonato, è molto debole. In primo luogo, la presenza di pochi parenti nella zona in cui si vive: anche se ci sono altre donne, queste sono occupate con il lavoro o la famiglia e non hanno tempo di aiutare la puerpera, un po' come accade per le italiane, anche loro sole di fronte all'evento nascita. Quand'anche siano presenti delle parenti, spesso sono le cognate (le mogli dei fratelli del marito) con le quali spesso si stabiliscono rapporti di rivalità più che solidarietà (chi ha partorito un maschio e chi una femmina, chi ha il marito che guadagna di più ecc.). Dunque, spesso le donne si trovano ad affrontare le problematiche connesse alla nascita di un figlio con il marito, che in ospedale deve tradurre ai medici ciò che chiede la moglie, creando situazioni complesse per fraintendimenti linguistici, a volte paradossali, anche perché gli uomini, in Marocco, non sono abituati ad occuparsi di tali questioni, che vengono delegate alle donne di famiglia.

Nonostante questo, e anche grazie alla presenza di mediatrici sanitarie arabe in grado di tradurre e di stare vicino alla donna, in genere le donne marocchine danno una valutazione positiva degli ospedali italiani, dell'assistenza che ricevono, anche se criticano l'eccessiva fretta con la quale vengono mandate a casa dopo due giorni.

Il ciclo gravidanza-parto-nascita, in quanto rito di passaggio, richiede l'attraversamento di una soglia difficile, che non è solo il parto fisico, ma l'acquisire competenze genitoriali, imparare a relazionarsi con il proprio piccolo, in una situazione di grande difficoltà della madre per via della migrazione e della solitudine. Le aspettative della famiglia nei confronti della donna perché sia una brava madre, che abbia latte, che sappia educare, devono fare i conti con le insicurezze che porta la migrazione, la solitudine, il non sapere bene come educare e cosa ci si aspetta da loro.

La migrazione comporta una serie di rotture nelle consuetudini di supporto e nei processi di costruzione dei significati propri della

tradizione di origine. Innanzitutto viene a mancare l'aiuto del gruppo, dell'appoggio familiare, sociale e culturale, cui si aggiunge l'impossibilità di dare un senso culturalmente accettabile a problemi quali la tristezza della madre, il sentimento d'incapacità, le disarmonie nelle interazioni tra madre e neonato... Le donne sono messe di fronte a modalità dell'approccio medico completamente diverse dai dispositivi di protezione tradizionali (Moro, 2005, 105).

Una volta arrivate a casa con il neonato, le donne devono cercare di far tesoro, se hanno appreso queste competenze, di quello che hanno imparato dalle loro madri, con le quali rimangono in contatto telefonico per i problemi del piccolo. Ci si affida al pediatra solo nelle malattie, quando si pensa di non trovare soluzioni, o, in altri casi, si ricorre al Pronto Soccorso per avere dall'ospedale una risposta immediata alle proprie richieste.

Il rapporto con le giovani madri immigrate è spesso filtrato dal loro bisogno di sostegno, di ascolto: la delega agli specialisti, già ampiamente presente tra le madri italiane, che chiedono aiuto al pediatra continuamente, si allarga a molte immigrate.

Avendo stabilito con alcune di loro un rapporto più intimo, mi pare che una delle difficoltà, per le donne, sta nel prendere coscienza del bagaglio culturale, del sapere relativo alla maternità, che si portano dietro, attraverso le esperienze delle sorelle, delle cugine o delle madri. La relazione madre-figlio è vissuta dalle donne come qualcosa di naturale, non è percepita cioè come un dato storicamente e culturalmente determinato. L'incontro con le istituzioni sanitarie occidentali le fa sentire inadeguate, diverse, premoderne, mentre l'accettazione dei modelli italiani agisce da potente canale per assumere forme di mimetismo culturale. La presa di coscienza che quello che è stato loro trasmesso dalle loro madri, pur se un sapere che appare frammentario, emerge solo nel confronto con le donne occidentali. La mia frequentazione con le donne marocchine, il confrontare con loro varie forme di *maternage*, ha fatto sì che guardassero con altri occhi le loro pratiche quotidiane e riuscissero ad apprezzarle. La consapevolezza del valore della propria identità trovava una via nello scambio dei saperi, di tecniche, nel prendere atto della stessa identità di genere, del valore sociale della maternità.

Questo processo, necessario e non scontato, di riconsiderazione della propria identità, di consapevolezza delle proprie competenze, ha trovato un passaggio attraverso l'attenzione ai gesti, alle mani, alle tecniche corporee. Lì dove la distanza linguistica crea difficoltà di comprensione, il linguaggio del corpo, delle mani, dello sguardo ha reso possibile una comunicazione tra pratiche, perché riconosciute come saperi. È soprattutto attraverso i gesti che si apprendono le tecniche corporee, è un *saper fare* più che un *saper parlare*, è qualcosa che s'insegna meglio con gli occhi e le mani che non con le teorie. Sono quei *saperi femminili* appresi attraverso l'esperienza di generazioni,

esperienza *all'ascolto dei bisogni* del neonato e della puerpera, *consapevolezza di possibili percorsi* di sostegno, di cura, *accettazione del cambiamento* profondo dell'identità femminile.

Nelle cure materne, del resto, sono individuabili molti ambiti: *aspetti cognitivi* (lingua, religione, alimentazione), *aspetti relazionali-comunicativi* (linguaggio verbale e non verbale, massaggi, allattamento, baby-carring), *aspetti simbolici* (ruoli familiari, riti di protezione e di aggregazione, la stessa relazione madre-bambino). Ne sono parte centrale le tecniche corporee, effettuate sul corpo della madre (allattamento, baby-carring) o sul corpo del bambino (massaggio, addormentamento, svezzamento).

Le competenze etnofarmacologiche delle madri marocchine, le loro modalità di vivere la maternità, di proteggere i loro piccoli attraverso le conoscenze della farmacopea popolare e le pratiche simboliche per la protezione dal male, vede più di un confronto con la medicina tradizionale italiana.

Quando mi riferisco alla cultura popolare marocchina, intendo quell'insieme di sistemi simbolici che nascono dall'intreccio tra l'islam degli *ulema* e le tradizioni locali, anche di origine berbera, come della presenza del sufismo popolare, delle confraternite e della nozione di santità, come già sottolineato da Benkheira (1996, 18)⁴.

Gli esempi di confronto possono essere diversi. Uno di questi è anche la scelta di seguire più itinerari terapeutici, scegliendo tra alcune pratiche tradizionali, la medicina domestica appresa dalle proprie madri o nonne, i percorsi sanitari ufficiali, le regole dell'islam. Le madri, attraverso il ricorso a pediatri, *imam*, *fqih* (guaritori coranici), farmacopea tradizionale, possono percorrere strade parallele, a seconda dei momenti e delle situazioni. Le forme di protezione dal malocchio, verso la puerpera e il bambino, sono di varia natura e si estendono alle pratiche per migliorare la montata latte, attraverso specifici alimenti, ma anche attraverso la preghiera, l'affidamento ad alcuni marabutti o *Sidi*. Tra gli *amuleti* (*hijab*) diffusi, ricordo la *mano di Fatima*, portato al collo o sul braccialetto dei piccoli, o una piccola targhetta d'oro appesa al collo con su scritto il versetto della *sura del trono* (Corano, II, 255) che parla della potenza di Dio contro il male.

O ancora potrei citare alcune pratiche corporee, come il massaggio infantile, fatto con l'olio d'oliva, che prevede attenzioni ad alcune parti del corpo,

⁴ Rimando ad altri saggi in cui ho trattato ampiamente le tematiche della medicina tradizionale marocchina in relazione alle cure materne; si veda F. Giacalone, *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Perugia, Gramma, 2007; F. Giacalone, *Les savoirs du corps entre islam et services. La vie quotidienne des mères maghrébines*, pp. 217-262, in: G. Favaro-S. Mantovani-T. Musatti, (a cura di), *Une crèche pour apprendre à vivre ensemble*, Ramonville Saint-Agne, Eres, 2008.

come gambe e braccia, che vanno distese, allungate, con movimenti precisi e regolari.

Ciò che più avvicina le pratiche demoiatriche italiane alla cultura marocchina è l'ambito del sufismo popolare, attraverso le pratiche connesse ai marabutti. Se in Italia esistono *santuari del latte* o *della maternità*, dove viene venerata la Madonna per la sua protezione sulle madri, sulle puerpere, dove si va a pregare Maria o S. Anna per avere figli o per avere latte (penso alla Madonna del Parto, dipinta da Piero della Francesca, a piccoli santuari del latte in varie zone dell'Umbria), in Marocco si va, ad esempio, al santuario di Moulay Bouchaïb, al quale si portano come dono votivo candele e stoffe, per chiedere di generare figli maschi.

Le pratiche simboliche, connesse ai riti magici di protezione contro il malocchio e le forze negative, trovano corrispondenze in forme di amuleti, di corni, di pesci e quanto altro venga considerato potente a protezione del nuovo nato o della neomamma.

Certamente la solitudine che accompagna le madri nei processi migratori, non aiuta le donne nel difficile compito dell'educazione; anzi amplifica il senso d'insicurezza rispetto ad un contesto, come quello italiano, che richiede una gestione della nascita all'interno della famiglia nucleare, senza il supporto di altre donne, senza il poter chiedere consigli e avere risorse a cui poter attingere. Questo stato di cose acuisce sicuramente il senso di insicurezza, aumenta le paure del nuovo, producendo meccanismi di difesa di tipo magico e apotropico che trovano espressione nei piccoli gesti quotidiani contro i *jnun* (i geni responsabili della possessione e delle malattie), attraverso la recitazione di versetti coranici (CXIII, CXIV), mettendo al collo una placca d'oro con su incisa la *sura del trono* (II, 256), o praticando fumigazioni contro il malocchio.

In Italia, alla luce dell'esperienza delle madri maghrebine, si riproduce quel conflitto tra modernità/cultura tradizionale, già avvenuto decenni fa nelle nostre campagne, quando la medicina ufficiale repressi i saperi tradizionali, e si pose in atto il conflitto con la cultura cattolica dotta, che ha ostacolato il culto popolare dei santi e i riti femminili praticati nei santuari mariani terapeutici. Anche all'interno dell'islam, oggi i fondamentalisti si battono contro le pratiche popolari, considerate legate alla cultura orale e non ai dettami del testo sacro e della scrittura: la battaglia per il ripristino di un islam ortodosso passa reprimendo le forme dell'islam popolare praticato dalle donne.

In Italia così le donne immigrate devono contrastare, contemporaneamente, la rigidità dell'islam fondamentalista che nega valore alle pratiche dell'islam popolare, ma devono anche tacere nei confronti dei medici italiani, poco attenti alle emozioni e alle ritualità connesse alla nascita come alle pratiche simboliche, in nome di un sapere scientifico a-ritualistico e neutrale.

Lo scetticismo di alcune operatrici italiane, espresso molto garbatamente quando si parlava di terapie "simboliche", riflette la nostra

difficoltà a pensare che un intervento al di fuori del corpo possa avere un'influenza sul corpo (...) La medicina occidentale, contrapponendo il corpo alla mente, sottovaluta non solo l'influenza delle emozioni e del pensiero sul fisico, ma anche il ruolo del simbolismo nel dotare di un ordine e di un senso la vita conscia ed inconscia degli esseri umani (Maher, 1997, 196).

Il bisogno di esprimersi, di confrontarsi rispetto alle pratiche di *maternage*, la necessità di trovare forme di rassicurazione nella comune matrice islamico-araba, le conflittualità emerse su vari piani, hanno consentito di riflettere su alcune strategie relazionali, di carattere informale, che le donne mettono in campo per ritrovare forme di accoglienza.

2. Reti di relazioni informali

2.1. La festa del settimo giorno

L'islam definisce alcuni cerimoniali e riti di passaggio per i nuovi nati. Il primo atto di *inculturazione religiosa* consiste nel pronunciare, nell'orecchio destro del neonato, l'*adhan*, l'invito alla preghiera, da parte di un uomo che sia purificato per la preghiera. Questo gesto attribuisce un evidente valore al respiro, inteso come *soffio vitale*, che serve a *insufflare* nel piccolo la parola di Dio, e dunque farlo entrare nella *umma* musulmana. Questo cerimoniale è connesso al valore attribuito alla parola nell'islam, religione aniconica, per la quale Dio si è manifestato agli uomini attraverso il libro sacro, considerato parola di Dio (*kalam Allah*): del resto Corano viene dal verbo *qarana*, che significa recitare al alta voce.

I due riti di passaggio infantili sono la festa del settimo giorno (*sbūa*), e quella del taglio dei capelli (*aqīqa*), compiuto ad un mese dalla nascita, nella quale vengono tagliati i capelli del neonato (solo ai maschi) e pesati: l'oro corrispondente viene donato; infine, solo per i maschi, la circoncisione (*khitan*).

I riti connessi alla nascita servono a definire il concetto stesso di famiglia, poiché una coppia senza figli è una famiglia a metà. Attraverso la nascita di un figlio, viene compiuto un vero e proprio *atto fondativo* nella società d'accoglienza, poiché la coppia cambia le prospettive del processo migratorio. In primo luogo, perché deve confrontarsi con le istituzioni sanitarie, (medici, ginecologi, ospedale, pediatri), con le scuole dell'infanzia (asili, scuole materne), con le Amministrazioni locali (Comune, *circoscrizioni*) per la richiesta di sostegno economico.

Inoltre la nascita di un bimbo comporta nuove responsabilità, e diventa importante cercare di porre in atto possibili strategie di relazioni di sostegno alla donna, tra familiari, parenti, amici; costringe a mettere in atto la ricerca

di reti private e pubbliche, affettive e logistiche. La festa del settimo giorno diventa così un momento d'incontro, di presentazione del nuovo nato, di affermazione anche delle proprie disponibilità economiche, di fondazione del gruppo migrante.

Sono eventi nei quali il bisogno di affermazione della propria identità culturale e religiosa si fa più forte, si saldano legami tra famiglie, in quella sorta di *statu nascendi* tipica della *communitas* (Turner, 1972).

Nei riti della nascita si realizza una sorta di doppia liminalità: c'è la soglia relativa alla nascita che corrisponde ad un percorso di margine e di riaggregazione, ma c'è anche la liminalità del gruppo, che, in quanto immigrato, è sospeso tra due dimensioni e cerca forme di autodefinizione nel suo farsi *communitas* spontanea. Il *tempo del rito* è anche un tempo nel quale si fonda la *nuova comunità*, con le sue speranze, le attese di un tempo altro proprio attraverso le nuove generazioni, e attraverso quell'evento misura la distanza da ciò che si è lasciato e attende ciò che vuole o può diventare.

Al tempo stesso il carattere obbligante del rito, che richiede passaggi e modalità, si scontra con la nuova realtà (l'occidente e non il *dar al-islam*, la realtà cattolica, la mancanza di parenti e vicini) e deve dunque proporsi in una modalità ibridata, che tiene conto del contesto nel quale si svolge la festa, che non è arabo e non è musulmano. Così il rito va reinterpretato alla luce della liminalità nella quale si compie: il nome ad un bambino che entra nella *Umma* musulmana, in un contesto europeo dove norme e pratiche religiose devono fare i conti con un contesto cattolico. È la prima strada verso il *metisage*.

Nei riti esistono comportamenti e linguaggi codificati, poiché sono eventi nei quali si confermano le regole: il rito definisce ruoli e identità, secondo schemi definiti, che corrispondono a meccanismi di potere e a controlli dei rischi connessi al passaggio. Nei riti della nascita, specie nei contesti migratori, il liminale, pur nei suoi aspetti regolamentati, diventa anche luogo d'ibridazione (uomini e donne, italiani e marocchini, islamici e cattolici) dove si producono nuove metafore, nuove dinamiche relazionali.

La festa del settimo giorno, per i marocchini immigrati, rappresenta spesso l'occasione per invitare parenti e amici, che abitano in altre città, che non si ha occasione d'incontrare se non nelle grandi occasioni. La festa in realtà non viene effettuata a una settimana dalla nascita, ma anche dopo alcuni mesi, quando cioè è possibile, anche dal punto di vista economico, invitare gli amici. Chi può, affitta un locale, dove accogliere anche da cinquanta a cento persone, si chiama un gruppo musicale per poter ballare, si cucinano agnelli e cibi tradizionali (dolcetti con sesamo o mandorle), si fa il rito del té alla menta che accompagna la cena e il ballo⁵. Per l'occasione, alcuni vestono

⁵ L'altra festa significativa per le relazioni familiari e sociali che vengono poste in

gli abiti tradizionali (*jallàbya*), altri quelli occidentali. Le donne li cambiano durante la serata (fino a tre volte), come avviene anche durante i matrimoni. Gli adolescenti vestono rigorosamente con jeans e felpe all'occidentale, come i loro coetanei italiani, ma questo non impedisce loro di ballare in maniera tradizionale. È un noi identitario misto, dove si cerca di ricomporre una nuova identità migrante, perché "la comunità è là dove si fa evento la comunità" (Turner, 1972, 143).

Uno spazio importante, nel corso della festa, viene riservato ai decori di *henna* sulle mani, che richiedono tempo e abilità: non solo le donne adulte si fanno i tatuaggi, ma anche alcune giovani, quelle che quotidianamente vestono da occidentali: è il segno di un'appartenenza e del piacere estetico. I tatuaggi con l'henna coinvolgono donne di diverse generazioni, anche chi è cresciuto in Italia e considera tale pratica qualcosa di desueto, di popolare. Lo stare insieme tra donne crea quel clima d'intimità e del *fare la festa* che fa sì che le più giovani siano quelle che diventano protagoniste, artefici della preparazione dei disegni. L'uso dell'henna perde così in parte il suo carattere rituale per diventare cifra di una differenza etnica quasi esibita, una sorta di significante della relazione tra donne. Sta ad indicare quel legame, di tipo simbolico, con la cultura di provenienza, necessario per le proprie strategie identitarie; la migrazione, infatti, comporta cambiamenti significati dell'identità e dei valori. Per questo diventa necessario, nei processi migratori, attribuire significati a gesti e cerimoniali che marcano la *funzione simbolica*, più che *normativa* della cultura. La dimensione culturale, nei processi d'ibridazione, tende a bilanciare, ridisegnare, gli aspetti *pragmatici* (la necessità di adeguarsi alla cultura del paese di accoglienza) da quelli *ontologici* (sentiti irrinunciabili), quale strada dell'integrazione. È in base a questo approccio teorico che può essere letta e compresa la funzione simbolica della cultura, all'interno dei conflitti cognitivi e comportamentali delle strategie identitarie dei migranti (Camilleri, 1990).

2.2. Lo scambio dei vassoi e delle pentole

Per le donne più grandi, spesso isolate a casa per motivi linguistici (molte non lavorano e non parlano italiano) queste feste consentono di attivare quella

atto è la festa di Abramo, l'*Aid al-Kabir* (o *Ayd al-Adha*). Per analisi su questa festa si veda Z. Franceschi, *Legami familiari nell'esperienza festiva delle donne immigrate nordafricane*, pp. 167-192, in: A. Destro, *La famiglia islamica*, Bologna, Patron, 1998; A. Fantauzzi, "È ancora festa?" *L'Ayd al-Kabir (festa del sacrificio) dal Marocco a Torino e... ritorno*, pp. 219-231, in: P. Lucà Trombetta-S. Scotti, *L'albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*, Firenze, University Press, 2007.

rete informale che aiuta a sopportare l'isolamento nella migrazione.

La rete di relazione tra donne è particolarmente rilevante nella preparazione stessa delle feste: l'organizzazione dei cibi, il prestito di pentole, vassoi, bicchieri da tè e teiere vede impegnate diverse donne, allo scopo di rendere possibile la festa. Il giro di telefonate e il passaggio di mani di bicchieri e vassoi (ogni famiglia non ne ha mai a sufficienza per tante persone) ma anche di vestiti, richiede una scelta e una selezione degli stessi invitati, con l'esclusione dei parenti o amici con cui si è litigato, o, al contrario, con i quali superare incomprensioni e conflitti per organizzare l'evento. Mi è capitato di collaborare con la mia auto, per il trasporto di questa sorta di catering femminile, che era spesso occasione di parlare dell'una o dell'altra dalla quale si prendeva in prestito un vassoio per dolci; pettegolezzo, solidarietà e forme di rivalità femminile si mescolavano in questi trasporti fatti di odori, chiacchiere, scambi di vestiti, ricerca di spezie o di menta. Il prestito e lo scambio di oggetti relativi alla cucina, e anche l'atto del cucinare insieme, mette in atto una sorta di *reciprocità* tra donne, per le quali l'atto del prestare oggi presuppone la restituzione, non solo dell'oggetto in sé, ma del prestito di altri manufatti, qualora fosse necessario. Tale sorta di dare-ricevere-restituire assomiglia alle pratiche tra parenti, o tra vicine di casa, frequenti in Marocco, e che nell'immigrazione trova nuove modalità di scambio, poiché nell'atto dello scambiare si fa una scelta delle persone che si desidera frequentare o invitare, escludendone automaticamente tutte le altre che non sono gradite. La rete di relazione tra donne che si viene a costituire è una rete di tipo informale, legata alla gestione del festivo, ma che fa stabilire relazioni più durature.

Queste feste contribuiscono a creare una rete di relazione tra donne, altrimenti molto difficile. Una parte infatti delle immigrate marocchine non lavora, spesso non parla italiano, alcune sono analfabete, diverse vivono in zone rurali e in case isolate, con difficili relazioni esterne. Penso ad Aicha, che vive con due figlie in una casa di campagna, mentre il marito lavora in fabbrica e lei non può neanche usare il cellulare per telefonare perché lì dove abita non c'è segnale. Cerca compagnia come può, tra vicine italiane che non la capiscono e le cognate, le mogli dei fratelli del marito, che la rimproverano di non aver partorito maschi.

2.3. Cerchi, ellissi e linee rette

Fortunatamente ci sono donne che vivono in zone urbane, nelle periferie o in città, in condizioni di maggiore, anche se relativa, autonomia. Sono donne che vanno al mercato del sabato, che conoscono alcuni servizi, che mantengono una relazione con altre connazionali attraverso incontri periodici accompagnati da tè alla menta e dolci al miele. Buone madri di famiglia secondo i principi islamici, che vivono prevalentemente in casa, casa che diventa

centro di riunioni, di festa, secondo le regole dell'accoglienza marocchina. Pur vivendo ai margini della società italiana, riescono a gestire reti di relazioni, attraverso i figli, i nipoti, quali custodi dell'educazione. Mi viene in mente Lacbira, sposata a quindici anni, che vive in un piccolo centro dell'Umbria con il marito e i suoi otto figli. La sua casa è un porto di mare, tutti escono per lavorare o studiare e lei rimane lì, a preparare il couscous o il tè alla menta. Lei è la solidità della famiglia, la certezza di un punto fermo nel mare dell'emigrazione, è il centro dell'orientamento, è il *taqlid*, la tradizione. I suoi confini sono la casa e la famiglia, padrona dei gesti antichi e rassicuranti delle madri mediterranee.

Se penso a lei vedo un *cerchio*: calme posture nel muoversi, circolarità nei gesti per preparare il pane o i *tajin*, un *cerchio* come il tavolo dove si mangia davanti ai divani, come il suo ventre fertile centro del mondo. Così le donne adulte occupano parte del loro tempo libero scambiandosi visite, di cerchio in cerchio, componendo *ellissi* dove i punti d'incontro, tra i diversi cerchi, sono le feste del settimo giorno, le feste di compleanno, l'*aïd al-Kabir*, le visite reciproche: ellissi che ogni volta ripropongono la centralità della casa e della cucina e dell'educazione dei figli.

Le ellissi che compongono a volte sono molto ampie, perché le reti di relazioni coinvolgono donne di altri centri urbani, ma rimangono comunque linee chiuse, che non si aprono all'esterno, alle donne italiane, alla realtà che le circonda.

Sono le più giovani, le figlie che studiano o che lavorano, queste cambiano la loro prospettiva nei confronti della migrazione, proiettandosi all'esterno, conoscendo e studiando la cultura italiana, ma sotto il controllo paterno che vigila sulle loro amicizie e sul controllo del tempo libero.

Infine ci sono le intellettuali, quelle che lavorano nei tribunali o nelle scuole, senza uomini che le proteggano. Sono donne che cercano una strada personale di integrazione, spesso scegliendo di non appartenere in *toto* a nessun luogo, considerate diverse dai loro connazionali e troppo libere per decidere di sposarle: sono l'*asria*, la modernità. Diverse di loro rimangono single per scelta, per non dover sottostare alle regole sociali e agli obblighi familiari che porta il matrimonio. Sono *linee rette* che partono da un punto e del quale non si vede l'arrivo, poiché persone in cerca di una nuova identità. Spezzare il cerchio significa uscire dai confini, dagli *hudùd*, per cercare nuove traiettorie dentro le città italiane, percepite come il luogo della scelta, della scoperta della loro soggettività.

Sono loro che costruiscono spazi interculturali: sono le mediatrici culturali, le mediatrici sanitarie, le interpreti dei tribunali, le docenti dei corsi di lingua araba, le insegnanti di danza del ventre, le badanti degli anziani, che interagiscono ogni giorno con la società italiana.

2.4. Onore, vergogna e pettegolezzo

I momenti aggregativi sono anche luoghi nei quali si misura l'onorabilità delle donne; quelle che sembrano non rispondere ai principi della morale islamica diventano spesso, più o meno inconsapevolmente, oggetto di pettegolezzo e di forme di esclusione. Proprio la presenza di più nuclei familiari, di parenti e amici fa sì che le forme di controllo sociale siano maggiori nei confronti delle donne. La presenza di mogli, cognate, figlie, sorelle, nipoti e cugine ripristina anche quelle regole non scritte, ma agite attraverso le "parole che corrono" dall'una all'altra. La rispettabilità delle figlie, l'onorabilità delle mogli o delle sorelle è argomento trasversale ai gruppi, ma delle quali le donne fanno da tramite attraverso il pettegolezzo.

In particolare le donne single, le vedove, le divorziate sono quelle maggiormente oggetto di controllo, e si discute sull'opportunità d'invitarle o di frequentarle.

Penso a Fatima, arrivata in Italia a 24 anni con un matrimonio combinato con un italiano di 75 anni. Resasi conto che il matrimonio non era solo un mezzo per arrivare in Italia, ma una realtà quotidiana, si è ritrovata prigioniera di un vecchio che la trattava come una serva e pretendeva l'obbligo dei doveri coniugali. Fatima è scappata e ritornata tre volte, fino a che se ne è andata con l'intervento dei carabinieri. Ospite di un'amica, si è poi fidanzata con un connazionale. Separata e non ancora divorziata conviveva: il pettegolezzo, circolante nel gruppo e sempre più pressante sulla coppia, ha fatto sì che il fratello maggiore del giovane, regolarmente coniugato e garante dell'onore familiare, cercasse d'impedire ad ogni costo la relazione del fratello minore con una donna disonorata. Per sfuggire alle pressioni del gruppo, sono andati a vivere in un'altra regione dove poi si sono sposati.

È noto quanto l'onore maschile sia attivo, mentre quello femminile sia passivo, e come, in questo caso, la presenza dei parenti eserciti un controllo attivo sulle donne del proprio gruppo. Sono infatti gli uomini che devono *vendicare* l'onore del *lignaggio* offeso da comportamenti considerati sconvenienti, poiché la donna disonora l'intera famiglia. Come ricorda Ghita El Khayat:

les hommes arabes s'octroient un honneur actif et masculin tandis que les femmes n'ont d'honneur que passif. Si elle venaient à la perdre, alors qu'elles ne peuvent que le garder ce sera à l'homme de le venger puisque, lui en a la charge active (El Khayat, 1988, 6).

Nel caso di Fatima, l'onore viene chiesto dagli agnati del fidanzato, che vedono disonorato il proprio lignaggio dalla sua presenza; anche perché non sono presenti parenti agnati della donna.

L'onore costituisce parte del capitale simbolico del patrimonio

collettivo del gruppo agnatico, che ne determina, insieme al buon nome, anche il successo nelle strategie politiche ed economiche più generali (...) La sua perdita o riduzione è strettamente legata al comportamento delle donne del gruppo (principalmente nell'ambito sessuale), fattore che rende apprezzabile il matrimonio nella più stretta parentela agnatica (Casciarri, 1999, 125).

La *horma* (rispettabilità della donna) è soprattutto legata ai comportamenti pubblici, visibili, nei confronti delle persone con cui si hanno relazioni regolari, più che essere legati alla coscienza morale di un individuo, come ricorda Crapanzano (1995, 107): è dunque un fatto sociale, e dunque oggetto di critica pubblica. È evidente che l'onore è considerato maggiormente in pericolo nei luoghi d'emigrazione, dove i musulmani sono minoranza e i giovani vivono in luoghi misti (scuola, università, ambienti di lavoro); in tali contesti i genitori sono costretti ad esercitare uno stretto controllo sulle loro figlie perché queste non trasgrediscano le regole dell'educazione islamica. Sulle donne si riversa così l'onore della famiglia: sulle madri, in quanto responsabili dell'educazione delle figlie, sulle figlie, come custodi della loro verginità fino al matrimonio. In tale ottica il matrimonio si può fare solo con un uomo musulmano, secondo le regole coraniche, che vietano le nozze di una musulmana con un cristiano, se non si è convertito all'islam. Non è certo facile, per le giovani nate o cresciute in Italia, comprendere la rigidità dell'educazione loro impartita (a differenza dei fratelli, liberi di avere esperienze) e conquistare spazi di autonomia in un paese, come l'Italia, dove fino agli anni sessanta era ancora praticato il *delitto d'onore*⁶.

Così il pettegolezzo svolge diverse funzioni: è una sorta di controllo reciproco tra le famiglie, o delle famiglie nei confronti delle single o delle divorziate, viste come un pericolo per la stabilità delle coppie, in quanto potenziali concorrenti. È anche espressione delle rivalità che accompagnano un gruppo immigrato che

⁶ In questa ottica può trovare spiegazione la triste fine di Sanaa, diciottenne marocchina, sgozzata dal padre (settembre 2009) perché aveva una relazione con un uomo italiano: la giovane aveva perciò disonorato la famiglia, avendo una relazione sessuale fuori dal matrimonio e con un cristiano. La "componente culturale" non deve modificare il nostro giudizio sul gesto terribile del padre, né giustificare tale atto, ma diventa una conferma del difficile processo d'integrazione di alcune famiglie marocchine, disorientate di fronte alla libertà femminile. Sul concetto di onore nelle culture magrebine, si veda: J. Pitt Rivers, *The fate of Shechem or the politics of sex. Essays on the anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, University Press, 1977; S. Tersigli, "Honneur maghrébin", *différence culturelle et intégration*, «Confluences Méditerranée», n. 39, 2001, pp. 55-66; I. Taboa Leonetti, *Les femme et l'Islam. Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan, 2004; A. Bouhdiba, *La sessualità nell'Islam*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

è numeroso ma che ha scarse prospettive d'inserimento in lavori qualificati e ben remunerati. In questa continua competizione sembra che lo spazio conquistato da alcuni sia tolto agli altri e perciò il controllo sulle donne diventa più pressante. Così si esprime Rachida: «In Marocco trovi un'amica. Ti senti male, l'altra sente male, l'altra parla qualcosa, chiudi la bocca. Qui mai. Se sono tre, una va via, si parla male dell'altra. Così si rimane soli».

La difficoltà nel creare relazioni forti e durature fa sì che il pettegolezzo inneschi un sistema di reti di relazioni informali all'interno del gruppo: le dicerie servono ad affermare, ridefinire o sottolineare le norme sociali della nuova comunità. Il pettegolezzo cioè presuppone un canale interno di comunicazione che serve a delineare le regole morali, l'uso o meno del velo, l'educazione dei figli, la libertà delle adolescenti: è al tempo stesso il bisogno di stabilità ma anche l'espressione del cambiamento.

In una dimensione d'instabilità sociale e di acculturazione quale quella di un gruppo immigrato, il pettegolezzo può creare una separazione interna tra i membri, in particolare tra coloro che cercano di sottrarsi a regole sentite non più adeguate al nuovo contesto, portandole fuori dalla comunità.

3. L'*hijab*

Onore/pettegolezzo/forme di autocolpevolizzazione. Una delle conseguenze dei comportamenti femminili, a tal proposito, è l'uso dell'*hijab*, mai portato in Marocco e usato come espressione di una scelta di vita, di una nuova condizione esistenziale. Tra le donne che conosco, ho visto modi diversi di assegnare valore al modo di vestirsi e di coprirsi.

C'è chi decide di metterlo dopo il fallimento, in termini di successo, del progetto migratorio e come ritorno alla religione.

Yamina, dopo una vedovanza, un divorzio e una nuova relazione nella quale ha subito violenze, sceglie di stare sola con suo figlio e di portare l'*hijab* come segno del suo cambiamento esistenziale, alla ricerca di un nuovo rispetto per sé e una diversa considerazione anche da parte degli altri, dopo essere stata oggetto di molte critiche e di violenze domestiche.

Selma, laureata in lingue, ha lasciato la professione d'insegnante in Marocco per seguire il marito e si è adattata in Italia a fare la colf per vivere. Ha dovuto far crescere la figlia da una sorella in Francia per non poterla seguire in Italia, dati i suoi impegni di lavoro e da anni la vede saltuariamente. Da alcuni mesi, dopo aver scoperto che il marito la tradisce, pensa di essere lei la responsabile di quanto le accade, di non essere una buona musulmana e promette ad Allah di mettere il velo, cosa che puntualmente fa, non dicendolo né alla madre né alle sorelle, che disapprovano la sua decisione. Quando ha deciso di portarlo (il che comporta un diverso stile di vita), la madre l'ha rimproverata dicendole: «perché lo metti? non hai fatto niente di cui farti perdonare».

re». Come dire che il velo è una sorta di punizione o di autopunizione. Adesso lo porta regolarmente ma evita d'incontrare le sue amiche laureate, poiché è sicura delle loro critiche. Così Selma, che anni fa si vestiva e si muoveva come una francese, oggi porta un abbigliamento conforme alle sue scelte ed evita le spiagge e le palestre perché il suo corpo è ormai invisibile.

L'autocolpevolizzazione che permea questi gesti ci dice quanto il giudizio di sé stessi pesi, quanto quello degli altri, nel ripensare la propria vita, i percorsi esistenziali e migratori. Affidarsi a Dio, alla religione, seguire le regole e gli *hudud* significa poter meritare qualcosa di più, mantenere le promesse a Dio, sottomettersi alla sua volontà.

Si tratta di una crescente fetta di musulmani e musulmane che "riscoprono" la fede come guida morale e spirituale della propria esistenza soggettiva e collettiva (...) Si tratta di soggettività islamiche che si muovono al di fuori dell'ottica dell'emancipazione liberale o della trasformazione sociale e che rivendicano la possibilità di essere non "libere" nel classico senso liberale del termine, quanto piuttosto, se si permette il gioco di parole, "libere di non essere libere (Salih, 2002; Salih, 2008, 120-121).

Erigere delle barriere, dei divieti al corpo corrisponde ad erigerle nelle relazioni con gli altri, alla necessità del rispetto delle regole e dei confini.

La donna, che può esporre l'uomo al disonore, è anche colei che può ricondurre alle regole, ponendosi in prima persona dentro il rispetto dei limiti. Come sottolinea Benkheira:

On vient de souligner, l'importance du visage vient de ce qu'il représente l'honneur de la femme, et, de là, de sa famille, celle de son père comme celle de son époux. Ainsi, l'honneur de la femme n'est que mediateur: il est chargé de symboliser l'honneur du lignage. C'est pour cela que le visage de la femme représente la valeur à l'état pur (...) La notion de l'honneur n'est de ce point de vue que la traduction sociale de la culpabilité inconsciente qui se manifeste à l'endroit de la sexualité. Elle est l'expression consciente et valorisée, au même titre d'ailleurs que les notions de pureté ou de chasteté (Benkheira, 1996, 30).

C'è chi lo usa come dimensione identitaria, in contrapposizione alle donne italiane (come le giovani del GMI, di cui parlo nel successivo paragrafo), chi come un ritorno potente alla religione, alle sue regole, ai suoi *hudud*.

Sempre più frequentemente le scuole e le strade italiane si popolano di ragazze velate, che vanno in moschea, che seguono i pilastri dell'islam, che rivendicano la loro diversità dalle ragazze cristiane. *Per me l'hijab è una ban-*

diera! mi diceva orgogliosamente Asmaa, giovane studentessa universitaria, confermandomi che il velo, per lei, è una forma di distinzione, con la chiara consapevolezza di essere diversa dalle donne che si mostrano in pubblico. Lei studia, fa attività politica, ha un fidanzato, ma vuole sentirsi libera di muoversi in pubblico senza sentire su di sé gli occhi e i commenti degli uomini, rivendicando orgogliosamente la sua appartenenza religiosa.

Nelle città marocchine il velo è sempre più presente nell'abbigliamento femminile. In particolare nelle università, dove la presenza di ragazze è molto rilevante (segno di un accresciuto bisogno di formazione da parte delle donne), l'*hijab* è portato dalla maggioranza delle studentesse, sia nelle facoltà scientifiche che in quelle umanistiche. Segno evidente della necessità, per le giovani, di avere un abbigliamento conforme all'islam per poter accedere ai luoghi misti, dove sono presenti dinamiche promiscue. Il velo diventa un pass-partout per uscire, per studiare, per vivere una vita sociale: la sua diffusa presenza, aumentata negli ultimi anni, è certamente legata anche alla maggiore pressione da parte degli integralisti. Leila Hessini sostiene che oggi le donne in Marocco portano il velo come una *forza liberatoria*, poiché attraverso il suo uso hanno maggiore accesso agli spazi pubblici e maggiore libertà di movimento, pur accettando quello che da sempre è considerato un simbolo di oppressione e di separazione (Hessini, 1994, 54-55)⁷.

Inutile negare che oggi, in Europa⁸ e in Italia, la questione del velo ha as-

⁷ In realtà il velo non è sempre sintomo di vita morigerata. Nella realtà delle città marocchine le ragazze sono abbastanza libere, frequentano spazi misti ed hanno relazioni, affettive e sessuali, con i loro coetanei. A volte il velo serve a poter aver accesso a spazi pubblici, ma non è automaticamente legato a stili di vita coerenti con l'islam. Sulla condizione femminile in Marocco si veda: G. El Khayat, *Le monde arabe au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1988; H. Alami M'chici, *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*, Paris, L'Harmattan, 2002; Cered, *Femmes et conditions féminine au Maroc*, Rabat, Direction de la Statistique, 1989; A. Belarbi, *Le salaire de madame*, Casablanca, Le Fennec, 2001; N. Zirari, *La condizione delle donne in Marocco. Una lotta infinita*, pp. 63-70, in: A. Lamchichi (a cura di), *Il Marocco oggi. Monarchia, islam e condizione femminile*, Torino, Harmattan 2001; L. Hessini, *Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity*, in: F.M. Göçek-S. Balaghi (a cura di), *Reconstructing Gender in the Middle East: tradition, Identity, Power*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 40-57.

⁸ Basti pensare alla legge francese (coerente con un modello laico di società) che vieta l'uso del velo o del *niqab* nelle scuole o al più recente dibattito sul "burkini", una tuta in nylon, accompagnata dal velo, che consente alle donne osservanti di praticare il nuoto in luoghi misti. Quest'estate si sono moltiplicate le ordinanze comunali che vietano l'uso del burkini sulle spiagge e piscine, specie nei comuni leghisti, e il Comune di Sassuolo (Modena) ha avviato un censimento delle donne che indossano il burqa. Sul dibattito francese ed europeo si veda: F. Gaspard-F. Khosrokhavar, *Le foulard et*

sunto toni sempre più accesi, nel dibattito politico e culturale che accompagna le dinamiche relative all'integrazione dei musulmani, che spesso ruota intorno alla questione femminile e alla rappresentazione del corpo: paradossalmente, più le donne sono coperte più diventano visibili e creano scandalo, perché il velo è considerato simbolo dell'oppressione femminile.

Indossare il velo in un paese non musulmano, significa ribadire un'identità religiosa, ma al tempo stesso erigere tra se e gli altri un confine, una separazione non valicabile per gli uomini e di rispetto reciproco tra donne. Significa ritagliarsi uno spazio privato anche in pubblico, rivendicando il desiderio di una vita sociale e pubblica che preserva, sempre e comunque, la propria intimità.

Questo *hijab* viene chiamato *nuovo velo* per sottolineare la differenza (e la distanza) dalle donne delle passate generazioni che lo portavano per comodità, abitudine, praticità, più che per convinzione religiosa. È diventato simbolo di un'identità religiosa, elemento voluto di distinzione dalle donne cristiane/occidentali.

Nel mondo musulmano, come nella diaspora, le donne musulmane religiose indossano spesso il "nuovo velo" come simbolo di una modernità che esse vedono come alternativa a quella occidentale. Indossare l'*hijab* in Europa può essere visto come parte di un regime di pratiche, il cui effetto è quello di disciplinare o modulare la soggettività della donna musulmana, senza impedirne la partecipazione alle sfere pubbliche delle società europee contemporanee con cui essa vive (Salih, 2008, 129).

La percezione della differenza tra il modo d'indossare il velo delle giovani musulmane in Italia e quello in uso, ad esempio, in Arabia Saudita, è molto chiaro. Lì (la patria del profeta) le donne sono particolarmente discriminate e hanno una vita sociale estremamente ridotta, nonostante portino un vestito nero e, oltre il velo, un altro che copre il viso lasciando scoperti gli occhi (*niqab*) limitando ulteriormente la visibilità del corpo femminile. Dopo un viaggio compiuto in Arabia da una giovane musulmana osservante, nata in

la République, Paris, La Decouverte, 1995; S. Ferrari (a cura di), *L'islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Bologna, Il Mulino, 1996; F. Zoauri, *Le voile islamique. Histoire et actualité du Coran à l'Affaire du foulard*, Lausanne, Ed. Favre, 2002; N. B. Weibel, *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Bruxelles, Editions Complexe, 2000; J. Neiryck-T. Ramadan, *La tragicommedia laica del foulard islamico*, in: *Possiamo vivere con l'islam? Il confronto fra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane*, Imperia, Ed. Al Hikma, 2000; I. Taboada Legnetti, *Les femmes et l'islam. Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Italia e costretta a indossare il *niqab*, il commento a questo rigido modo di vestire è stato:

Da quel momento non ho più voluto portare né l'abito scuro né coprirmi il volto. E chi osava riprendermi lo liquidavo sempre con la stessa battuta: – Portami le prove scritte nel Corano o nella Sunna che devo vestirmi di nero e coprire il viso e io lo farò subito – Ovviamente nessuna risposta mi è mai giunta (Abdel Qader, 2008, 93).

4. La seconda generazione tra siti internet e ritorno all'islam

Come vivono invece le ragazze nate in Italia, quale il loro vissuto quotidiano, il rapporto con la religione?

Difficile, anche in questo caso, fare generalizzazioni. Più opportuno invece è interrogarsi sui diversi processi d'integrazione, sulle mille contraddizioni che pone la vita occidentale.

La gran parte dei giovani marocchini ha molta libertà, frequenta centri commerciali, campi di calcio, locali pubblici ed è fortemente attratta dalla tecnologia (cellulari di ultima generazione, i-pod, computer). L'acquisto di tali oggetti è elemento che accomuna questi giovani ai loro coetanei italiani, considerati simbolo di modernità e cifra di un linguaggio intergenerazionale. Le ragazze sembrano muoversi con più cautele: poca frequentazione di locali, maggiore controllo genitoriale, uscite con amiche e con orari pomeridiani. Il rapporto con la religione sembra per tutti importante, indipendentemente dalla reale osservanza dei pilastri dell'islam: centrale l'osservanza del Ramadan, anche se vissuto faticosamente nel quotidiano rapporto con gli italiani, per le rinunce che comporta (il pranzo, il bere in gruppo, fumare, ecc.). Altro elemento che accomuna i rapporti con l'altro sesso, in particolare per le ragazze, è il timore di avere relazioni stabili con cristiani, e difficilmente si proiettano in un matrimonio misto, per il conflitto con i genitori che questo può determinare (per il diritto islamico una donna non può sposare un non musulmano).

Emerge dunque una disparità nei modelli educativi tra maschi e femmine, quest'ultime condizionate, non solo dalle regole della morale islamica, ma anche dal contesto italiano che vede le donne troppo libere a livello sessuale e di gestione del tempo libero, cosa che preoccupa maggiormente i genitori marocchini.

Ma può essere più interessante analizzare alcune specifiche associazioni nelle quali la presenza delle comunità maghrebine si fa più articolata, in relazione alla dimensione socio-politica, e che si esprime anche attraverso social-network, quali dimensioni di comunità virtuali, oltre una specifica definizione territoriale.

Genemaghrebina. Le seconde generazioni di maghrebini in Italia. La presenza, sempre più numerosa, di marocchini di seconda generazione, che necessitano di mantenere rapporti anche se in città diverse, ha fatto nascere un social net-work che si chiama *genemaghrebina*, che nella sua stessa definizione rende conto delle *generazioni*. Il network nasce con l'obiettivo di creare un dialogo con i giovani italiani, tanto che il motto è: *l'integrazione è interscambio e convivenza*. L'intento è quello di far conoscere il Marocco (paesaggi, monumenti, cucina, letteratura), sia ai più giovani, nati in Italia, sia agli italiani, abituati ad associare il paese nordafricano a venditori ambulanti, integralismo e questioni di ordine pubblico. Il sito, costruito da marocchini e italiani, organizza e dà informazione su eventi culturali nei quali siano presenti marocchini immigrati, perché tali incontri diventino un ponte tra «la generazione sacrificata e i non ancora inseriti». La seconda generazione cerca così di fare da tramite tra la generazione dei genitori (sacrificata al lavoro) e quella dei figli, in cerca di un inserimento reale nella società italiana.

Interessanti sono gli interventi di alcune ragazze, che cercano di descrivere la difficoltà di una definizione univoca del marocchino: *Chi è arabo-italiano? Il macellaio halal, la ragazza con il velo, la studentessa laica universitaria, chi frequenta la moschea?* O c'è chi commenta la vita quotidiana delle ragazze maghrebine: *Difficile vivere la sessualità in Italia, arrivare vergini al matrimonio, sposare solo musulmani. Molte hanno rapporti e rischiano con i genitori, mentre i ragazzi hanno molta libertà. Attraverso la verginità della figlia i genitori cercano di non perdere la loro identità, non quella dei figli.*

Emerge qui, come già espresso, la disparità tra l'educazione maschile e quella femminile. In Italia i genitori percepiscono più pericoli, più promiscuità, e parlano della *gioventù dello smarrimento (as-sciabab ad-dai)* del vivere all'occidentale (Chaouki, 2005, 31) di fronte alla quale più forte si fa la rigidità nei confronti della ragazza, viste come simbolo della tradizione quando si ritiene che solo ripristinare gli *hudùd* può non far perdere il senso di un'appartenenza considerata carica di dissonanze cognitive e sociali.

Acmid. Associazione donne marocchine in Italia, fondata da Suad Sbai, ora parlamentare del PDL. L'associazione, nata nel 1997 con lo scopo di denunciare la violenza sulle donne, ma anche come sostegno giuridico (Mudawana del 2004) e di formazione al lavoro, è diventata nel tempo l'eco della difficile realtà delle donne maghrebine, spesso oppresso da un concetto d'onore discriminante.

Le storie di violenza sulle donne, riportate nel sito, è una denuncia che attraversa tutta l'Italia: «aprile 2007, Fatima, 24 anni, ad Aosta, viene sgozzata dal marito dopo una storia di percosse e litigi; settembre 2007, Genova, giovane marocchina segregata per 3 anni dal marito in camera da letto; 12 giugno 2009, Cremona, fratello di 28 anni maltratta la sorella di 22 perché si veste all'occidentale, poi la chiude in casa e la immobilizza con il nastro

adesivo; giugno 2009, Frosinone, una ragazza marocchina insultata per strada da due connazionali (donne) perché vestita all'occidentale». Purtroppo l'elenco è lungo, come quello che riguarda la violenza anche sulle donne italiane. Forse quello che più colpisce di queste storie è ancora una volta il bisogno di confini per la donna: la casa, gli abiti, le amicizie, le relazioni sessuali, ancora gli *hudùd* a definire, circoscrivere, limitare, gli spazi in cui una donna può e deve muoversi, anche qui, dove la paura dei mariti, dei padri, dei fratelli si fa, semmai, ancora più pressante. E non può passare sotto silenzio che anche le stesse coetanee si possano scagliare contro una connazionale considerata *troppo libera*: più forte è sentito il pericolo della contaminazione, dello smarrimento, più forte si muove il concetto di onore e di *haram*.

Come sottolinea la Moro, in parallelo con la presenza maghrebina nella società francese:

L'esilio pone uomini e donne a confronto con un universo in cui le categorie del "femminile" e del "maschile" non sono più le stesse. Ad esempio gli uomini del Maghreb migranti si trovano spesso messi in causa, poiché il ruolo che pretendono di avere è severamente condannato dalla società francese e dalle istituzioni come troppo "maschilista". Le istituzioni mediche e, ancor più le istituzioni sociali, soprattutto femminili, intervengono spesso su questo aspetto, in occasioni di conflitti familiari. E ciò, in genere, non fa che irrigidire ulteriormente il marito, il quale s'impunta su schemi obsoleti e vi si aggrappa, poiché è reso fragile dalla migrazione e dalla ricerca di una nuova identità che non riesce a costruire (Moro, 2005, 111).

Le giovani del GMI. Il GMI (gioventù musulmana italiana)⁹ è composto da giovani che aderiscono all'associazione nata nel settembre del 2001, in risposta alla paura suscitata nei confronti dei musulmani in seguito all'11 settembre. Sono giovani, spesso nati o scolarizzati in Italia (molti in scuole cattoliche), che condividono un percorso di studi e di quotidianità con i coetanei italiani, ma al tempo stesso rivendicano la loro appartenenza alla umma musulmana. Sono ragazze che seguono i pilastri dell'islam, che portano il velo, che frequentano le moschee, ma al tempo stesso si riconoscono nella Costituzione italiana e nel pluralismo religioso che quella (teoricamente) afferma. Sono giovani che frequentano le nostre scuole, le nostre università, decise a studiare e farsi una

⁹ Sul GMI si veda: A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia*, Roma, Carocci, 2007; T. Ramadan, *L'islam in Occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, Milano, Rizzoli, 2003; N. Bruno, *L'associazione dei giovani musulmani d'Italia. Una ricerca diretta sulla formazione di un Islam italiano*, Tesi di laurea, Facoltà di Scienze Politiche, Università di Perugia, 2008.

professione, ma, al tempo stesso, a fare dell'islam una religione *pubblica*, riconosciuta, visibile, e non più vissuta solo nel privato delle loro case. In questa direzione va letto e interpretato l'uso del velo, quale dichiarazione pubblica di appartenenza alla religione, una distinzione dalle donne occidentali.

Ma non sempre velo e adesione ai valori islamici sono legate; possono esserci più variabili. Così si esprime Samar:

Le donne che portano il velo e nel loro vestire e comportarsi sono musulmane, le donne che portano il velo ma nel loro vestire e comportarsi non sono musulmane, le donne che non portano il velo ma nel loro vestirsi e comportarsi sono musulmane, le donne che non portano il velo, né vestono né si comportano come musulmane (Bruno, 2008, 73).

Sono giovani (dai 14 ai 28 anni) che hanno un livello di istruzione medio-alto, diversi studenti e laureati, che rifiutano l'islam popolare, carico di connotazioni tradizionali, dei loro genitori, per abbracciare un islam transnazionale, che si riconosce nel Corano e si diffonde attraverso social network islamici. Nel modo di vivere l'islam, cercano una terza via tra *da'wah* (attività e diffusione dell'islam) e l'*jihad* (lo sforzo che si deve compiere all'interno di sé per vincere le proprie passioni).

Il GMI è un altro volto dell'integrazione, quella che non rinuncia a vivere l'islam in un contesto non arabo, che si assume la ricerca di una strada italiana all'islam, nella quale le donne hanno un ruolo da protagoniste, nel loro farsi parte attiva, anche a livello dirigenziale, rivendicando un credo forte ed esibito. Alcune di loro sono protagoniste di attività svolte all'interno dei centri islamici, come insegnanti di arabo o come organizzatrici di incontri per discutere, con altre donne, sul difficile equilibrio tra società occidentali e regole islamiche.

Storicamente le donne sono state escluse dalle dispute esegetiche e religiose, per questo le giovani istruite, come ricorda Ruba Salih:

sono interessate ad acquisire un'approfondita conoscenza della religione islamici (*ilm*), che conferisca loro gli strumenti necessari per vivere attraverso la modernità in sintonia con il messaggio islamico (...) Lo studio diventa dunque sinonimo di conoscenza e modernità, ma la conoscenza è l'islam (...). L'identificazione e l'adozione dell'islam come percorso mirante a un arricchimento al contempo individuale e collettivo porta le donne osservanti ad acquisire un livello di conoscenza che finisce con lo sfidare l'incontestabile supremazia maschile in questo ambito (Salih, 2008, 126).

A suo modo tutto questo rappresenta forme di emancipazione femmini-

le, come gli incontri misti, la possibilità di un ruolo pubblico e sociale (le numerose attività anche con gli enti locali), la visibilità mediatica (come le numerose comparse in dibattiti televisivi, sia a livello locale che nazionale), relazioni internazionali (fanno parte *del Forum of European Muslim Youth and Student Organisations*).

Assomigliano, se mi è consentito il paragone, alle giovani dell’Azione Cattolica di qualche anno fa, ragazze di un credo militante, attivo in politico, pronto a rivendicare spazi pubblici. Dunque, non ragazze sottomesse, né segregate, ma giovani decise a portare il velo, ad educare i propri figli secondo le regole islamiche, che combattono per ottenere la cittadinanza italiana (spesso dopo anni di attesa) quale segno di un’appartenenza civica, quale cifra di quella *doppia lealtà* che le vede rivendicare l’essere musulmane e l’essere italiane, per quella strana alchimia dei nostri giorni che vede in atto una mutazione antropologica dei nostri giovani, sempre più frutto del *metisage* linguistico, culturale, religioso. Del resto, oltre l’italiano come lingua principale della comunicazione, questi giovani parlano anche arabo, inglese o francese, a seconda del luogo d’origine dei genitori (oltre il Marocco, Tunisia, Giordania, Siria, Egitto).

Sono giovani che in prima persona vivono la difficile gestione quotidiana di sentirsi italiane, ma di essere considerate straniere, di non sapere come sarà il loro futuro lavorativo, se potranno contare sulla cittadinanza e sui diritti politici. In un recente romanzo, Sumaya Abdel Qader (una delle fondatrici del GMI e figlia dell’imam di Perugia) paragona la loro condizione a quella di figli che amano contemporaneamente sia la madre, sia il padre, ne assumono i caratteri, ma non possono scegliere chi dei due seguire. E questo non può non provocare disorientamento, paura di scegliere, paura di non essere accettati completamente in nessun luogo.

Chiamateci incoerenti, ma noi proviamo nostalgia. Nel volto degli altri cerchiamo il ricordo dei parenti mai conosciuti, la normalità di una vita tutta da inventare. È la nostalgia di un tempo passato e mai vissuto, la nostalgia di un futuro che diventerà passato. Non credo che noialtri ibridi possiamo pretendere di essere veri italiani (chissà poi cos’è il vero italiano (...)) Insomma, siamo roba nuova. Nuovi italiani che crescono. Ovviamente, in mezzo a tutto questo nuovo, si sviluppano le contraddizioni più variegate, i silenzi, le riflessioni. E la nostra vita diventa uno show. Siamo sotto i riflettori. Nel bene e nel male (Abdel Qader, 2008, 15-16).

5. Alcune conclusioni e questioni di metodo

Difficile, alla luce di quanto detto, definire in maniera univoca i processi migratori e le dinamiche identitarie della prima e seconda generazione di

donne. L'intento è stato più quello di rilevare alcune questioni aperte in relazione alle forme d'inclusione sociale, alcune possibili reti di relazioni e di dinamiche familiari, le forme di social-network e di associazionismo giovanile, le varie forme che assume il rapporto con la religione. È evidente che emergono dissonanze cognitive, complesse dinamiche identitarie, modalità contraddittorie nel vivere più appartenenze, che madri e figli, single e sposate vivono nel quotidiano.

Se la cultura è un insieme di forme simboliche, l'antropologo deve interpretare i simboli attraverso la comprensione e la traduzione, all'interno di quel "contesto significante" (come lo definisce Geertz), nella quale la cultura si esprime. In quest'ottica le storie di vita, in quanto resoconti della soggettività rappresentano i modi in cui il discorso costruisce i singoli, in termini di collocazione d'identità, in quanto il soggetto è espressione tanto dei suoi contenuti cognitivi quanto della sua individualità.

Il fenomeno migratorio diventa fenomeno esperienziale nel momento in cui lo percepisco, lo vivo come atto intenzionale, se mi pongo in una relazione dialettica con l'altro/altra. La donna immigrata esiste nel momento in cui ci parlo, la osservo, la definisco nell'incontro interpersonale. Nel momento dell'azione, dell'incontro, realizzo la sua complessità, attraverso uno sguardo reciproco. Noi guardiamo/intervistiamo loro, ma, contemporaneamente, loro guardano/chiedono a noi. L'altro, nel momento in cui la sua storia diventa oggetto di conoscenza, è portato a riflettere sui suoi percorsi, a fare il punto sugli obiettivi della migrazione, a fare i conti con successi e insuccessi. L'incontro etnografico costringe l'informatore a ridare forma alla sua vita, a fermare il flusso costante delle azioni per pensare al suo percorso, alle soste, a ciò che sta diventando, a guardarsi nella trasformazione.

Nell'obiettivo di *conoscersi* come persone e *riconoscersi* nella relazione, l'immigrazione acquista uno spessore etico (la relazione) e cognitivo (l'intercultura). La percezione dell'esserci nell'azione avviene come riconoscimento reciproco, nel gioco di specchi tra identità/alterità, noi/altro. La dimensione dialogica si realizza quando metto in atto un gesto intenzionale verso l'altro, che è di conoscenza, di relazione, di collaborazione, cioè quando viene reciprocamente superato l'ascondimento connaturato nella reciproca alterità e quando il rapporto mette in gioco i reciproci vissuti. Secondo l'approccio dell'antropologia interpretativa, la realtà etnografica non esiste in astratto, ma viene costruita nell'incontro, nel farsi delle pratiche agite dagli attori.

Allora, in quel contesto nel quale si costruisce uno spazio condiviso dell'incontro, la *complicità* diventa un elemento importante di comunicazione, diventa una traiettoria nella condivisione dei confini e dei conflitti, un'ipotesi guida della relazione e nella relazione. La complicità (nel senso di Geertz) può essere di aiuto nella comprensione dei reciproci codici culturali. Nel rapporto tra donne, la *complicità di genere* è quell'idea sottile e pervasiva che l'incontro

tra donne possa essere più paritario, perché si condividono esperienze e si costruiscono pratiche di solidarietà, al di là delle differenze religiose. È un'idea di condivisione che consente livelli di conoscenza, di bisogno di riconoscimento nelle differenze e nelle somiglianze. È una complicità che mescola i saperi delle donne e il bisogno di relazione, le pratiche del *fare* e il loro racconto, il piano formativo e quello cognitivo.

L'incontro con l'altra può diventare una relazione di complicità, se nel confronto ognuno mette le sue intenzionalità, se esplicita gli interessi reciproci, se costruisce una cultura dialogica che metta in grado di pensare un futuro possibile insieme, tra donne di religioni diverse. Strette nello spazio di un confine reciproco, misuriamo i luoghi del nostro cambiamento e la formazione di una nuova cultura comune.

A volte ciò che colpisce è la dissonanza cognitiva, costante e quotidiana, tra dettami dell'islam, confronti con donne italiane, ricerca di senso e dimensione transculturale.

Strette dal bisogno di sentirsi buone madri musulmane, onorate e rispettate, in un luogo estraneo, preoccupate di non esserlo abbastanza, le madri marocchine mandano i bambini negli asili pubblici con la paura di una mensa che non prevede carne *halal*. Possono scegliere una via laica nell'educazione, ma quanto più si allontanano dalla religione, tanto più hanno paura di essere giudicate e criticate da parenti e amici. Il controllo sociale della comunità pesa su di loro, e non è facile scegliere, o mediare tra diverse esigenze.

Oppure mettono l'*hijab*, mai portato in Marocco, segno di un ripiegamento in se stesse, nella ricerca di un ascondimento che dimostri visivamente il loro cambiamento, il bisogno di separarsi da un contesto che sembra accettarle solo superficialmente. Le giovani vivono ancora più conflittualmente più appartenenze, cercando di mediare, quando è possibile, tra società e famiglia, tra un sistema patriarcale e la libertà concessa alle loro coetanee italiane: alcune di loro trovano una loro strada professionale e affettiva. C'è chi sceglie una strada più definita, come quella del GMI, che restituisce loro un senso d'appartenenza, in quanto formazione di un "noi" identitario che segue regole condivise.

Per poter vivere in un paese straniero è necessario mediare continuamente tra conflitti cognitivi e religiosi: È necessario, soprattutto, trovare *ancoraggi* al proprio vivere liminale, per non sentirsi sempre sospesi. Le nuove identità hanno bisogno di molte mediazioni, ricerca di compromessi possibili, alcune certezze, con il rischio di non sentirsi pienamente accettate in nessuna dimensione.

In quest'ottica anche le reti transnazionali diventano parte attiva per costruire quegli *ancoraggi* necessari ad affrontare la quotidianità. Quando parlo di relazioni transnazionali mi riferisco a quel fenomeno nel quale i migranti, attraverso le loro relazioni sociali, creano campi sociali che attraversano i

confini nazionali. In particolare mi riferisco all'*etnografia del transnazionalismo* che considera il transnazionale come un campo sociale che, attraverso analisi empiriche di casi, si concentra sulle esperienze quotidiane dei migranti, considerandoli soggetti attivi nella creazione di campi sociali transnazionali (Grillo, 2000).

Rispetto all'analisi empiriche delle donne con le quali ho svolto la mia ricerca, posso rilevare che vengono messi in atto più dinamiche transnazionali.

La prima riguarda le relazioni parentali e la creazione di quelle che chiamo *famiglie policentriche* o diasporiche. Non solo infatti si rimane in contatto con i propri genitori nel luogo di origine, ma vengono attivate reti significative con i parenti emigrati in Francia. L'apporto dei familiari può essere di sostegno alla maternità, o di aiuto nella ricerca di lavoro. In altri casi può essere lo zio che aiuta i nipoti nel percorso universitario o postuniversitario in Belgio o in Olanda, seguendo dei canali privilegiati con l'uno o l'altro parente a seconda delle opportunità o delle circostanze. E ancora funziona la presenza delle madri, rimaste in Marocco, nella scelta delle spose per i loro figli, quali garanti di una continuità nelle relazioni matrimoniali. Questo naturalmente ha delle conseguenze, come la frammentazione dei nuclei familiari, una forte mobilità sociale, la ricerca di relazioni significative nel contesto di arrivo.

Un secondo elemento riguarda più direttamente la seconda generazione. Siti internet dimostrano la necessità e la voglia di un confronto, espresso in linguaggi informatici, tipici delle nuove generazioni. I siti diventano luoghi che attraversano frontiere, paesi, lingue, perché siano spazi di dinamiche interculturali (genemaghrebina), di riaffermazione dell'identità religiosa (GMI), luogo di denuncia di violenza sulle donne (ACMI). Il GMI è un'associazione nazionale, che è articolata in diverse sedi locali, ma che esprime l'esigenza di un islam transnazionale. Modi diversi di mettersi in rete, con motivazioni e scelte ideologiche diverse, tutte contrassegnate dal bisogno di confronto, autodefinizione, strategie di identità e di riconoscimento comune, un modo di *chiamarsi* ed essere riconosciuti, rifuggendo dagli indistinti stereotipi della *eterodefinizione* (cfr. Sayad, 2002, 337 sg.). Questo tipo di forum sono frutto delle democrazie europee, alla ricerca di diritti, personali o religiosi, in modo di una società che dovrebbe ascoltare di più le voci che provengono dal mondo dei migranti *organizzati*.

Sulle donne arabe delle ultime generazioni pesano dei cambiamenti profondi, in grado di modificare le loro società o, al contrario, rimandarle in una condizione di passività e di chiusura, come vogliono i fondamentalisti. Le donne emigrate esprimono maggiormente il bisogno di libertà, la necessità di un cambiamento, ma al tempo stesso hanno paura di sentirsi escluse dal gruppo e comunque non accettate dalle italiane; nella relazione, esprimono tutto il disagio di una scelta difficile. La tradizione o il velo, allora, assumono il valore di un' appartenenza da cui temono di sentirsi escluse.

In tale ottica, una riflessione sulle reti di relazione, sui diversi universi femminili, sui conflitti intergenerazionali, diventano la spia di modi diversi d'inclusione sociale. Serve, a noi antropologi, per interrogarci sul complesso intreccio tra identità di genere, pratiche simboliche, vincoli religiosi, costruzione di un dialogo interculturale, quanto mai necessario oggi, con le comunità musulmane.

Quelle comunità che abitano le nostre città, usano i nostri sevizi o le nostre scuole ma con le quali non costruiamo una relazione dialogica, nella percezione, necessaria, che anche noi cambiamo con loro o attraverso di loro.

Riferimenti bibliografici

- Abdel Qader S., *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Milano, Sonzogno, 2007.
- Ambrosini M.- Molina S., *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Fondazione Agnelli, 2004.
- Benkheira H.M., *Woman's Face: between Shari'a and Customs*, «Anthropologie et Sociétés», vol. 20, 1996, pp. 15-36.
- Bennani- Chrabi M., *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS, 1994.
- Bonnefous M., *La Maghreb: repères et rappels*, Paris, Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Moderne (CHEAM), 1990.
- Botta F., *Costruire l'identità, Adolescenti e preadolescenti a Ponte S.Giovanni*, in: Giacalone F.-Pala L., *Un quartiere multiculturale*, Milano, Angeli, pp. 151-200.
- Callari Galli M., *Nomadismi contemporanei. Rapporti tra comunità locali, stati nazione e «flussi culturali globali»*, Rimini, Guaraldi Universitaria, 2004.
- Camilleri C., *Identité et gestion de la disparité culturelle: esai d'une typologie*, pp. 85-110, in: *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- Casciarri B., *Essere 'arab tra gli Ahmada del Sudan Centrale*, pp.117-134, «La Ricerca Folklorica», n. 40, 1999, *Società pastorali d'Africa e d'Asia*, a cura di Aroti M. E Casciarri B., pp. 117-134.
- Cered, *Femmes et conditions féminine au Maroc*, Rabat, Direction de la Statistique, 1989.
- Chaouki K., *Salaam, Italia. La voce di un giovane musulmano italiano*, Reggio Emilia, Aliberti, 2005.
- Chebel M., *L'esprit du sérail. Perversion et marginalités sexuelles au Maghreb*, Paris, Lieu Commun, 1988.
- Crapanzano V., *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi (ed. Or. Tuhami: *Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980).
- Crocilli L.-Mondovi S.-Spagnolo D., *Lontano da casa. Albanesi e marocchini in Italia*, Perugia, Cidis/Alisei, 1999.
- Dal Lago A., *La nuova immigrazione a Milano: il caso del Marocco*, in: Barile G.-Dal Lago A., *Tra due rive. La nuova immigrazione a Milano*, Milano, Irer-Angeli, 1994.
- Frisina A., *Giovani musulmani d'Italia*, Roma, Carocci, 2007.
- Geadah Y., *Femmes voiles. Intégrisme démasques*, Montréal, VLB Editeur, 1996.
- Geertz C., *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988 (ed. or. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Book, 1983).

- Geertz C., *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, Il Mulino, 1995 (ed. or. *After the Facts*, Harvard University Press, 1995).
- Giacalone F. (a cura di), *Marocchini tra due culture. Un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Milano, FrancoAngeli, 2002.
- Giacalone F., *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Perugia, Gramma, 2007.
- Giacalone F., *Les savoirs du corps entre islam et services. La vie quotidienne des mères maghrébines*, in: Favaro G.- Mantovani S.- Musatti T. (sous la direction de), *Une crèche pour apprendre à vivre ensemble*, Ramonville Saint-Agne, Eres, 2008.
- Grillo R.D., *Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni*, «Afriche e Orienti», n. 3/4, 2000, pp. 9-16.
- Hannerz U., *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, Il Mulino, 1992 (ed. or. *Exploring the City*, New York, Columbia University Press, 1980).
- Hannerz U., *Flussi, confini e ibridi. Parole chiave dell'antropologia transnazionale*, «Aut Aut», n. 312, 2002, pp. 46-71.
- Hesseni L., *Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity*, in F.M. Göçek-S. Balaghi (a cura di), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, Power*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 40-57.
- El Khayat G., *Le monde arabe au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- Lacoste Dujardin C., *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Decouverte, 1985.
- Maher V.-Belaïd A.-Amsh S.-Chaifouros K., *Islam in emigrazione: continuità e cambiamento dell'identità religiosa*, «Religioni e Società», VI, n. 12, 1991, pp. 43-59.
- Maher V., *Il simbolismo e i contesti sociali*, in: Balsamo F., *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*, Torino, l'Harmattan Italia, 1997, pp. 193-204.
- Marcus G.E., *Gli usi della complicità nella mutevole mise-en-scène del lavoro di ricerca sul campo in antropologia*, pp. 17-62, in Cimmino L.-Santambrogio A. (a cura di), *Antropologia e interpretazione. Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Perugia, Morlacchi, 2004.
- Mernissi F., *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, London, Al Saqi, 1985.
- Mernissi F., *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, Firenze, Giunti, 1996.
- Ramadan T., *L'islam in Occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, Milano, Rizzoli, 2003.
- Sayad A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Cortina, 2002 (ed. or., *La double absence*, Paris, Seuil, 1999).
- Salih R., *Identità, modello di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale*, «Afriche e Orienti», n. 3/4, 2000, pp. 26-32.
- Salih R., *The Gender of Modernity. Narratives of Muslim and Islamist Migrant Women*, «Journal of Mediterranean Studies», vol. 12, n. 1, 2002, pp. 147-168.
- Salih R., *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Roma, Carocci, 2008.

Matrimoni misti fra immigrazione, politiche dello Stato e vita quotidiana

ROSA PARISI

Three aspects (legal pluralism, different legal cultures of the partners and transnational dislocation of kinship) lead us to define the intermarriage as a form of transnational families. This article is concerned with the issues of state policies and legal language as the most important keys to investigate the construction of multiple and flexible identities of migrants and of families where one partner is a migrant. In 2009 was introduced in Italy a prohibition of marriage with an illegal migrant. So the prohibition of marriage becomes a new criterion of exclusion. Discrimination on marriage and citizenship describe a form of exclusion that is investigated in the context of everyday life, where negotiation concerns strangeness, in the sense of unfamiliarity of the partners, rather than cultural difference. The process of *familiarizzazione*, to become in more familiarity, first transforms love into a political category of border encroachment and in other sense produce the fiction of homogeneity, that make possible to a *good father* or a *good husband* to become a *good citizen*. The rhetoric of citizenship as language of exclusion uses the metaphors of kinship which are produced in daily life.

I matrimoni fra un partner italiano e uno straniero, così come le politiche del lavoro e dell'istruzione, rappresentano terreni significativi su cui misurare gli atteggiamenti della società e dello Stato nei confronti dei migranti presenti nel nostro paese. La coppia mista, quindi, in un certo senso, costituisce un laboratorio interessante capace di mostrare in maniera più immediata e trasparente l'intreccio fra pratiche, rappresentazioni e politiche dello Stato nella costruzione delle immagini e degli immaginari che performano il nostro agire sociale nei confronti degli immigrati. È abbastanza evidente come, le politiche in materia d'immigrazione, pensiamo al *pacchetto sicurezza* che introduce il *reato di clandestinità* contestualmente al divieto dei matrimoni con gli immigrati non regolarizzati, così come le politiche di welfare su base *differenziate* e di cittadinanza «promozionale» (Rigo, 2002), sono parte del processo di produzione e diffusione delle immagini, entro cui vengono

categorizzati i migranti. Tali politiche producono, inducono, e in ultimo forniscono, un quadro di legittimazione alla diffusione di pratiche più o meno discriminatorie. Una situazione che ha trovato una sintesi efficace in quella «tautologia della paura», così come è stata teorizzata da Alessandro Dal Lago (1999), che trasforma l'immigrato in un soggetto pericoloso su cui scaricare le nostre preoccupazioni suscitate da un presente instabile e un futuro reso ancora più incerto. Come conseguenza di una tale precarietà esistenziale e sociale, la richiesta di libertà e dei diritti di libertà viene sempre più negoziata con la richiesta di sicurezza personale (Bauman, 2008), interpretata e tradotta a livello istituzionale in chiave securitaria – vedi *pacchetto sicurezza* –.

Nello stesso tempo, i matrimoni misti sono un utile laboratorio anche per seguire le trasformazioni del “fare” famiglia, in quanto mettono in gioco immagini composite di famiglia che si nutrono di modi diversi di vivere, rappresentare e dare senso ai rapporti familiari e parentali dei paesi di provenienza dei partner. Francesco Remotti (2008) riprendendo il lavoro di Yanagisako e Delaney (1995) sottolinea come «a proposito di famiglia, matrimonio, aborto, omosessualità, siano in gioco scelte che ineriscono a un ‘intero ordine cosmologico’, a ‘sistemi socio religiosi’, mediante cui si determinano questioni di genere, e per questa via (potremmo aggiungere), particolari forme di umanità» (Remotti, 2008: 72). Dunque, il modo di concettualizzare la famiglia e la parentela mette in gioco l'idea stessa di società per il tramite della concezione del corpo e della procreazione, ma anche dei diritti che si stabiliscono sui *prodotti* di tale attività (la prole). Tutti questi livelli di significazione delineano un quadro interpretativo capace di fondare e ridefinire i rapporti matrimoniali e famigliari nel contesto generale delle relazioni sociali e giuridiche più ampie. La famiglia, quindi, come costruito politico e ideologico, oltre a costituire lo snodo principale del rapporto fra dimensione pubblica e privata dell'esistenza, è soprattutto un «agente creativo» di trasformazione sociale in quanto permette di interpretare la nostra stessa «esperienza in una particolare società»; ciò ci costringe a chiederci fino a che punto essa rifletta «queste opposizioni (pubblico-privato) e le relazioni reali tra le persone e fino a che punto invece non le costituisca» (Collier, Rosaldo, Yanagisako, 1997: 78). È per questo, che i diversi modi di vivere e considerare la famiglia da parte delle coppie miste possono assumere valore di cambiamento per l'ambiente circostante in quanto aggiungono altre possibilità concrete e immaginative di pensare e di dar vita a una famiglia più flessibile e fluida capace di intercettare la complessità e la fluidità della società contemporanea (Rudi-Antoine, 1997; Commaille, 1998; Varro, 2003).

Nella prospettiva teorica delineata, appare, quindi, evidente che la famiglia mista si ponga come *focus* di osservazione privilegiato per seguire i processi di risignificazione della stessa famiglia, ma anche di rilocalizzazioni delle vite e delle soggettività dei migranti, che si snodano attraverso processi creativi, conflittuali e ambivalenti in cui le traiettorie e i vissuti individuali si coniugano

e si intersecano con quelli familiari e attraverso la famiglia con il contesto sociale e istituzionale più ampio (Tognetti Bordogna, 1996).

In Italia, nell'ultimo decennio, si è assistito a un progressivo aumento di matrimoni misti -nella duplice accezione di un italiano con uno straniero e di due stranieri con diversa nazionalità- sia come valore assoluto che come valore percentuale rispetto al totale di quelli celebrati. Si è così passati dal 4,8% del 1995 al 12,3% del 2004 al 14% nel 2007 (Fonte ISTAT), a cui vanno aggiunte le coppie di fatto e i conviventi. La crescita più che esponenziale di tali unioni ha seguito in modo inverso l'andamento della crisi della famiglia fondata sull'istituto matrimoniale che coinvolge l'Italia, così come il resto dei paesi europei.

La maggior parte dei matrimoni misti a partire dagli anni Novanta coinvolge un uomo italiano con una donna proveniente dai paesi dell'est con la tendenza a una notevole differenza d'età fra i coniugi, che a volte supera i 10 anni di differenza. Il matrimonio fra un italiano e un partner proveniente dai paesi arabi, presenta invece caratteri inversi. Ad esempio, la composizione di genere del matrimonio fra un italiano e un partner maghrebino vede una netta prevalenza percentuale di donne italiane che sposano un uomo del nord Africa. Tale caratterizzazione statistica è legata, da un lato, a una diversa storia dei flussi migratori, costituiti fino alla fine degli anni Novanta prevalentemente da uomini, e, dall'altro, a una disparità di genere a livello giuridico che non permette alla donna di sposare un uomo non musulmano se non dopo la sua conversione. La tendenza attuale verso la femminilizzazione dei flussi migratori, che ha riguardato anche l'emigrazione proveniente dai paesi arabi, ha determinato a partire dal 2001 un cambiamento nella composizione di genere del partner straniero con l'aumento della quota di uomini italiani che sposano donne arabe, e che nel 36,6% si tratta di donne marocchine. I dati del 2006 e del 2007 confermano questa tendenza. Continuando con l'esempio dei coniugi provenienti dal Marocco, nel 2006 la percentuale di uomini italiani che sposano donne marocchine è del 40% (rispetto al totale di matrimoni fra marocchini e italiani); nel 2007 la percentuale si abbassa solo perché il numero di matrimoni fra una donna italiana e un uomo marocchino raddoppia rispetto all'anno precedente passando da 706 nel 2006 a 1142 del 2007, mentre il numero di matrimonio fra un uomo italiano e una donna marocchina aumenta solo di poco (500 matrimoni celebrati nel 2006 contro i 677 del 2007 - Fonte ISTAT 2006, 2007).

A fronte di questo dato numerico che ci racconta della tendenza in rapida aumento a scegliere un coniuge straniero la società continua a guardare in modo ambivalente a tale matrimonio. Le coppie miste vengono presentate in molti giornali e trasmissioni televisive delle volte come realtà auspicata, per la capacità di incidere positivamente sul calo demografico, altre come temuta, per la sua capacità di *corrompere* la presunta *purezza* e *autenticità* dell'identità italiana, o ancora come realtà perseguita, per la considerazione

opposta alla precedente, ovvero per la capacità di trasformare lo straniero, attraverso la quotidianità di una vita vissuta sotto lo stesso tetto, in una persona più familiare.

La violenza e la conflittualità che spesso accompagna i matrimoni misti ci induce a riflettere su quanto la paura della diversità e dell'estraneità costituisca un *muro di discriminazione* ancora molto forte e difficile da abbattere. Spesso i giornali e i siti internet riportano un vero bollettino di guerra della violenza che si rovescia sulle donne che sposano o convivono con un partner straniero (*infra* Giacalone). Gli esempi sono innumerevoli, per farne solo alcuni, pensiamo a Saana, la ragazza marocchina uccisa dal padre per la relazione con un coetaneo italiano; a Hina, la giovane pakistana, anch'essa uccisa dal padre perché conviveva con un ragazzo italiano; o alla giovane ragazza italiana di Osimo ferita gravemente dal padre per la sua storia d'amore con un ragazzo albanese. Tragedie analoghe, presentate come esempi di onore infranto dalle donne, percorrono l'intera Europa e riscrivono con una linea di sangue il difficile percorso verso la conquista di una vita vissuta liberamente nell'esercizio dei propri diritti. Come mostra il libro di Unni Wikan (2003), questi episodi tragici, che spingono un padre a uccidere la propria figlia come «ultima scelta» o «ultima risorsa» per ricomporre l'onore familiare infranto dalla condotta di questa, hanno bisogno di un grande sforzo di comprensione da parte degli studiosi. Wikan parte dall'episodio della morte di Fadime, ragazza di origine kurda, emigrata con la propria famiglia in Svezia all'età di sette anni e colpevole di essersi innamorata di un ragazzo svedese. Fadime, come Hina, come Saana, è cresciuta in una nazione diversa da quella di origine e come in molte storie di famiglie immigrate, l'emigrazione crea una linea di conflitto e di tragica opposizione fra genitori e figli. Fadime, Hina infrangono la linea di confine fra dentro e fuori la famiglia, fra pubblico e privato vivendo pubblicamente il loro amore e denunciando i maltrattamenti subiti dalla loro famiglia a causa della scelta di convivere con una ragazza straniero. Quindi la categoria di onore nel contesto delle migrazioni, chiamata in causa per spiegare queste storie, deve essere interpretata nel quadro ampio delle trasformazioni delle relazioni di genere e di potere fra i coniugi e fra le generazioni dentro e fuori la famiglia, così come delle trasformazioni delle categorie fra ciò che è pubblico e ciò che è privato nelle questioni famigliari (*infra* Giacalone; Wikan, 2003). L'emigrazione porta a cambiare le relazioni di potere fra marito e moglie, fra genitori e figli e quindi spinge a trovare una ricollocazione e reinterpretazione della propria soggettività e del proprio ruolo sociale che diventa più problematico, fino a spingere alla tragedia, nel contesto migratorio segnato da una più generale condizione di emarginazione e discriminazione sociale.

La disapprovazione che ancora circonda le unioni miste presenta una gradualità di manifestazioni, da quelle estreme, sopra evocate, a quelle più sottili dagli esiti meno tragici. Nella ricerca sulle coppie italo-marocchine da me condotta a Roma emergono molte testimonianze di donne e uomini

marocchine che hanno dovuto affrontare l'ostilità della loro famiglia e di quella del coniuge italiano soprattutto nella fase iniziale dell'unione. Così da un'intervista a un giovane marocchino: «Mia suocera ha avuto difficoltà ad accettarmi come marito di sua figlia. Ora no, abbiamo un bel rapporto, lei riconosce di essersi sbagliata. Agli inizi ci sono stati problemi con tutta la famiglia di lei» (Z. L.); allo stesso modo afferma una donna intervistata: «Quando hanno saputo che uscivo con mio marito i miei fratelli erano scontenti. Mia nonna non mi ha più parlato perché stavo con uno straniero. In paese io ero schedata, guardata male perché stavo con uno straniero. Venti anni fa era duro sposarsi con uno straniero. Io ho avuto anche delle minacce e sono stata schiaffeggiata per strada. Anche con la famiglia di lui non è stato facile. Quando la madre mi ha conosciuto le è venuto un colpo» (S. S.). Le relazioni conflittuali fra la coppia e le famiglie di origine dei rispettivi coniugi e l'ambiente sociale di riferimento procedono spesso per ricomposizione instabili, così i conflitti sono sempre pronti ad affiorare in situazioni di criticità, ad esempio per la nascita di un figlio (Parisi, 2009).

Dunque, il concetto di *mixité* associato alla famiglia in cui uno dei partners è straniero è in relazione al modo in cui la società percepisce gli elementi che identificano la diversità fra i coniugi: cittadinanza, colore della pelle, religione, lingua. Non sono estranei a questi marcatori anche la storia dei rapporti fra gli Stati di appartenenza dei coniugi che danno vita a una ricollocazione gerarchizzata dei migranti sulla base dei concetti di *razze* e *classi sociali*, una sorta di «geografia simbolica dell'esclusione» costruita sulle appartenenze geografiche. Vi sono, ad esempio, stranieri che per definizione non sono considerati immigrati – perché provenienti da paesi ricchi o da paesi inseriti nel quadro comune di una storia europea – e altri che sono sempre considerati tali anche quando viaggiano per turismo o non lasciano il loro paese per motivi economici. Una tale diversità di rappresentazione del paese di provenienza gioca un ruolo importante all'interno della famiglia e può essere utilizzata come linguaggio per esprimere i rapporti di potere e di gerarchia fra i coniugi (Varro, 2003). Il concetto di *mixité* associato a una coppia è quindi relativo, contestuale e negoziabile e identifica non una categoria monolitica ma una «scala di *mixité*» dal momento che le differenze non sono sempre rimarcate né rimarcabili (Varro, 1984: 77). Nella nostra società al polo estremo della *mixité*, dove le differenze sono più «rimarcabili» e vengono «rimarcate», troviamo, soprattutto dopo gli avvenimenti dell'11 settembre e i fatti del terrorismo internazionale, i musulmani di origine araba.

1. Famiglie miste e politiche dello stato

La famiglia in quanto istituzione politica e ideologica è quindi il luogo privilegiato in cui si riarticola, come abbiamo visto, il rapporto tra sfera pub-

blica e sfera privata (Collier, Rosaldo, Yanagisako, 1997). Lo Stato interviene a definire la famiglia in un modo diretto e profondo normandone i momenti cruciali della formazione e dello scioglimento; e in ultima, o meglio prima, istanza stabilisce quali forme dello *stare assieme* sono riconosciute come famiglia e quali non possono accedere a tale riconoscimento. La famiglia diventa perciò una «questione politica e legale, che non può mai essere decisa solo dalle parti interessate» (Nussbaum, 2008: 126). Come dice Okin, non bisogna chiedersi «se lo Stato interviene ma come interviene» (Okin, 1999: 213). E soprattutto quali conseguenze apporta nella vita degli individui. Vorrei soffermarmi brevemente su due esempi che, a mio avviso, esemplificano il livello normativo e quello culturale e immaginato dei rapporti sociali. Il primo riguarda il pluralismo normativo delle coppie miste e il secondo l'attuale legge che vieta il matrimonio con un immigrato irregolare.

Le relazioni matrimoniali fra cittadini di diversa nazionalità sono disciplinati dal Diritto Privato Internazionale riformato nel 1995, che pur stabilendo nell'articolo 29 che i rapporti fra coniugi «sono regolati dalla legge dello Stato nel quale la vita matrimoniale è prevalentemente localizzata», per alcuni aspetti, quali l'eredità o l'affidamento dei minori, o la separazione, introduce la possibilità di far riferimento al diritto di provenienza del coniuge e non solo a quello di *residenza prevalente* della famiglia. Il peso dei diversi principi normativi varia in base alle diverse provenienze del partner straniero. Cosa succede, nel caso di coppie italo-marocchine, quando una donna marocchina sposa un italiano non convertito all'islam? La donna ovviamente non potrà registrare il proprio matrimonio in Marocco, a causa del noto divieto per una donna musulmana di sposare un uomo non musulmano. In questo esempio si viene a produrre una situazione differenziata in cui per lo stato italiano la donna risulta sposata, mentre per quello marocchino la stessa donna viene considerata nubile. I figli nati da tale unione in Marocco verranno considerati figli naturali, nati al di fuori dal matrimonio, con tutte le conseguenze legali che ciò comporta ad esempio a livello ereditario o di cittadinanza. Va ricordato che fino alla riforma del 2006 una donna non poteva trasmettere la propria cittadinanza al figlio. Lo stesso concetto di matrimonio varia tra i due Paesi. In Marocco il matrimonio prescinde da ogni concezione sacra di inscindibilità del vincolo ed è piuttosto un contratto legale tra due individui, diversamente collocati in un tessuto parentale e in un sistema giuridico che alloca diritti in modo disuguale tra i generi. Il focus del contratto matrimoniale è la prole e il legame di paternità che lega i figli al padre. Sino al 2004, anno di riforma della Moudawana, codice di famiglia, la diversa natura del rapporto genitoriale nei confronti della prole si esplicitava a livello legislativo in un diritto/dovere di cura per la madre e in un diritto di potestà per il padre. Altro punto qualificante della differenza del rapporto di genere che a differenza del primo non è stato modificato dalla riforma del 2004, riguarda i criteri di trasmissione dell'eredità che, come sappiamo, disegnano, attraverso una con-

cezione dei gradi di parentela e dello status di erede, mappe di appartenenze parentali in cui l'uomo e la donna vengono differentemente collocati secondo una scala gerarchica che vede l'uomo in posizione di erede principale (come è noto nei paesi arabi l'uomo eredita una parte doppia rispetto alla donna). La trasmissione dei beni disegna all'interno della famiglia confini variabili fra soggetti sulla base dell'esercizio dei diritti che riguardano i beni collocati sui territori nazionali dei due genitori. I beni di una famiglia, infatti, sono soggetti alle normative vigenti nella nazione dove sono collocati: così in una famiglia con madre italiana e padre marocchino, i figli e il coniuge italiano si troveranno ad avere uguali diritti sui beni di famiglia che si trovano in Italia e ad avere dei diritti differenziati sulla base del genere per i beni che si trovano sul territorio marocchino. In questo modo la pratica dei diritti definisce rapporti e genera conflitti all'interno della famiglia in quanto, come afferma Rude-Antoine: «Si assiste a una diversità giuridica le cui ripercussioni non sono mai completamente percepite» (Rude-Antoine, 1997:16).

Dunque, le coppie miste, vivono in una *rete di internormatività* (cfr. De Sousa Santos, 1990) che, proseguendo con l'esempio di unioni fra italiani e arabi, produce un «diritto di famiglia che deriva da compromessi tra le norme islamiche tradizionali e il diritto, la cultura e la vita sociale dello Stato di accoglienza» (Facchi, 2001: 66). Ci troviamo, quindi, di fronte a una famiglia percorsa da una pluralità di norme e, dunque, sottoposta a un «pluralismo normativo» (Facchi, 2001), che vive all'interno di un più ampio pluralismo normativo di una società caratterizzata dal fenomeno migratorio (Rudi-Antoine, 1997; Facchi, 2002; Lombardi Satriani, 2004). L'assunzione della prospettiva di un pluralismo normativo, porta a privilegiare il punto di vista dei soggetti che manipolano e utilizzano norme giuridiche differenti per negoziare il proprio ruolo all'interno della famiglia. In essa, come dice Laura Balbo, si realizza un processo: «in cui i diritti si ridefiniscono e si esprimono come risultato della presa di coscienza e della elaborazione dei soggetti che ne sono portatori» (Balbo, 1984: 37). Il pluralismo normativo che interessa le coppie miste, nel quadro della diversa cultura giuridica dei coniugi, insieme alla dislocazione transterritoriale delle relazioni parentali, ci porta a definire la coppia mista come una forma di *famiglia transnazionale*. La prospettiva transnazionale dell'immigrazione non riguarda, quindi, solo la dimensione individuale dell'appartenenza multipla dei soggetti, ma coinvolge anche le famiglie composte da partners con diversa nazionalità che si trovano coinvolti in una rete di normative che fanno riferimenti a sistemi giuridici diversi.

Passiamo ora al secondo esempio. La legge n. 94 varata il 15 luglio del 2009, come è noto, ha introdotto il *reato di clandestinità* e il divieto di matrimonio con un immigrato sprovvisto di permesso di soggiorno rilasciato sulla base della regolarità della propria posizione lavorativa, in deroga all'articolo 116 del Codice Civile. La dimensione lavorativa viene così eletta come unico criterio di riconoscimento sociale della persona migrante nella sua richiesta

dei diritti fondamentali, come quello del matrimonio. Il divieto di matrimonio diviene un mezzo attraverso cui si esercita il controllo politico, tanto più pervasivo in quanto ingloba la vita in tutte le sue manifestazioni, anche in quelle più intime. In questo modo le politiche migratorie, che legano la regolarità della presenza all'ottenimento di un contratto lavorativo, giocano un ruolo fondamentale nel mantenere gli immigrati in una condizione «differenziata» rispetto a quella dei «nazionali» (Mattucci, 2007).

Nella *Costituzione* italiana, l'istituto del matrimonio rappresenta l'elemento principale che fonda la concezione naturale del modello familiare riconosciuto per legge. Nell'articolo 29 della Costituzione si legge che la famiglia è una «società naturale fondata sul matrimonio». Il matrimonio diventa quindi il criterio che iscrive l'unione nell'ambito della natura e quindi la sottrae alla dimensione della costruzione sociale. Il linguaggio del diritto naturalizza il nostro modello familiare, presentandolo come «(...) un dato 'naturale', qualcosa che ci è stato dato o abbiamo appreso dalla natura» (Remotti, 2008: 71). Remotti continua argomentando come la retorica della naturalità del modello familiare serva a sottrarre l'istituzione della famiglia dalla precarietà del dato culturale e accrescerne la percezione di sicurezza e di stabilità di chi ne fa parte. È abbastanza noto quanto l'idea della naturalità della forma familiare basata sul matrimonio sia stato il frutto di negoziazioni politiche fra le forze in campo nell'Italia dopo il secondo conflitto mondiale (Saraceno 1998). Come spesso accade, gli avvenimenti politici determinati sul piano storico, non rientrano nei discorsi che ricostruiscono le vicende sul piano retorico. La tendenza a naturalizzare le forme della famiglia attraverso il linguaggio del diritto porta così a inscrivere il matrimonio nell'insieme dei diritti elementari. Il diritto al matrimonio è infatti sancito come diritto «fondamentale» e «inalienabile» della persona non solo nel diritto nazionale dalla *Costituzione Italiana*, ma anche nel diritto internazionale dalla *Convenzione europea sui diritti dell'uomo* e dalla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (Carta di Nizza). In quest'ultima il diritto al matrimonio è elencato fra i diritti elementari dell'individuo insieme a quello al rispetto della vita privata e familiare e a non essere discriminati. Come afferma Daniel Borrillo a proposito del divieto di matrimonio fra partners dello stesso sesso: «La libertà matrimoniale, come la vita privata, la libertà d'espressione o di religione, è un principio al quale nessuna autorità può derogare senza cadere nell'autoritarismo» (Borrillo, 2004: 329). Mettendo assieme quanto detto fin ora, è possibile tracciare un nesso fra naturalizzazione della famiglia fondata sul matrimonio, attenuazione del 'senso della precarietà', accesso al matrimonio come esercizio positivo dei diritti fondamentali. Cosa comprata sul piano sociale e culturale l'esclusione dei *clandestini* dal godimento di un diritto fondamentale? Quali percorsi di riconoscimento sociale e politici di delineano per gli immigrati quando la clandestinità diventa una categoria ontologica imm modificabile? Un condizione che vede sempre più essere umani impigliati, inglobati e trattiene nella «re-

lazione di eccezione», ovvero «nella forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione» (Agamben, 2005: 22).

La proibizione di matrimonio per gli immigrati senza un lavoro regolare unito al reato di *illegalità*, costituisce una formulazione normativa dell'esclusione sociale. La linea della regolarizzazione fondata sul lavoro va a definire un muro di demarcazione che dà corpo a una categoria di persone presentate e trattate come i nuovi *paria*, definiti attraverso il principio di esclusione dal godimento dei diritti fondamentali connessi alla stessa condizione umana. Lo Stato crea così le condizioni in cui si produce la clandestinità (Ong, 2005; Resta, 2008) e contestualmente produce le categorie sociali dell'esclusione: il divieto di matrimonio chiude il cerchio dell'esclusione inaugurato dal reato di "clandestinità". La negazione di un diritto riconosciuto come diritto primario fa sì che «la pratica della marginalizzazione assume il segno della permanenza» (Taguieff, 1999: 35). Il linguaggio giuridico diventa così linguaggio dell'esclusione sociale e permette di mettere ordine nel mondo e dare un posto giusto a persone e idee (Douglas, 1985). Come afferma Bauman: «L'ordine e la norma sono due lame affilate puntate contro la società così come è per farla diventare come dovrebbe essere attraverso la separazione, l'amputazione, l'escissione, l'espurgazione e l'esclusione» (Bauman 2007: 57).

2. Processi di familiarizzazione

Nella contemporaneità caratterizzata da panorami culturali e sociali fluidi, flessibili e interconnessi, il richiamo alla *differenza culturale*, da più parti invocato quando si parla di coppie miste, più che rappresentare un dato oggettivo, si configura come una retorica volta a riprodurre e a legittimare esclusioni e gerarchie economiche e sociali che ridisegnano nuove forme di dominio. Le coppie miste possono essere considerate un valido laboratorio per seguire le varie dimensioni e sfaccettature che tali rapporti possono assumere passando da livelli più evidenti ad altri più sottili e impalpabili. All'interno della quotidianità familiare i linguaggi di esclusione cambiano di segno, perdono la loro efficacia e si piegano alla logica di una prossimità che, costruita giorno dopo giorno, diventa capace di *mettere tra parentesi* l'inquietudine legata all'estraneità e di produrre somiglianza. Nel caso delle coppie miste, infatti, la negoziazione di livelli sempre più intimi di familiarità, non riguarda tanto lo statuto della diversità culturale fra i coniugi, ma piuttosto quello di una estraneità (cfr. anche Alotta, 2000). In questa prospettiva, i matrimoni misti costituiscono delle occasioni privilegiate per esplorare con maggiore efficacia le strategie attraverso le quali l'estraneità si trasforma in familiarità attraverso il processo di *familiarizzazione* che si produce nello spazio quotidiano segnato dall'affettività. La *familiarizzazione* qui va intesa come processo attraverso il quale si producono livelli sempre

maggiori di prossimità fino al limite di un'appartenenza *intima* in cui ognuno diventa parte della vita dell'altro. Tale processo ha due dimensioni, uno più immediato, che si costruisce nella routine della vita quotidiana, e uno più consapevole realizzato attraverso percorsi di autoriflessione legati a momenti di particolare criticità delle biografie individuali e familiari. Le due dimensioni non sono separate, ma sono fra loro interconnesse e si cumulano a vicenda. La dimensione di familiarità ci conduce sul terreno della condivisione di codici e di ordini simbolici: «Dire che qualcosa ci è familiare significa che sappiamo (o crediamo di sapere quanto meno) di che cosa si tratta, che sappiamo cosa aspettarci a riguardo senza dover troppo pensare, ma significa anche che questo qualcosa non ci minaccia, che sta dentro a un ordine che controlliamo e al quale possiamo rivolgerci fiduciosamente» (Jedlowski: 2005: 22). Il pensiero di un *ordine* condiviso consente di instaurare un sentimento di assicurazione e di fiducia che permette al coniuge straniero di penetrare nel territorio del noto. Ma tale condizione è sottoposta alla torsione dell'instabilità dei legami affettivi, alla più generale precarietà della vita attuale e alla conflittualità dei rapporti sociali. La familiarizzazione, dunque, si determina attraverso successive negoziazioni e non è estranea alla possibilità di sconfinare nella conflittualità, dove essa si può nuovamente rovesciare nel suo opposto rimettendo in discussione il lavoro faticosamente costruito nel tempo lungo del vivere assieme. Ed è così che gli estranei di ieri, diventati poi familiari, possono ritrovarsi ad essere nuovamente estranei. Il vissuto quotidiano della famiglia costituisce, dunque, uno spazio significativo in cui si producono orizzonti di senso condiviso che, nel caso delle coppie miste, permettono, come abbiamo visto, di *controllare*, *addomesticare* e tradurre in un linguaggio della similarità la cifra dell'estraneità.

Il processo di familiarizzazione, di cui abbiamo analizzato la capacità di creare similarità anche nella estraneità, può acquistare un'ulteriore specificazione come strategia minuta e sottile volta a produrre la *finzione* di una omogeneità e di una *similarità* sociale, ovvero ciò che Herzfeld definisce come «strategie essenzializzanti» volte a produrre la naturalizzazione delle somiglianze e quindi la «finzione di omogeneità»: «Le strategie essenzializzanti dei legislatori dello stato e dei comuni cittadini dipendono egualmente da un'illusione semiotica: assicurandosi che tutti i segni esteriori di identità siano per quanto possibili coerenti, letteralmente creano, o costituiscono, l'omogeneità. (...) L'essenzialismo non è dunque esclusivamente un'attività dello Stato. (...) Ma i funzionari statali hanno accesso a una varietà eccezionalmente ricca di stratagemmi per essenzializzare: legge, censura, burocrazia per il controllo dell'immigrazione e così via» (Herzfeld, 2003: 50). Herzfeld prosegue sottolineando come «Le strategie dell'essenzialismo dipendono tutte dalla creazione dell'effetto semiotico tecnicamente noto come iconicità: il principio di senso dato dalla capacità di rassomiglianza. (...) L'iconicità rappresenta qualcosa in virtù di una tangibile somiglianza. (...) L'iconicità sembra naturale, e quindi è un modo efficace di

dar vita a una verità evidente. Ma, in realtà, essa è culturalmente costruita, nel senso che la capacità di riconoscere la rassomiglianza dipende in gran parte sia dai criteri estetici preesistenti, sia dalla situazione politica: la gente spesso nega con indignazione ogni somiglianza con il proprio ritratto, con i genitori (o per meglio dire) con certi politici» (Herzfeld, 2003: 45).

In questa prospettiva, lo straniero, attraverso il matrimonio con un italiano, è reso familiare nella doppia dimensione di parente e di simile. L'immigrato in quanto marito di un'italiana attenua la sua connotazione di straniero e attraverso l'immagine di buon padre di famiglia diventa parte della comunità dei cittadini senza infrangerne l'immagine di omogeneità. La nuova dimensione di familiarità-similarità fa sì che lo straniero possa essere compreso nello spazio di rassomiglianze rese naturali da "verità evidenti" costruite sulla base di metafore familiari. Ed è forse per questo che il modello di cittadinanza basata sulla famiglia è quello perseguito e attualizzato dalle istituzioni. Ancora oggi più dell'80% delle concessioni di cittadinanza riguardano stranieri, uomini e donne, sposati con italiani. Come afferma Giovanna Zincone «La cittadinanza italiana affonda le sue radici nella famiglia. Si acquisisce sostanzialmente per discendenza, come un'eredità, o per matrimonio come una dote» (Zincone, 2006: 3). Il *buon cittadino* è così colui che è già stato acquisito come marito e padre in una rete di parentela e come lavoratore di successo nel tessuto economico. Una forma di cittadinanza che potremmo definire «promozionale» (Rigo 2002). La nuova legge sul divieto di matrimonio con gli *immigrati clandestini*, mostrano ancora di più come, la famiglia e il lavoro si costruiscono come due dei possibili spazi della governamentalità (Ong, 2002, Chatterjee, 2006), in cui le soggettività migranti vengono rese idonee e meritevole del nuovo status di cittadino italiano attraverso il disciplinamento delle loro condotte.

In definitiva, il lavoro, la famiglia, la cittadinanza possono diventare il terreno privilegiato dello Stato attraverso cui si esercita la governamentalità e attraverso cui si istituzionalizzano pubblicamente i confini sociali nel tentativo di «contenere l'alterità entro solide frontiere» (Salih, 2005: 166). Ma come sappiamo l'uomo si caratterizza per la capacità di attraversare e sconfinare i confini che lui stesso ha posto (Fabiotti, 2005). Nel caso delle coppie miste spesso questi sconfinamenti acquistano il linguaggio dell'amore che si traduce immediatamente in valore politico di resistenza all'esclusione e di costruzione di nuove soggettività.

3. In forma di conclusione

Nella contemporaneità segnata da confini dinamici, fluidi e porosi caratterizzati da continui sconfinamenti di panorami territoriali e culturali, la coppia mista può essere considerata sotto una luce diversa e più positiva. In

questa prospettiva essa può diventare un'esperienza di riferimento in cui la richiesta di maggiore «liberté», «flexibilité» e «mobilité» diventano gli «attributi della modernità della coppia» (Commaille, 1998: 279). Ovviamente, un tale approccio considera le trasformazioni all'interno delle coppie una questione che riguarda entrambi i coniugi e non solo il coniuge straniero, che man mano viene conquistato alla logica dell'appartenenza nazionale del partner italiano. Quindi, non solo il partner straniero si sente un po' più italiano ma anche quello italiano si sente un po' straniero e sperimenta condizione di estraneità dalla propria società. Più in generale la coppia mista è una realtà che induce cambiamenti nella società e può diventare, come abbiamo detto, un'esperienza importante nel più ampio processo di trasformazione delle forme del *fare famiglia*, così come dei significati attribuiti al *fare famiglia*. Una coppia mista mostra, ad esempio, una diversa rubricazione del rapporto noi/ altri nei processi di costruzione delle soggettività individuali, delle biografie familiari e delle identità nazionali, e ancora mette in discussione i confini sociali, culturali e nazionali e li ridefinisce a partire da pratiche quotidiane. Partire dal quotidiano, come abbiamo visto, significa addentrarsi in un territorio fluido, poroso e fortemente articolato in cui è necessario adottare una prospettiva capace di superare la contrapposizione fra ambiti dell'esistenza, fra quotidiano e non quotidiano, fra pubblico e privato (De Certeau, 2001, Herzfeld, 2003, Jedlowski: 2005). De Simone (2006) sintetizzando il pensiero di Heller ricorda come «il non quotidiano presenta uno statuto duplice: trascende il quotidiano, ma contemporaneamente ha le sue radici nella concreta dinamica della vita quotidiana» (De Simone, 2006: 47). Fra le due sfere, quella del quotidiano e dell'istituzionale, del familiare e del pubblico, non c'è una netta divisione, ma una continuità che si esplicita a vari livelli: pratico, simbolico e metaforico. Dunque, porosità, continuità, ricorsività piuttosto che separazione tra la dimensione quotidiana, intima, di tipo individuale e familiare, e quella pubblica delle istituzioni e delle politiche dello stato. In questa visione la famiglia mista diviene luogo per eccellenza di frontiera, in cui a partire dalle pratiche quotidiane, l'ambito pubblico e privato si intersecano e si definiscono a vicenda.

Riferimenti bibliografici

- Agamben G., *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995.
- Alotta S., *Matrimoni misti la scelta di un partner straniero*, in «Studi emigrazione. Migration studies» 2000 (137), pp. 41-66.
- Balbo L., *Famiglia e stato nella società contemporanea*, in «Stato e Mercato» 1984 (10), pp. 35-42.
- Bauman Z., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Trento, Erikson, 2007.
- Bauman Z., *Individualmente insieme*, Reggio Emilia, Diabasis, 2008.

- Borrillo D., *Matrimonio e differenza sessuale. Un'evidenza che si dissolve?*, in Finelli R.-Fistetti F.-Recchia F. R.-Di Vittorio P. (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, Roma, Manifestolibri, 2004, pp. 329-345.
- Chatterjee P., *Oltre la cittadinanza*, Roma, Meltemi, 2006 (2004).
- Collier J.-Rosaldó S.-Yanagisako S., *Is there a family*, in Lancaster R. N.-di Leonardo M. (a cura di), *The gender/sexuality reader. Culture, history, political economy*, London, Routledge, 1997, pp. 71-81.
- Commaille J., *Conclusion générale. Le couple mixte ou le tentative de construction d'une qualification sociale en objet exemplaire de recherche*, in Philippe C.-Varro G.-Neyrand G. (dirs.), *Liberté, égalité, mixité conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Paris, Anthropos, 1998, pp. 277-284.
- Dal Lago A., *Non-persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Roma, ed. Lavoro, 2001 (1990).
- De Simone A., *«La vita che c'è». Filosofie e sociologie della quotidianità*, in De Simone A.-D'Andrea F. (a cura di), *Volume 1. Teorie dell'agire quotidiano*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 11-66.
- De Sousa Santos B., *Stato e diritto nella transizione post-moderna. Per un nuovo senso comune giuridico*, in «Sociologia del diritto» 1990 (3), pp. 5-34.
- Fabietti U., *La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, in S. Salvatici (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 177-186.
- Facchi A., *I diritti nell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Herzfeld M., *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2003 (1997).
- Jedlowski P., *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana fra esperienza e routine*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Lombardi Satriani L. M., *Editoriale*, in «Voci», 2004.
- Mattucci N., *Nomadismi di genere in un orizzonte giuridico*, in Maciotti M. I.-Gioia V.-Persano P. (a cura di), *Identità culturale e prospettiva di genere*, Macerata, EUM Edizioni, 2007, pp. 189-215.
- Nussbaum M., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Okin M. S., *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Bari, Dedalo, 1999 (1989).
- Ong A., *La cittadinanza flessibile dei cinesi in diaspora*, in «Aut, Aut», 2002, pp. 115-146.
- Ong A., *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Milano, Raffaello Cortina, 2005 (2003).
- Parisi R., *Attraversare confini ricostruire appartenenze. Un'etnografia delle coppie italo-marocchine*, Milano, Aequilegia, 2009.
- Remotti F., *Contro natura. Una lettera al Papa*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Resta P., *Nascita di comunità e migrazioni transnazionali*, in Resta, P. (a cura di), *Il vantaggio dell'immigrazione. Un progetto per una cultura condivisa*, Roma, Armando Editore, 2008, pp. 27-44.
- Rigo E., *Europa di confini, Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma, Meltemi, 2007.

- Rude-Antoine A., *Des vie et des familles. Les immigrés, la loi et la costume*, Paris, ed. Odile Jacob, 1997.
- Salih R., *Mobilità transnazionale e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini*, in S. Salvatici (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 153-166.
- Saraceno C., *Mutamenti della famiglia e politiche sociali in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Taguieff P.-A., *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Raffaello Cortina, 1999 (1997).
- Tognetti Bordogna M., (a cura di), *Legami familiari e immigrazione: i matrimoni misti*, Torino, L'Harmattan Italia, 1996.
- Varro, G., *La femme transplantée. Une étude du mariage franco-américain en France et le bilinguisme des enfants*, Paris, Presses Universitaires de Lille, 1984.
- Varro, G., *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Paris, Berlin, 2003.
- Wikan U., *In honor of Fadime: murder and shame*, Chicago, Chicago University Press, 2003.
- Wikan U., *Delitto d'onore. La storia di Fadime*, in «Annuario di Antropologia», 2008 (11), pp. 57-76.
- Zincone G. (a cura di), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Questioni di identità convergenti. Processi di categorizzazione e di identificazione degli immigrati marocchini musulmani

ANNAMARIA FANTAUZZI

A partir des témoignages d'immigrés marocains qui ont organisé, avec leurs associations, des collectes de sang à Turin, on analyse l'auto-représentation de leur identité en tant que marocains, migrants et musulmans par rapport à la société d'accueil et l'hétéro-perceptions de leur identité vis-à-vis au Pays d'origine et aux citoyens italiens. Le processus de définition de l'identité de l'immigré marocain passe d'une catégorisation attribuée par les autres (notamment les Italiens) à une identification, sociale et religieuse, avec le groupe d'appartenance.

1. *Premessa*

Che l'Islam oggi sia la seconda religione presente in Italia sembra essere un'evidenza, talora scomoda e non desiderata, ma reale. In effetti, secondo una recente ricerca relativa alla specificità dell'Islam italiano, si conta circa un milione e trecentomila persone musulmane. Il mero dato quantitativo, con i limiti che la definizione di "musulmano in Italia" porta con sé, è utile a comprendere che circa il 2% della popolazione oggi residente in Italia è considerata musulmana e che di esso un terzo proviene dal Marocco¹. Soffermandoci sugli immigrati marocchini musulmani², in questo saggio, si vuole riflettere sull'autopercezione dell'immigrato marocchino musulmano (da un punto di vista sia politico che religioso), senza considerare le eteropercezioni né il dibattito generalista relativo al concetto di identità che, come afferma a

¹ S. Allievi (a cura di), *I musulmani e la società italiana*, Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 11-12.

² Ci si riferisce ai soli musulmani marocchini immigrati; ciononostante, si tenga presente che nel novero dei musulmani in Italia rientrano anche i naturalizzati e i convertiti. Cfr. S. Allievi, *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999.

buon diritto Allievi, «è ormai ampio e diffuso, e politicamente molto sfruttato oltre che sensibile: segno tanto dell'esistenza di un problema teorico reale quanto di una difficoltà culturale e quindi di una domanda sociale di risposte molto diffusa»³.

Ciò che è emerso dalle storie di vita e dalle testimonianze raccolte in una ricerca condotta a Torino in due associazioni di immigrati marocchini, che hanno organizzato giornate di donazione di sangue con l'AVIS locale⁴, va a delineare una sorta di identità collettiva (da considerare sempre in chiave relazionale), declinata in diverse categorie di appartenenza, qui riassunte in cinque aspetti, nelle quali l'immigrato, marocchino, musulmano, pur nella sua specificità, sembra identificarsi. Se le prime tre categorie denotano più genericamente *l'essere immigrato* (comprendendo quelle caratteristiche in parte associabili a tutti coloro che si trovano in questa condizione), le ultime due, tra loro convergenti, definiscono l'identità più specifica del marocchino musulmano.

Viene qui impiegato il termine *categoria* per designare i vari aspetti dell'auto-percezione identitaria dell'immigrato marocchino musulmano, considerando la distinzione dei concetti di «group identification» e «social categorization» proposta da Richard Jenkins⁵, il quale vede, in quest'ultimo, un processo di imposizione identitaria (attuato dalla possibilità di un gruppo di qualificare o «chiamare con» individui appartenenti a un altro) strettamente legato a una classificazione di tipo razziale (aspetti che emergono dalle testimonianze riferite qui di seguito).

³ S. Allievi (a cura di), *I musulmani*, op. cit., p. 49, n. 7.

⁴ La ricerca etnografica è stata condotta tra il 2005 e il 2007 presso l'Associazione Islamica delle Alpi e l'AMECE di Torino, con alcuni periodi di ricerca in Marocco. Sulla tematica specifica, si rinvia a A. Fantauzzi, «Un inter-esse problematico». *Etno-antropologia della donazione del sangue tra gli immigrati marocchini di Torino*, tesi di dottorato, Facoltà di Lettere, Università di Roma «La Sapienza» - EHESS Parigi, a.a. 2008-2009; idem, *Fratelli di sangue? Logiche di alleanza e di parentela nelle donazioni di sangue della comunità marocchina di Torino*, «Religioni e Sette nel mondo», 5, 2009, pp. 92-110; idem, *La donazione «emica» degli immigrati marocchini a Torino*, in F. Dei, M. Aria, L. Mancini (a cura di), *Il dono di sangue. Per un'antropologia dell'altruismo*, Pisa, Pacini Editore, 2008, pp. 171-191; idem, *Il dono del sangue dalla umma musulmana al caso della comunità marocchina di Torino: dinamiche e aspetti antropologici*, «Religioni e Società», 58, maggio-agosto, 2007, pp. 83-96. Nel presente saggio vengono riportate, *verbatim*, alcune testimonianze di interlocutori incontrati a Torino, anche al di fuori delle due associazioni in cui è stata svolta gran parte della ricerca.

⁵ Cfr. R. Jenkins, *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*, London, Sage Publications, 1997.

2. Auto-percezioni e processo di categorizzazione

a) Marocco: l'immagine *destruens*

La maggior parte dei Marocchini incontrati offre un'immagine quanto mai negativa del Marocco o, meglio, del sistema burocratico e politico che lo sorregge e che si traduce in una situazione di stagnante arretratezza, soprattutto per ciò che concerne il rispetto delle libertà individuali, della legalità e della salvaguardia della persona.

Esempio di questo è l'immagine, proposta da molti di loro, del sistema sanitario marocchino e delle cure mediche e ospedaliere: dalle testimonianze emerge, infatti, la rappresentazione sconcertante della sanità pubblica marocchina, a discapito della popolazione e soprattutto delle classi meno abbienti, che contrasta con la visione idilliaca (propria di anni precedenti ma contaminata e modificata dalla politica attuale e dai recenti decreti legislativi⁶) del SSN italiano, efficiente e garante della tutela della salute di tutti, in particolar modo di coloro che si trovano in una condizione di regolarità burocratica.

Questa rappresentazione, elaborata su quella "sindrome da General Hospital" da cui il *primo-migrante* "era affetto" (in quanto condizionato dallo stereotipo di un'ipertecnologia sanitaria del sistema occidentale, descritto come miracoloso ed estremamente efficiente dalle immagini televisive e dal racconto dei precedenti migranti), è nutrita dalla percezione che anche allo straniero sia riservato il rispetto dei diritti e della dignità, al contrario di ciò che avviene nel paese di provenienza. «In Marocco, se non hai i soldi, ti lasciano morire. A quelli non frega niente che tu stai male, che perdi il sangue oppure che il bambino c'ha la tosse ... a quelli interessa solo una cosa, è lì allora che tutti i Marocchini si lamentano...» (Mohamed, mediatore culturale, a Torino dal 1999).

Quella che Didier Fassin ha chiamato l'"incorporazione della disuguaglianza", tradotta nell'"imposition violente des rapports de forces à une inscription biologique"⁷, viene definita dagli interlocutori più spesso con il termine di

⁶ Ci si riferisce, nello specifico, al Ddl 733- b «sicurezza» con cui si è approvato in Senato la soppressione del divieto di denuncia da parte del personale medico e sanitario nei casi di prestazione di cure a immigrati irregolari, contraddetto dal vigente art. 35 comma 5 del D.L. 286/1998, che dispone che «ai cittadini stranieri presenti sul territorio nazionale, non in regola con le norme relative all'ingresso ed al soggiorno, sono assicurate, nei presidi pubblici ed accreditati, le cure ambulatoriali ed ospedaliere urgenti o comunque essenziali, ancorché continuative, per malattia ed infortunio e sono estesi i programmi di medicina preventiva a salvaguardia della salute individuale e collettiva». Cfr. in merito *Immigrazione e diritto alla salute. Intervista a Salvatore Geraci*, «Aggiornamenti sociali», 60, 2009, pp. 271-279.

⁷ D. Fassin, *L'espace politique de la santé*, Paris, PUF, 1996, p. 120.

fasad, (in francese) *pourri*, “marcio”, “corrotto”: marcio è lo Stato che non offre possibilità agli *chumur*, “disoccupati”, marcio è il sistema politico che lo conduce e che non pensa “alla povera gente”⁸. Queste espressioni ritornano costanti soprattutto tra gli uomini iscritti alle due associazioni in cui la ricerca è stata svolta, come, seppur in maniera più celata, tra alcune delle loro mogli. La storia di Damia, una donna marocchina giunta a Torino nel 2000 per ricongiungimento familiare, riflette ancora di più il senso di critica nei confronti del proprio paese, contrapposta all’esaltazione di quanto abbia ricevuto dalla sua esperienza torinese.

Damia ha abortito pochi mesi prima che la sua Associazione organizzasse la prima donazione, nel settembre 2005; nel suo francese misto a un italiano stentato, ha ribadito di aver incontrato «des personnes très bonnes ici en Italie; il y avait aussi une mediatrice culturelle, on peut dire comme ça, qui m’a aidé avec la langue et la communication avec les médecins. Il y avait aussi la viande *halal* à la mensa [impiega il termine italiano], compris? Et j’ai trouvé vraiment des bonnes personnes... au Maroc, no, no, c’est pire! Personne ti dà retta!».

b) L’Italia: l’immagine *construens*

L’esempio riportato sulle cure sanitarie può essere associato a qualsiasi altro ambito della vita del migrante marocchino che tende a far emergere l’immagine *destruens* del paese di provenienza, di fronte alla “menzogna illusoria” rappresentata dall’emigrazione: l’Italia viene descritta come la terra della ricchezza (*bled-al-fluss*) ma anche dei diritti (*bled-l-huquq*), apparendo spesso come l’unica soluzione di vita e di riscatto per sé stessi e per l’intera catena familiare, che ne condiziona e determina il progetto migratorio⁹.

L’Italia diventa dispensatrice non solo delle “cose necessarie per vivere”

⁸ Si intende qui non solo al potere monarchico ma, soprattutto, al *Makhzen*, un solido apparato burocratico, militare e istituzionale che costituisce il governo del re e che concentra in sé le logiche del potere e l’assolutezza del dominio sui cittadini-sudditi, tanto che lo storico Laroui ha parlato dell’esistenza di una continuità tra il sistema pre-coloniale e la situazione politica oggi esistente in Marocco. Cfr. A. Fantauzzi, “Un *inter-esse problematico*”, cit., pp. 253-262; A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2001.

⁹ Sulle caratteristiche della migrazione marocchina a Torino, dal processo iniziale alle dinamiche più recenti, si rinvia a C. Capello, *Le prigionie invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Milano, Franco Angeli, 2008 e A. Fantauzzi, *Dal clandestino (hrigue) alle catene transnazionali degli immigrati marocchini in Italia. Il caso di Torino*, «L’Acropoli», X, 1, 2009, pp. 78-95. Per un quadro più ampio sull’immigrazione marocchina in Italia, si veda F. Giacalone, *Marocchini tra due culture: un’indagine etnografica sull’immigrazione*, Milano, Franco Angeli, 2002.

(*al-daruriat*) ma anche di quelle “che fanno stare bene” (*al-kamaliat*), che conferiscono onore e dignità da parte del gruppo dei connazionali, sia in patria sia nel paese d’approdo. Con questa immagine edulcorata dell’Italia e dell’emigrazione sembrano passare in secondo piano la solitudine e la sofferenza che caratterizzano la condizione del migrante¹⁰, oltre alle difficoltà di integrazione e, prima ancora, di accettazione nella società che, banalmente e impropriamente – soprattutto negli ultimi tempi –, viene definita *d’accoglienza*.

Coloro che, arrivati in Italia intorno agli anni Novanta, hanno raggiunto oggi una sorta di condizione regolare e legale che permette loro di costruire un progetto di vita anche in un futuro più vicino, immaginano, sempre e comunque, di tornare a morire nel paese di origine. “L’identità legale”, se così può essere chiamata, induce il migrante marocchino ad associare l’Italia alla possibilità di lavoro, di realizzazione e di benessere, che permette anche di mantenere i familiari non emigrati con rimesse e invii periodici di denaro o investimenti *in loco*. Pur tralasciando, in questo contesto, l’ampio e tuttora acceso dibattito sulla regolarità e la clandestinità del migrante, che sfocia inevitabilmente nella riflessione sul rispetto o il diniego dei diritti umani, prima ancora che sulle politiche migratorie, è bene ricordare che la condizione della regolarità e della legalità viene percepita dal migrante marocchino come un requisito insicuro e infido, una questione più formale che sostanziale, che caratterizza l’incertezza di identità in bilico: «L’Italia, sì, ti dà lavoro, casa, fai tanti sacrifici e riesci anche a mettere da parte qualcosa... ma rinnovi sempre il permesso di soggiorno e spesso ti senti come se lo hai rubato, come se qualcuno può venire in qualsiasi giorno a riprenderselo. Vivi così, quasi alla giornata ma non ti senti sicuro. Quelli al paese vedono solo la *belle voitures*, i vestiti firmati – che poi non è vero – ma non sanno quanto hai dovuto sudare per quello...» (Hasan, operaio, a Torino dal 2000). «E poi c’è il lavoro. Sì, come gli italiani, oggi ce l’hai oggi lo perdi e resti a casa... per noi anche peggio, magari ti licenziano senza dirti niente oppure ti danno due soldi e vai... Non significa questo vivere tranquilli, sicuri insomma!» (Nadia, mediatrice culturale, a Torino dal 1998). Le parole di Hasan e di Nadia

¹⁰ Emblematica, a questo proposito, è la formula “double absence” proposta da Sayad, secondo il quale il migrante sente di non appartenere più alla società di origine ma di non essere ancora integrato in quella di arrivo. Cfr. A. Sayad, *La double absence*, Parigi, Seuil, 1999. Per questo, come sostiene Beneduce, la malattia che colpisce il migrante, addirittura come una forma di «psicosi», è la nostalgia, il “dolore del ritorno”, ora percepita come un «insinuarsi nel presente di luoghi, volti, sguardi che si aveva la pretesa di aver “spodestato” e che invece ritornano», ora come «una critica nei confronti del nuovo contesto, mostrandosi talvolta nella resistenza all’integrazione» (R. Beneduce, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci, 2007, p. 252, corsivo dell’autore).

rinviano all'idea di un'instabilità dipendente soprattutto dall'occupazione lavorativa, per questo considerata "duale" (forte instabilità-incertezza e salari ridotti), che genera un processo di incorporazione subordinata dell'immigrato nelle fasce più basse della società, per cui il permesso di soggiorno e lo stato di legalità dipendono dal lavoro stesso¹¹. L'immagine *construens* legata all'Italia viene, dunque, inficiata e decostruita dai problemi e dalle difficoltà della quotidianità, dipendente sempre di più dalle retoriche della legalità e permissività politica. A questo si aggiunge l'autopercezione del migrante di fronte agli sguardi, ai giudizi e alle *sentenze* dei cittadini italiani, per i quali, regolare o clandestino, marocchino o albanese, l'immigrato «esiste solo *per difetto* nella comunità d'origine e *per eccesso* nella società ricevente, generando periodicamente in entrambe *recriminazione e risentimento*»¹², che degenerano spesso in reificazione e stigmatizzazione dell'Altro.

c) Uno dei lati oscuri: la doppia stigmatizzazione

«In Marocco pensiamo che l'italiano è simile a noi, forse perché c'ha il sangue del Mediterraneo, dell'ospitalità e del sole caldo che ci unisce. Poi vieni qui ed è come dappertutto: non sei italiano, sei lo straniero, quello che dà fastidio. Poi non parliamo quando sei clandestino... allora non sei più neppure uomo! Metti paura, sei sporco, sei ladro, soprattutto sei musulmano, quando invece non cerchi altro se non un po' di pace...» (Mohamed, mediatore culturale, a Torino dal 1999).

La visione degli italiani *brava gente* viene offuscata dalla sensazione con cui ciascun marocchino (o tutto il gruppo) avverte di essere riconosciuto nel paese d'immigrazione e ciò influisce profondamente sulla percezione del sé individuale e del sé in rapporto con l'alterità.

Lo stereotipo del marocchino, venditore ambulante lungo le spiagge della penisola oppure di colui che spaccia o che ruba, il "clandestino che mette paura", come dice Mohamed, viene oggi sorpassato dalla doppia stigmatiz-

¹¹ Sul rapporto migrazione-legalità-lavoro la bibliografia è sterminata; si rinvia qui a tre recenti studi sociologici che prendono in considerazione anche l'evoluzione diacronica e i cambiamenti strutturali della dinamica migratoria in Italia: E. Pugliese, *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, Il Mulino, 2002; M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino, 2005; L. Zenfrini, *Sociologia delle migrazioni*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

¹² P. Bourdieu e L. Wacquant, *The Organic Ethnologist of Algerian Migration*, «Ethnography», 1-2, 2000, p. 178, in R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit., p. 254, corsivo dell'autore. Per una trattazione attuale sul rapporto immigrazione-razzismo, in cui si prende in considerazione anche il recente dibattito politico e una puntuale casistica di fatti di cronaca, si rinvia ad A. Rivera, *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009.

zazione che il marocchino sente di ricevere; doppia, in quanto immigrato e immigrato musulmano. Alcuni interlocutori si auto-definiscono, in quanto immigrati, come corpi che lavorano, forza di braccia e di muscoli, «non persone», corpi sentiti come minaccia alla costruzione del “noi Italiani”, «nemici simbolici» dell’identità collettiva e della cultura dello Stato-nazione¹³. A questo proposito è esemplificativo quanto ha affermato Samir di Beni Mellal, giunto in Italia con un permesso di studio e con la speranza, presto delusa, di poter continuare a studiare fisica all’Università di Torino. Anche lui dipinge la versione più negativa di quell’Italia da altri tanto decantata:

non mi sono trovato subito bene qua, ho faticato e poi volevo studiare ma non mi hanno preso all’Università. Molti se ne approfittano, per esempio con la casa, il solito permesso [di soggiorno] e poi ti vedono con un occhio strano, come se sei venuto a togliere qualcosa (ma cosa?), come se cerchi di rubare gli spazi, il lavoro come dicono... ma ci fanno scontare tutto e ti vedono sempre più pericoloso. Se vai coll’autobus, per esempio sull’1, sali e se ti sentono parlare arabo, allora subito si girano e qualcuno se ne va pure più in là ... non ti vuole stare vicino. Pensano a Bin Laden, pensano agli aerei scoppiati ma... noi non siamo mica tutti uguali! E poi... parlare arabo non è essere come Bin Laden e neppure il *muslim*¹⁴, cioè il musulmano è come quello là...

Le parole di Samir ben spiegano la percezione dell’altro tipo di stigmatizzazione, come il *leitmotif* «il musulmano ha una posizione scomoda di questi tempi!», emerso soprattutto in quei discorsi in cui alcuni uomini marocchini hanno raccontato di essere stati maltrattati sul posto di lavoro (fabbriche o

¹³ A. Dal Lago, *Non-persone. I migranti nella società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.

¹⁴ Dalla lingua araba, il termine significa “colui che si sottomette completamente ad Allah”, tradotto generalmente con “musulmano” o “islamico” o, più anticamente, “maomettano” sul calco dell’aggettivo “cristiano”. Impiego, da qui in avanti, in modo volutamente distinto, gli aggettivi “musulmano” e “islamico”, tenendo conto della differenza terminologica proposta da Annamaria Rivera, per cui il termine “islamico” «si è recentemente affermato [...] per designare tutto ciò che ha a che fare con l’islam», mentre, «gli specialisti più avvertiti concordano nel puntualizzare che “musulmano” (dall’arabo *muslim*) è da usare quando riferito a persone [...]. Di conseguenza si dovrebbe usare “musulmani” per designare i credenti, i fedeli – o anche coloro che condividono, in forme e gradi variabili, una cultura modellata dal riferimento all’islam – e “islamico” per denotare ciò che attiene alla religione: liturgie, cerimonie, insegnamenti, precetti, proibizioni, etc.» (A. Rivera, *La guerra dei simboli: veli postcoloniali e retoriche dell’alterità*, Bari, Dedalo, 2005, pp. 128-129).

cantieri edili), perché ritenuti stanchi e meno produttivi durante il mese di Ramadan¹⁵, o alcune donne *velate* hanno riportato gli insulti, ricevuti per strada o nei luoghi pubblici da coetanee o giovani italiani, che le hanno tacciate di essere *ignoranti e retrograde*.

La consueta e dilagante rappresentazione di un Islam monolitico e omologante ha teso a reificare il corpo del musulmano in quella che Olivier Roy ha definito una “categoria neoetnica” – chiara dimostrazione del carattere di “finzione” del concetto di etnia – per cui un uomo dalla barba lunga e dalla *jellaba* bianca rinvierebbe sempre all’idea di un terrorista o fondamentalista, mentre l’immagine di una donna con lo *hijab* a una povera, sottomessa al dominio sessista e a una religione intransigente. Questi stereotipi, che alimentano le retoriche islamofobe di una guerra di civiltà o, come preferisce Arjun Appadurai, sottolineando il limite della posizione di Samuel Huntington, di uno scontro di «ideocidi», dilaganti soprattutto dopo gli avvenimenti dell’11 settembre 2001, si traducono, nella pratica quotidiana, in opinioni e gesti di diffidenza pregiudiziale manifestati, spesso, in atteggiamenti xenofobi¹⁶.

Continua Samir: «praticamente non sei più tu, cioè, il marocchino che è venuto da Casa ou da Beni [Beni Mellal] ou da ... sei straniero, punto e basta e soprattutto musulmano... loro mica sanno che tu c’hai anche una mente o famiglia, che sei una persona normale... Tu sei straniero, punto e basta, e poi musulmano». I miei interlocutori ribadiscono spesso il loro consapevole distacco e, soprattutto, la non-identificazione con il processo di categorizzazione loro imposto, percependolo come un ostacolo a qualsiasi tipo

¹⁵ Recentemente un episodio di questo tipo è accaduto anche in ambito calcistico, quando il calciatore dell’Inter, Sulley Muntari, di religione islamica, è stato sostituito dall’allenatore Mourinho, che ha addotto come motivazione della sua scelta lo scarso rendimento del giocatore a causa dell’osservanza rigorosa delle prescrizioni del Ramadan, mentre altri giocatori (Sissoko della Juventus e Diakité della Lazio) hanno dichiarato di essere riusciti a conciliare, già da diversi anni, il lavoro con la pratica religiosa.

¹⁶ Si veda rispettivamente O. Roy, *L’islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002; S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996; A. Appadurai, *Sicuri da morire*, a cura di P. Vereni, Roma, Meltemi, 2005. Nell’incommensurabile bibliografia sull’argomento, si rinvia ad alcuni lavori riferiti più specificatamente al caso italiano: oltre alle opere già citate, S. Allievi, *La tentazione della guerra. Dopo l’attacco al World Trade Center: a proposito di Occidente, islam e altri frammenti di conflitto fra culture*, Milano, Zelig, 2001; A. Rivera, *L’inquietudine dell’Islam*, Bari, Dedalo, 2002; S. Allievi, *Le trappole dell’immaginario: islam e occidente*, Udine, Forum, 2007; A. Fantauzzi, *La reificazione del corpo dell’altro: stereotipi, rappresentazioni e percezioni del corpo migrante*, Atti dell’UNIDEA, Meeting Antirazzista, Cecina, 2009 (in corso di stampa).

di dialogo e di interazione con la società d'approdo (il significato del termine "d'accoglienza" o "ospitante" diventa, a questo punto, ossimorico rispetto al suo significante).

Il corpo del migrante (pur nella libertà di essere e di porsi), i suoi gesti e persino le parole, pubblicamente dette, vengono percepite come dominate e fortemente controllate:

Non puoi dire una parola fuori posto, soprattutto quando sei sull'autobus. Anzi! Se alzi un po' la voce, anche per scherzare, tutti ti guardano come il solito straniero maleducato. Ti metti a posto il velo e ti guardano; resti fissa e zitta e ti guardano o, alcune volte, t'annusano anche. Parli al cellulare e ti vergogni quasi di dire le parole in arabo... ma non vuoi far sentire che l'italiano lo parli così così. Per non parlare poi quando tu, col velo, stai vicino a un uomo, magari tuo fratello... aspettano di vedere se davvero sei una brava musulmana... ma loro lo sanno che significa? (Siham, insegnante di lingua araba, dal 1998 in Italia).

In questo processo di categorizzazione si attua quell'idea che Didier Fassin ha definito «biopolitica dell'alterità», indicando con essa come il corpo dell'Altro (immigrato, marocchino, musulmano), che lui definisce *razzializzato*, sia «divenuto il luogo di iscrizione per le politiche di immigrazione», attraverso un processo di discriminazione fondato non tanto sulla diversità di nazionalità o di "non-appartenenza al gruppo indigeno" quanto sulla contrapposizione tra individui di «origine europea vs origine non-europea»¹⁷. La consapevolezza di sentirsi attribuita questa *doppia*, scomoda stigmatizzazione porta, da una parte, alla volontà di dimostrare che la realtà è il contrario di quella che viene immaginata e, dall'altra, alla necessità di costruire un processo di identificazione che vada a colmare, o almeno tenti di farlo, quei vuoti e quelle incertezze che l'immigrato, in quanto tale, porta con e su di sé.

3. Auto-percezione e identificazione nel gruppo

Al processo di categorizzazione descritto dagli immigrati marocchini, si aggiunge un'ulteriore "percezione identitaria" che definisce l'iscrizione del singolo al gruppo di appartenenza, la «group identification» di cui parla Richard Jenkins, che «combine in situationally specific relations of resistance

¹⁷ D. Fassin, *The Biopolitics of Otherness*, «Anthropology Today», 17, 1, 2001, pp. 3-7, trad. it. in I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Cortina, 2006, pp. 306-316.

or reinforcement to produce the social reality in historical time and space of ethnicity and institutionalized ethnic collectivities»¹⁸.

L'altra categoria che accomunerebbe i marocchini musulmani è l'auto-percezione di essere, a un tempo, immigrati ed emigrati, appartenenti a una comunità etnica transnazionale, ponte tra il paese d'origine e quello d'approdo.

È possibile comprendere questo fenomeno attraverso la lettura che Pnina Werbner offre dei *global pathways*¹⁹: i percorsi globali, di cui l'antropologa inglese parla, sono quegli spazi sociali di movimento di persone, idee e oggetti che permettono il continuo collegamento transnazionale del migrante con il paese d'origine. Quando questi percorsi acquistano una certa stabilità, i loro soggetti (normalmente immigrati di uno stesso paese, se non di una medesima regione e località) costituiscono delle comunità etniche che rappresentano il punto di congiuntura tra l'una e l'altra società.

Questo processo è stato e tuttora è possibile per i marocchini a Torino per due ragioni: in primo luogo, per la presenza quantitativamente significativa sul territorio locale, alimentata ulteriormente dal crescente numero di ricongiungimenti familiari e di nascite di figli, che hanno segnato l'ormai terza generazione; in secondo luogo, per il consolidamento di una presenza strutturata sul territorio che, anche attraverso le recenti tecnologie di comunicazione (l'utilizzo di programmi di social network o di Voip) e la mercificazione della diversità etnica (i banchi del mercato di Porta Palazzo ne sono un esempio), ben coniuga i rapporti con la madrepatria e le esigenze del paese ospitante.

La comunità etnica transnazionale, per i soggetti coinvolti, si traduce nella percezione di un'identità collettiva, che interviene a ri-definire e rinsaldare la rappresentazione del sé posta di fronte al rischio di dispersione o di perdita generata dal contatto con l'alterità.

A questo punto, diventa necessario il tentativo di definizione della comunità etnica o immigrata, presupponendo che «le comunità immigrate, anche piccole, sono spesso non circoscrivibili territorialmente e sono continuamente in relazione con le istituzioni italiane ed i servizi. [...] Ciò che ci troviamo di fronte non è una cultura organicamente definita [...] ma una serie di elementi socioculturali che si trasformano nell'immigrazione attraverso i singoli che ne fanno parte»²⁰.

Date queste premesse, al nostro caso è applicabile l'interpretazione della

¹⁸ R. Jenkins, *Rethinking ethnicity*, cit., p. 63.

¹⁹ P. Werbner, *Global Pathways. Working class cosmopolitans and the creation of the Transnational ethnic world*, «Social Anthropology», 7, 1, 1999, pp. 17-35.

²⁰ F. Giacalone, *Riti della nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria*, «La Ricerca Folklorica», 44, 2001, p. 23.

comunità, proposta da Anthony Cohen, come di un costrutto simbolico di codici normativi e di valori, su cui si fonda il senso di identità dei suoi membri²¹. Nel caso degli immigrati marocchini di Torino, l'identità collettiva si traduce nella comune provenienza dei suoi membri, per cui tutti gli interlocutori si definiscono marocchini, prima che arabi, berberi, della campagna o della città (*'arobiin* o *madaniin*).

Questa identità viene percepita, dunque, come l'immagine del "noi" comunità (*"hna lamgharba"*, "noi, i Marocchini"), identità ed esclusione della diversità affermata e pubblicamente esternata.

Sebbene tragga origine dalla corrispettiva identità nazionale (ovvero dall'appartenenza alla nazione marocchina), quella collettiva non si riconosce in essa e negli elementi simbolici con cui lo Stato-nazione si presenta; al contrario essa tende a identificarsi nell'"etnicità lineare", che comprende l'insieme del sapere tradizionale, delle lingue comuni e della religione, e in quella "reattiva"²², che si traduce nel sentimento condiviso di ricoprire posti di marginalità sociale e subire un trattamento discriminatorio da parte della società d'approdo.

Benché l'identità collettiva sia fortemente esternata e rimarcata come prima auto-rappresentazione del marocchino migrante, continuano, tuttavia, a essere affermate le diverse identità locali, tanto nelle tradizioni quanto nelle reti sociali: in primo luogo, i marocchini provenienti dalle zone rurali della Chouia o della Tedla tendono a incontrare e a legare maggiormente con i loro compaesani, rivendicando anche quei contrasti esistenti nei luoghi di provenienza tra *madaniin* e *'arobiin*.

In secondo luogo, persiste la contrapposizione tra arabofoni e berberofoni: questi ultimi ripropongono, dall'uso della lingua (*tamazight*) alla pratica di un sapere tradizionale differente, quel contrasto che trova origine nel movimento *amazigh*, il quale rivendica tuttora al governo marocchino l'indipendenza linguistica, politica e culturale.

L'affermazione di queste identità si riferiscono anche ai costumi tradizionali, al modo di vestire e di mangiare, a una quotidianità intessuta di nostalgica rielaborazione dei propri *habitus* e alla tentata accettazione dei modelli dominanti del contesto ospitante; anche il cibo, infatti, diventa marchio identitario, sia di comunanza che di differenza, della comunità diasporica.

All'identità collettiva e a quelle particolari locali si sostituisce, spesso,

²¹ A. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge, 1985.

²² Il concetto di "etnicità" (come quello di etnia), ammesso il problematico tentativo di ogni sua definizione, può essere qui inteso come «qualcosa di situazionale e contingente, ossia l'esito di processi di invenzione funzionali a soddisfare un bisogno di appartenenza o a rendere disponibile una risorsa simbolica da impiegare in difesa dei propri interessi», L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, cit., p. 20.

un'appartenenza concepita come più in-globante e comunitaria, qual è quella religiosa: le due identità, pur non coincidenti, tendono tuttavia a essere convergenti e contemporaneamente "indossate" dai soggetti che ne sono artefici.

L'immigrato marocchino si definisce "musulmano", appartenente alla comunità islamica (*Umma-al-Islamiya*), concepita come un "noi" ("*hna lam-salmine*", "noi, i Musulmani") compatto, pur con molteplici diversità al suo interno. Questo secondo tipo di identità, nel processo migratorio, si esprime sotto forma di una dimensione più collettiva che individuale, soprattutto nella pratica.

Con ciò si spiega la prevalente adesione degli immigrati marocchini a momenti religiosi collettivi, vissuti come ri-definizione identitaria ed eredità culturale, nell'impossibilità, soprattutto in un contesto migratorio, di parlare di musulmano praticante o non praticante, poiché, come detto in altra sede²³, l'essere *musulmano* non dipende tanto dalla frequentazione dei luoghi di culto o dalla messa in pratica dei cinque *arkan*, quanto dall'ortoprassi quotidiana, che rappresenta la dimensione normativa del singolo. L'identità viene definita, negoziata ed esternata anche senza l'adesione ai rituali ufficiali, finendo per diventare più un'eredità simbolica che la vera coscienza di una dimensione religiosa.

È quanto spiega Aziz, muratore venuto da Rabat al seguito del fratello, che oggi cerca di coniugare il lavoro all'hobby delle arti marziali, lavorando presso una palestra in Barriera di Milano durante il tempo libero:

noi la viviamo più da dentro, è quello che fai tutti i giorni, quello è l'Islam. Non c'è sempre tempo per la moschea, per la *salat*. Il venerdì qua si lavora, da noi, a Rabat, si fermano anche i taxi al suono del *muezzin*, c'è *adhan*²⁴. Qui non ti puoi uscire dalla fabbrica o di lasciare mattoni mentre lavori. Il padrone poi ti licenzia... qui non puoi...ma sei sempre un *muslim*, uno dell'Islam, pure senza fare quelle cose. Là (in Marocco) è un'altra cosa tutti lo fanno allora anche tu lo fai. Vedi il Ramadan: sai che non si può mangiare fino a tramonto? Allora che si fa? Le persone lavorano solo a mezza giornata, poi vanno a casa a aspettare l'ora per mangiare qui fai uguale a tutti mesi magari tu fai pure *sawm* ma il padrone non lo sa, sennò ti tratta pure male perché non c'hai forze

²³ Cfr. A. Fantauzzi, *Din wa Dunya: l'ortoprassi islamica nella quotidianità dell'immigrato marocchino*, «Religioni e Società», 65, 3 (in corso di stampa).

²⁴ Il termine *muezzin* corrisponde propriamente a un membro della moschea incaricato di suonare il richiamo alla preghiera (*adhan*) da effettuarsi cinque volte al giorno. Abitualmente, tuttavia, con il termine si indica il richiamo stesso.

L'identità religiosa, soprattutto nelle pratiche dei marocchini musulmani, risulta così essere convergente e, quasi, sovrapponibile sia all'identità collettiva ("noi, i Marocchini", *hna lamgharba*) sia alle micro-identità locali. L'ortoprassi raccomandata dalla religione islamica pervade e modella le azioni quotidiane, i gesti di saluto, le accortezze nelle pratiche culinarie e nell'igiene personale, la percezione di ciò che è *haram* e *halal*, i comportamenti da tenere in pubblico e in privato. Questa convergenza si realizza, dunque, in una pratica religiosa percepita come disciplina personale e perseguimento di un'azione morale, che lega direttamente l'individuo a Dio, senza alcuna mediazione.

Per il marocchino musulmano, «les règles religieuses apparaissent ainsi inextricablement liées à la vie sociale et à ses contingences; toutefois il serait faux de prétendre qu'elles s'appliquent. Elles sont, tout au contraire, évaluées diversement selon leur contenu normatif, les situations et les individus; et ce qui s'applique est le résultat des ces évaluations, non les règles en elles-mêmes en vertu d'une force intrinsèque, qu'elles posséderaient au grâce à la pression sociale»²⁵.

L'identità religiosa dell'immigrato marocchino a Torino può leggersi, dunque, come appartenenza affermata per tradizione e/o per scelta personale oppure come rivendicazione identitaria di fronte al rischio di dispersione e di solitudine. In tal modo, il codice normativo islamico non va perso nel contesto d'immigrazione, se in esso si sviluppano delle forti reti parentali e sociali (cui l'immigrato appena arrivato fa riferimento), che ne tutelano la preservazione e il mantenimento all'interno del processo di categorizzazione che si è visto in precedenza. Qualora queste reti mancassero e si generasse un vuoto culturale, oltre a quello psico-somatico incarnato nel migrante, anche l'apparato tradizionale e religioso vacillerebbe: in questo modo si spiega come, soprattutto i più giovani, spesso *hargin* (clandestini), perdano ogni tipo di adesione e di coinvolgimento nella pratica religiosa, accogliendo le istanze più eversive (e, spesso, sovversive) della cultura ospitante.

In altri casi, invece, è la dinamica migratoria a far accostare i più giovani alla pratica religiosa, prima latente o, persino, rifiutata; infatti, se nel loro paese non praticavano il digiuno del Ramadan oppure non erano soliti frequentare la moschea²⁶, con l'arrivo a Torino sentono l'esigenza di colmare lo

²⁵ J.N. Ferrié, *La religion de la vie quotidienne (rites, règles et routine) chez les Marocains musulmans*, Paris, Ed. Karthala, 2004, p. 195.

²⁶ Fredo Olivero, in una ricerca svolta a Torino nel 2001, aveva notato che il 10-15% dei musulmani allora residenti nel capoluogo piemontese, ammessi alle pratiche religiose, frequentava regolarmente la moschea durante la preghiera comunitaria del venerdì, contro il 5-10% dei musulmani con le stesse caratteristiche nei diversi paesi d'origine, F. Olivero, *La presenza islamica a Torino e in Piemonte*, Rapporto di ricerca, Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Scienze Sociali, 2001; cfr. anche idem,

spaesamento causato dall'emigrazione proprio con l'adesione alle pratiche religiose, modificate, tuttavia, dalle richieste della società italiana.

In questo senso, Stefano Allievi e Felice Dassetto hanno parlato di «risveglio islamico»²⁷, di un ritorno dell'immigrato all'ortoprassi religiosa del paese d'origine, negoziata con quello ospitante, e finalizzata alla costruzione di un'identità islamica, consolidata ed esternata attraverso dei simboli di appartenenza e di distinzione (lo *hijab*, la *jellaba*, ad esempio) e la partecipazione a momenti di collettiva affermazione identitaria²⁸.

Così intesa, l'identità religiosa dell'immigrato marocchino può rappresentare anche un rifugio e un rimedio contro il rischio di contaminazione culturale, indotto dalla convivenza con un'altra cultura.

L'idea che la società italiana sia pervasa dalla *fitna*, dal disordine morale e dalla tentazione a trasgredire ai precetti della Legge Islamica (*Shari'a*), induce alcuni immigrati, soprattutto donne piuttosto anziane, che non vivono a contatto diretto con la società italiana ma trascorrono gran parte delle loro giornate in casa, a sentire l'identità religiosa come strumento per conservare integrità morale e sapere tradizionale. Questa sorta di investimento strumentale dell'identità contro l'alterità è così descritto dal sociologo marocchino Abdessamad Dialmy:

Devant la xénophobie européenne, l'émigré se cherche un refuge, une défense, et les trouve dans la culture. D'où le retour aux identités premières, centrées essentiellement sur la religion. L'attachement à l'identité, sa survalorisation, ne survient que face à la menace extérieure, comme une réaction contre le risque de désintégration du

Migranti in Piemonte, Torino, PAS, 2005 e A.T. Negri e S. Scaranari Introvigne (a cura di), *Musulmani in Piemonte*, Milano, Guerini e Associati, 2005. Per una comparazione sulla pratica religiosa in Marocco (tradizioni, cambiamenti, posizione dei più giovani), M. El Ayadi et alii, *Islam au quotidien*, Casablanca, Prologues, 2006.

²⁷ S. Allievi e F. Dassetto, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993, pp. 132-134.

²⁸ Non pochi studiosi hanno associato a questo risveglio la tendenza, da parte di coloro che si pongono come leader, a creare una comunità islamica in Italia, che abbia un'autorità tanto religiosa quanto politica anche nel Paese d'immigrazione. L'U.C.O.I.I (Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia), che si ispira ai Fratelli Musulmani, e i movimenti che da essa discendono, ne rappresenta un esempio. Attualmente, il Centro Culturale Islamico d'Italia, presente all'interno della Moschea di Monte Antenne (Roma), è l'unico ad aver ottenuto, sin dal dicembre 1974, il riconoscimento ufficiale da parte dello Stato italiano. Cfr. S. Allievi, *I musulmani e la società italiana*, cit.; C. Saint-Blancat (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999.

moi. [...] Je réponds par la violence de l'intégrisme. L'arrêt de mon intégration économique et sociale évolutive et respectueuse de ma différence par la société européenne, je le remplace et compense par l'intégration religieuse de mon moi ²⁹.

Anche in questo caso, come nei precedenti, l'identità emerge in opposizione, al di fuori ma, paradossalmente, in relazione all'alterità, che le è necessaria per la sua stessa costruzione.

All'identità del migrante (immigrato), dunque, se ne aggiunge una duplice, quella del marocchino e musulmano in uno stesso tempo.

Le tre identità possono convivere, completarsi a vicenda, porsi in contrasto, prevalere l'una sulle altre. In base a come il soggetto esperisce ciascuna di queste identità e a quale egli decide di far emergere sulle altre, deriva il suo posizionamento rispetto al gruppo di appartenenza e alla società d'arrivo. Ciò è ancora più evidente se la scelta dell'identità (delle identità) da esperire riguarda l'intero gruppo, nel quale il singolo si riconosce.

Riferimenti bibliografici

- Aggiornamenti Sociali, *Immigrazione e diritto alla salute. Intervista a Salvatore Geraci*, «Aggiornamenti sociali», 60, 2009, pp. 271-279.
- Allievi S., *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999.
- Allievi S., *La tentazione della guerra. Dopo l'attacco al World Trade Center: a proposito di Occidente, islam e altri frammenti di conflitto fra culture*, Milano, Zelig, 2001.
- Allievi S., *Le trappole dell'immaginario: islam e occidente*, Udine, Forum, 2007.
- Allievi S., (a cura di), *I musulmani e la società italiana*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- Allievi S., Dassetto F., *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma, Ed. Lavoro, 1993.
- Ambrosini M., *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Appadurai A., *Sicuri da morire*, a cura di P. Vereni, Roma, Meltemi, 2005.
- Beneduce R., *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci, 2007.
- Bourdieu P., Wacquant L., *The Organic Ethnologist of Algerian Migration*, «Ethnography», 1-2, 2000, pp. 173-182.
- Capello C., *Le prigionie invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- Cohen A., *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge, 1985.
- Dal Lago A., *Non-persone. I migranti nella società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Dialmy A. (a cura di), *Emigration et Identité*, «Observatoire Marocain des Mouvements Sociaux», Fès, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1996.

²⁹ A. Dialmy (a cura di), *Emigration et Identité*, «Observatoire Marocain des Mouvements Sociaux», Fès, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1996, p. 6.

- El Ayadi M. *et alii*, *Islam au quotidien*, Casablanca, Prologues, 2006.
- Fantauzzi A., *Il dono del sangue dalla umma musulmana al caso della comunità marocchina di Torino: dinamiche e aspetti antropologici*, «Religioni & Società», 58, 2007, pp. 83-96.
- Fantauzzi A., *La donazione «emica» degli immigrati marocchini a Torino*, in F. Dei, M. Aria, L. Mancini (a cura di), *Il dono di sangue. Per un'antropologia dell'altruismo*, Pisa, Pacini Editore, 2008, pp. 171-191.
- Fantauzzi A. (a cura di), *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, 2008.
- Fantauzzi A., «Un inter-esse problematico». *Etno-antropologia della donazione del sangue tra gli immigrati marocchini di Torino*, tesi di dottorato, Facoltà di Lettere, Università di Roma «La Sapienza» - EHESS Parigi, a.a. 2008-2009.
- Fantauzzi A., *Corpi immaginati, corpi parlanti. La rappresentazione del sé attraverso l'altro tra simboli religiosi e stereotipi culturali della donna maghrebina nel processo migratorio*, in Atti del Convegno «Babele e dintorni. Fra catastrofismi e nuovi percorsi di senso», a cura di P. Corvo e R. E. Valencia, Firenze, Mauro Pagliai, 2008.
- Fantauzzi, A., *Dal clandestino (hrique) alle catene transnazionali degli immigrati marocchini in Italia. Il caso di Torino*, in «L'Acropoli», X, 1, 2009, pp.78-95.
- Fantauzzi A., *Fratelli di sangue? Logiche di alleanza e di parentela nelle donazioni di sangue della comunità marocchina di Torino*, «Religioni e Sette nel mondo», 5, 2009, pp. 92-110.
- Fantauzzi A., *Din wa Dunya: l'ortoprassi islamica nella quotidianità dell'immigrato marocchino*, «Religioni e Società», 65, 3 (in corso di stampa).
- Fantauzzi A., *La reificazione del corpo dell'altro: stereotipi, rappresentazioni e percezioni del corpo migrante*, Atti dell'UNIDEA, Meeting Antirazzista, Cecina, 2009 (in corso di stampa).
- Fassin D., *L'espace politique de la santé*, Paris, PUF, 1996.
- Fassin D., *The Biopolitics of Otherness*, in «Anthropology Today», 17, 1, 2001, pp. 3-7, trad. it. in I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Cortina, 2006, pp. 306-316.
- Ferrié J.N., *La religion de la vie quotidienne (rites, règles et routine) chez les Marocains musulmans*, Paris, Ed. Karthala, 2004.
- Giacalone F., *Riti della nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria*, «La Ricerca Folklorica», 44, 2001.
- Giacalone F., *Marocchini tra due culture: un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Milano, Angeli, 2002.
- Huntington S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.
- Jenkins R., *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*, London, Sage Publications, 1997.
- Laroui A., *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2001.
- Negri A.T., Scaranari Introvigne S. (a cura di), *Musulmani in Piemonte*, Milano, Guerini e Associati, 2005.
- Olivero F., *La presenza islamica a Torino e in Piemonte*, Rapporto di ricerca, Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Scienze Sociali, 2001.
- Olivero F., *Migranti in Piemonte*, Torino, PAS, 2005.

- Pugliese E., *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Remotti F., *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Rivera A., *L'inquietudine dell'Islam*, Bari, Dedalo, 2002.
- Rivera A., *La guerra dei simboli: veli postcoloniali e retoriche dell'alterità*, Bari, Dedalo, 2005.
- Rivera A., *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009.
- Roy O., *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
- Saint-Blancat C., (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999.
- Sayad A., *La double absence*, Parigi, Seuil, 1999.
- Werbner P., *Global Pathways. Working class cosmopolitans and the creation of the Transnational ethnic world*, «Social Anthropology», 7, 1, 1999, pp. 17-35.
- Zenfrini L., *Sociologia delle migrazioni*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

Musulmani in Italia: tra politica e libertà di religione

MARIA GABRIELLA BELGIORNO DE STEFANO

The Establishment of Europe as an economic institution and post-war policies until the Fall of Berlin Wall. Human Rights, Migratory Phenomena and conservative and identity policies in the European Countries. The Migratory phenomenon as a problematic event, in which all the identity, religious, political and work dynamics are joined together. Italy tends towards anti-migratory policies, rising many identity Christian-catholic trends as a preservation against the migrations. Islam in Italy is represented as monolithic reality, but on the contrary it is a multiplicity of communities, centres of study and mosques. In Italy Islamic religion represents the second religion of the State and the majority of migrant workers are Muslim. Attempts of agreement between Muslim communities and the Italian government: requirement of a new law on the freedom of worship. (Legge 1159 del 1929). The Italian politics doesn't seem to want to introduce a new law on the freedom of worship and to give force to new agreements.

In Europa ed in Italia ormai da molti anni, si può constatare l'incremento di un poderoso flusso migratorio proveniente sia dall'est dell'Europa sia dall'Africa.

Oggi l'Europa, pacificata nei suoi 27 Stati membri dell'Unione Europea e nei suoi 47 Stati membri del Consiglio d'Europa, che pur considera suo fondamento normativo la Convenzione Europea dei diritti dell'uomo del 4 novembre 1950, tende a creare all'interno dei suoi diversi paesi un nuovo *muro* ideale contro le popolazioni migranti che per motivazioni diverse (guerre, fame, lavoro, persecuzioni) giungono nel vecchio continente in modo regolare o irregolare e cercano o una nuova patria insieme alle loro famiglie, o un lavoro che permetta loro di ritornare alle proprie famiglie e alla propria terra. Ma gli stessi migranti chiedono all'Europa dei diritti umani e anche il rispetto delle loro identità, etnie, usi, costumi e religioni.

Le migrazioni hanno interessato l'Europa già alla fine del colonialismo ed alla conclusione della seconda guerra mondiale, quando alcuni paesi europei

hanno concesso la cittadinanza ai cittadini delle loro colonie e, di conseguenza, proprio tali nuovi cittadini si sono trasferiti nei paesi europei portando sia un notevole incremento di forza-lavoro per la ricostruzione di città e nazioni, sia i loro usi, costumi e credenze religiose.

La successiva epoca della *guerra fredda* sviluppava in Occidente la “teologia dei diritti umani” e fondava un sistema di cooperazione internazionale a favore dei paesi più poveri ed in via di sviluppo, per favorire un progresso interno ai diversi paesi che permettesse loro di creare una dimensione politico-economica autonoma che avrebbe arrestato il fenomeno migratorio in Europa. Tale politica internazionale è stata seguita dall’apertura strategica di molteplici focolai di guerra nei paesi economicamente appetibili sia per il sistema occidentale, sia per quello sovietico; pertanto, ne derivava una nuova migrazione dalla fame, dalla guerra e dalle persecuzioni.

La caduta del muro di Berlino era stata salutata come la vittoria dei diritti umani sul materialismo economico-socialista, ma nella realtà, proprio il sistema economico senza controllo e favorito dal nomadismo dei capitali, dalla globalizzazione viziata e dalle molteplici guerre etnico-politiche e religiose, aperte nelle varie parti del mondo, ha creato le nuove migrazioni dei popoli verso i paesi ritenuti più ricchi di benessere e di pace.

Ne è derivata una progressiva reazione conservatrice da parte dell’Europa che ha ricercato nuovi strumenti politici e giuridici per limitare il crescente fenomeno migratorio, per cui progressivamente la tutela dei diritti fondamentali della persona, il rispetto della dignità dell’altro, sono diventati concetti solo astrattamente enunciati. L’Europa ricerca, invece, insistentemente le sue più antiche identità religiose, politiche, etniche e linguistiche, riscopre i suoi propri simboli di appartenenza religiosa, ricerca ormai remote radici storico-culturali per creare una realtà sociale-politica e religiosa statica ed irreformabile, per riproporre superati principi di equilibrio nella distinzione e divisione tra maggioranze e minoranze.

Il fenomeno, come già detto, interessa tutta l’Europa ed ogni Stato cerca di risolvere le proprie problematiche economico-migratorie in modo diverso anche in relazione alla propria identità storico-religiosa. L’Italia, in particolare, ha sviluppato progressivamente una politica anti-migratoria utilizzando strumentalmente anche la propria antica identità religiosa per opporsi a quella degli immigrati. Si è reinventata una formale religiosità politico-culturale tendente ad emarginare il migrante, anche regolarmente inserito nel mondo del lavoro, tentando di demonizzare, parimenti, la sua cultura, etnia e religione.

In tale contesto emerge, tra le culture migranti nei paesi europei, quella islamica che secondo le stime della Fondazione Migrantes e della Caritas, per il nostro paese ha una consistenza di circa quattromilioni e mezzo di persone e tale stima è sostanzialmente parziale perché non può tener conto del numero degli immigrati irregolari (con espressione odiosa definiti *clandestini*). In Europa si stima siano presenti almeno 27 milioni di fedeli nell’Islam.

Come già detto le comunità migranti sono molte e provenienti da diverse parti del mondo, anche se sembrano unificate da un comune credo religioso o dalla provenienza e per questo i mezzi di comunicazione tentano costantemente di offrire all'opinione pubblica la convinzione di una compattezza monolitica delle culture religioso-sociali migranti che, invece, sono costituite da comunità differenziate provenienti da paesi diversi, che professano formalmente la stessa religione, ma nella realtà a volte non hanno nemmeno basi teologiche condivise.

Tale assunto vale per tutte le confessioni, religioni e culti migranti e chiaramente anche per l'Islam, che, in quanto seconda religione nello Stato italiano, offre un duplice terreno di sospetto: quello del migrante straniero e quello del diverso religiosamente e culturalmente appartenente ad una semi-maggioranza nazionale che mette in discussione l'esistenza di una effettiva maggioranza cattolica, istituzionalizzata e politicamente rilevante.

Nella realtà l'Islam, anche se numericamente rilevante, in Italia si suddivide in molteplici comunità e gruppi etnico-religiosi che solo nominalmente sembrano far riferimento ad alcune rappresentanze: a) il Centro Islamico Culturale d'Italia (C.I.C.I.) (ente morale dal 1974 ed ha costruito la Moschea di Roma); b) il Centro Islamico di Milano e Lombardia (CIML) (sorto per iniziativa degli studenti musulmani in Italia); c) l'Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII) (si definisce un'organizzazione al servizio delle varie entità islamiche presente nel paese e si ritiene idonea a stringere un'intesa con lo Stato Italiano); d) la Comunità Religiosa Islamica (COREIS) (ente religioso dal 1997 anch'essa si ritiene idonea ad essere ente referente per una intesa con l'Italia); e) l'Associazione Musulmani Italiani (AMI) (fondata a Napoli 1982 da italiani convertitisi all'Islam).

Si deve anche ricordare che in Italia esistono almeno un centinaio di centri di cultura islamica e moschee che non fanno riferimento alle organizzazioni precedentemente menzionate.

Le sopracitate organizzazioni di riferimento hanno negli anni presentato alla Presidenza del Consiglio dei Ministri alcune proposte d'intesa cercando di unificare nella richiesta le più numerose comunità musulmane presenti in Italia. Esse ritengono ognuna di essere l'effettivo referente con lo Stato italiano nelle trattative da svolgere ai sensi dell'art.8 della Costituzione.

Ma permane il problema della presenza effettiva di una molteplicità di organizzazioni e comunità islamiche in Italia, che si aggregano in centri culturali e presso nuove moschee e che cercano una visibilità sociale e religiosa, riconosciuta anche da parte dello Stato Italiano. Tale realtà potrebbe essere efficacemente regolamentata solo da una nuova legge in materia di libertà religiosa finalmente sostitutiva della vecchia legge n.1159 del 1929 (Legge sui culti ammessi).

Il problema della identità etnico-religiosa riguarda in realtà tutte le presenze migranti in Italia e proprio per questo un più articolato intervento normativo

dello Stato potrebbe dare spazio al riconoscimento non solo di maggioranze, ma anche di molteplici minoranze.

La resistenza statale, come già detto, si manifesta sul piano religioso sollevando aspre polemiche sulla identità culturale, storica e religiosa cristiana dell'Italia, come dimostrato in reazione alla sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, che il 3 novembre 2009 (Caso Lautsi c. Italia, ricorso n° 30814/06) ha ritenuto che la affissione del crocifisso nelle aule scolastiche in Italia violasse il diritto alla libertà di coscienza e di religione degli alunni e quello della libertà dei genitori di istruire i figli secondo le loro convinzioni religiose o filosofiche. Il dibattito sulla presenza dei crocifissi nelle aule scolastiche, nei tribunali, ospedali e carceri è stato costante davanti ai giudici italiani ed ha impegnato negli ultimi anni l'opinione pubblica nazionale e la predetta sentenza della Corte Europea ha scatenato ulteriori polemiche fomentate anche dalle stesse istituzioni. Anche coloro che erano sostanzialmente agnostici, hanno *riscoperto* la loro fede religiosa cattolica per opporsi alla rimozione di tale simbolo religioso nei luoghi pubblici.

L'altro versante di resistenza è chiaramente quello del lavoro e progressivamente le stesse organizzazioni islamiche sono intervenute nel tentativo di evitare una legislazione statale repressiva per gli stranieri.

Non mi sembra superfluo ricordare la rilevanza che la nostra Costituzione riserva al lavoro all'art. 1, ma per completezza occorre anche citare l'art. 4 della nostra Carta fondamentale che definisce il lavoro "un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società" e tale articolo, si affianca agli articoli 2 e 3 della stessa Carta che garantiscono non solo i diritti inviolabili della persona, ma l'uguaglianza e la non discriminazione per tutti.

Tale impostazione fondante sembrava essere rispettata dalla legge n.943 del 1986 (Legge Martelli) poi integrata nel suo contenuto dalla legge n.39 del 1990 che si occupava anche del diritto d'asilo.

La successiva legge n.40 del 1998, che cercava di dare una disciplina univoca al lavoro dello straniero, veniva successivamente trasformata nel D.lgs 25 luglio 1998 n.286 «Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero» (Legge Turco-Napolitano).

La disciplina della materia è stata successivamente modificata dalla Legge n.189 del 2002 (Bossi-Fini) che non ha modificato completamente il testo unico precedentemente emanato, ma è intervenuta creando il principio del «contratto di soggiorno per lavoro subordinato» come strumento limitativo al lavoro degli stranieri in Italia.

Tra le associazioni islamiche in Italia l'UCOII, in particolare, cui fanno riferimento molte comunità islamiche tra loro profondamente differenziate, si è dichiarata contraria alla legge Bossi-Fini criticandola da un punto di vista morale, culturale, politico e per ragione di civiltà giuridica denunciando

anche il fatto che tale legge creava un sentimento di sospetto e di ostilità nei confronti di cittadini extracomunitari, difficoltà per il loro inserimento sociale ed anche per la loro appartenenza religiosa. L'UCOII, a tal riguardo ha presentato una propria bozza d'intesa che tentava anche di salvaguardare lo status del fedele-lavoratore.

In particolare, proprio a tutela delle prestazioni lavorative collegate ad eventi e momenti religiosi sia l'UCOII che l'AMI hanno avanzato nelle proprie bozze d'intesa specifiche richieste in relazione alle festività religiose che includono la notte di al-Qadr, il Capodanno islamico, l'Anniversario di Ashura, la nascita del Profeta, l'Anniversario del viaggio notturno e dell'ascensione. Mentre le richieste della COREIS sono state articolate in cinque articoli della bozza d'intesa e si riferiscono alla *preghiera rituale*, al digiuno rituale, al pellegrinaggio rituale, all'abbigliamento e alimentazione ed alle festività religiose.

Il tema della tutela dello status di migrante in Italia il 14 ottobre del 2009 è stato affrontato dall'Alto Commissario per i Diritti Umani che ha condannato le politiche italiane in relazione anche al rispetto del diritto d'asilo. Nella più recente normativa, intanto, la Bossi-Fini è stata aggiornata dalla legge *Pacchetto sicurezza* (Legge 15 luglio 2009 n.94 già ddl 733/2008 b) nella quale si prevede il reato di immigrazione clandestina, i matrimoni misti (matrimoni di comodo) e lo status dei minori. Stravolgendo il realtà anche la stessa Bossi-Fini per cui lo stesso Fini (Presidente della Camera dei Deputati) rendendosi conto di tale deriva normativa propone da tempo un più facile riconoscimento della cittadinanza italiana agli immigrati regolari ed ancor prima il loro diritto di voto nelle elezioni amministrative.

L'Islam italiano tra intesa e nuova legge statale sulla libertà religiosa

L'Italia dagli anni ottanta unitamente alla revisione del Concordato del 1929 con la S. Sede ha aperto la «stagione delle intese» ai sensi dell'art. 8 della Costituzione, per aprire la strada ad un adeguamento normativo dell'Italia al dettato costituzionale del 1948 che enunciava non solo l'inviolabilità dei diritti della persona, ma principi di uguaglianza e non discriminazione anche in relazione alla libertà religiosa garantita a *tutti* dall'art.19 Cost.

In realtà rimaneva vigente, come ancora è vigente dopo ottanta anni, la legge n. 1159 del 1929 sui «culti ammessi» che unificava confessioni, religioni e riti in «un coacervo anonimo degli indistinti», che impediva l'identificazione ed il rispetto e tutela delle singole confessioni religiose diverse dalla cattolica esistenti in Italia.

Le intese, quindi, vennero stipulate con le confessioni del cristianesimo riformato e del risveglio e con l'Ebraismo, che fino al 1989 aveva resistito all'intesa chiedendo costantemente (fin dai tempi della Costituente) una nuova legge sulla libertà religiosa in Italia. Nella realtà rimasero escluse non solo

le nuove religioni prive di statuto, ma anche tutti quei culti emergenti che negli anni '70 erano presenti nel nostro territorio. Le nuove manifestazioni religiose si aggiungevano a sistemi religiosi antichi come l'Islam, l'Hinduismo ed il Bhuddismo e anche il Taoismo e lo Scintoismo, provenienti dalle culture asiatiche migranti.

Il sistema delle intese, quindi, si è molto presto rivelato inadeguato a regolamentare i rapporti con religioni diverse per origine e organizzazione e si è tentato dagli anni '90 di predisporre un progetto di nuova legge sulla libertà religiosa che potesse risolvere il problema della tutela delle credenze religiose e della tutela della loro identità e peculiarità. Ad oggi una nuova legge sulla libertà religiosa in Italia non è stata promulgata, rimangono solo diverse stesure molto frammentarie ed inadeguate per regolamentare l'evoluzione del fattore religioso nel nostro paese.

Anche con l'Islam inizialmente si è tentata la strada delle intese che comunque ad oggi non è ancora giunta ad una concreta realizzazione. Le giustificazioni sono molteplici, in primo luogo lo status delle comunità islamiche è frammentario e manca una rappresentanza unitaria referente dell'intero mondo islamico italiano.

Negli ultimi quindici anni sono aumentate, come già detto, in Italia le diverse organizzazioni di matrice islamica, ciascuna delle quali rappresenta singole correnti non solo religiose, ma anche politiche; infatti il più delle volte queste organizzazioni nascono sotto la spinta di complesse dinamiche internazionali¹.

La presenza islamica in Italia, inoltre, è caratterizzata da una forte differenziazione, anche se la comunità marocchina è la più numerosa, le altre molteplici comunità rappresentano un vero e proprio mosaico etnico. Tale frammentazione deriva sia dal fatto storico per cui l'Italia non ha mai intrattenuto relazioni particolari con le sue ex colonie, a differenza delle altre ex potenze coloniali, sia dalla posizione geografica della penisola, che trovandosi al centro del Mediterraneo possiede un doppio versante: quello balcanico e quello arabo-africano, che porta inevitabilmente a due spinte migratorie provenienti da Sud e da Est.

Il flusso proveniente dall'Africa centrale ha dato vita ad un notevole numero di confraternite, che spesso sono distanti dall'Islam ufficiale, ma pur sempre importanti in Italia da un punto di vista numerico. Una confraternita numericamente consistente presente in Italia è quella Muride del Senegal.

I Muridi senegalesi propongono una particolare interpretazione religiosa che esalta la solidarietà interna ai membri basando l'esistenza sulla continui-

¹ *Islam in Europa e in Italia, in XXI secolo. Studi e ricerche della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.*

tà della tradizione, l'etica del lavoro, il senso di disciplina e della gerarchia, contrapponendo la cultura africana a quella araba².

Le referenti islamiche italiane più istituzionalizzate in Italia come già detto, sono:

- l'AMI (Associazione Musulmani Italiani) nata a Napoli nel 1982 per iniziativa di alcuni convertiti italiani e con l'intento di costituire una rappresentanza islamica in Italia. L'AMI ha voluto rappresentare l'Islam moderato, aperto al dialogo interreligioso e contrario ai fondamentalismi. L'Associazione prevede che al suo interno i titolari di cariche elettive siano solo italiani, consentendo agli stranieri la sola adesione, questo in virtù di una garanzia di indipendenza da qualsiasi governo o istituzione religiosa estera.

L'AMI ha curato il valore del rapporto fra identità e cittadinanza presupposto essenziale per una effettiva rappresentatività di un Islam compatibile con i fondamenti dello Stato italiano.

L'AMI ha presentato nel 1993 la sua bozza di intesa con lo Stato italiano.

- L'UCOII, (Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia) è nata dalla spinta di alcuni membri del Centro islamico di Milano che hanno coeso, inizialmente, nell'Unione quindici moschee diffuse su tutto il territorio nazionale divenendo così l'organizzazione musulmana più diffusa nel territorio italiano. Essa ha assorbito al suo interno anche l'Unione degli Studenti Musulmani in Italia (USMI) che si era sviluppata negli anni sessanta nei maggiori centri universitari italiani.

L'UCOII, per le molteplici comunità che ad oggi accoglie nell'Unione e per i suoi collegamenti a livello internazionale, è stata accusata di subire l'influenza dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani, organizzazione transnazionale nata nel 1929, ed ha sviluppato dalle sue origini, una teoria essenzialmente comunitaria dell'Islam³.

L'UCOII, inoltre, è sempre apparsa la più combattiva delle organizzazioni islamiche in Italia, in quanto è costantemente intervenuta sul tema del lavoro dei migranti e del rispetto della libertà religiosa nelle prestazioni lavorative (problema del Ramadam), sul sistema scolastico ed anche in relazione alla presenza del crocifisso nelle scuole italiane, ha organizzato centri culturali islamici, convegni e pellegrinaggi alla Mecca ed a Medina. L'UCOII, in particolare, nel proporre la propria bozza d'Intesa si è ispirata al sistema spagnolo che ha

² O. Schimdt di Friederberg, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Torino, 1994.

³ S. Ferrari, *Musulmani in Italia, la condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, Il Mulino, 2000.

creato uno statuto giuridico dell'Islam concordato con lo Stato⁴. Nel preambolo all'intesa infatti si cita la Carta Costituzionale italiana e le numerose carte internazionali i cui principi, si afferma, sono «patrimonio dell'Islam».

L'UCOII ha, infine, dato particolare rilevanza nella citata bozza d'intesa al riconoscimento delle *guide* del culto islamico, alla concessione di spazi e tempi per la preghiera, al riconoscimento delle principali festività musulmane ed alla possibilità di ricevere l'assistenza spirituale all'interno delle strutture pubbliche.

Nel quadro dell'organizzazione dell'Islam in Italia, si ricorda l'antagonista Associazione per l'informazione sull'Islam in Italia la già menzionata COREIS, fondata a Milano da Abd al Wahid Pallavicini. Tale associazione si è inizialmente dichiarata indipendente da condizionamenti politici, ponendo le proprie richieste ed obiettivi nella salvaguardia della religione islamica attraverso la garanzia del rispetto delle esigenze dei musulmani.

La finalità fondante della COREIS è l'attività culturale che si è indirizzata prevalentemente verso la creazione di biblioteche, centri di documentazione islamica, incontri e conferenze che consentano scambi interreligiosi.

L'associazione afferma d'ispirarsi al pensiero metafisico ed alle teorie suffiste di René Guénon⁵.

La COREIS, presentando la propria bozza d'intesa ha sostenuto di essere la effettiva e legittima referente della religione islamica in Italia, in particolare in relazione alla preparazione religiosa e intellettuale dei suoi membri ed alla sua affidabilità sociale.

L'Associazione si propone in tale posizione prioritaria rispetto alle altre associazioni, in quanto essa è composta in prevalenza da italiani che si fanno promotori di un Islam aderente alla società e all'ordinamento giuridico italiano nel rifiuto di qualsiasi connotazione politica.

L'attività della COREIS si è però anche orientata a livello internazionale sviluppando contatti con le maggiori organizzazioni islamiche, come ad esempio l'accordo bilaterale con l'ISESCO, organo culturale della Organizzazione della Conferenza Islamica.

Dal 1997 anno in cui la COREIS ha presentato la propria bozza d'intesa, essa ha mantenuto, come già detto, un costante dialogo con lo Stato italiano

⁴ J. Martinez-Torron, *Separatismo y cooperacion en los acuerdos del Estado con la minorias religiosas*, Granada, 1994.

⁵ Il sufismo è un movimento mistico ascetico diffusosi all'interno della religione islamica intorno al VII sec., basato sul raggiungimento dell'unione mistica con Dio, attuata attraverso tre diversi stadi (aspirante, progredente, arrivato) che sono guidati dalla figura di un maestro. René Guénon era un pensatore francese che dedicò gran parte dei suoi studi allo studio del movimento mistico sufista.

curando in particolare i problemi dell'istruzione e dell'educazione⁶.

Ma la strada dell'intesa con l'Islam appare particolarmente difficile in quanto nella realtà, oltre al problema dell'individuazione del referente dell'intesa stessa, appare rilevante la mancanza di coesione tra i diversi gruppi e comunità islamiche che si sono proposti alternativamente come unici interlocutori ufficiali con lo Stato. Le associazioni e comunità hanno rivendicato ciascuna la propria autorevolezza sull'altra, aprendo una costante competizione che spesso è sfociata in aperto contrasto interno tra le diverse entità e che ostacola la possibilità di costruire un progetto comune per la realizzazione di una intesa.

Nel 1998, sembrava però che si fosse trovato un momento di accordo in base all'utilizzazione del modello spagnolo ed era nata una federazione unitaria chiamata Commissione islamica denominata Consiglio islamico d'Italia, che avrebbe dovuto rappresentare la religione islamica di fronte lo Stato⁷. Ma proprio la sussistenza dei citati contrasti interni ha impedito il raggiungimento di un progetto unitario.

La posizione dello Stato italiano, di conseguenza, anche in relazione al rispetto del dettato costituzionale dell'art.8 che prevede, in seguito all'intesa, la nascita di una norma statale afferente il diritto pubblico esterno, si è notevolmente irrigidita in relazione alla presenza di un interlocutore sicuro e affidabile realmente rappresentativo dell'intera comunità religiosa⁸. Si ricorda, inoltre, che la citata frammentazione delle associazioni islamiche in Italia è legata non solo agli interessi politici dei singoli paesi islamici, ma anche alle originarie divisioni tra l'Islam Sciita, l'Islam Sunnita e le successive diversificazioni delle "eresie islamiche" per lo più legate al problema della "discendenza"⁹.

Le diverse comunità musulmane, inoltre, sono anche tra loro divise dalla

⁶ Abd al Wahid Pallavicini, *L'Islam interiore*, Milano, Mondadori, 1991.

⁷ Cfr. "Anuario de Derecho Eclesiastico del Estado", 1998, *Las relaciones entre el Estado e las Confesiones minoritarias: los derechos religiosos de los inmigrantes*.

⁸ S. Allievi, F. Dassetto, *Il ritorno dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993.

⁹ Il Profeta Muhammad non diede nessuna disposizione riguardo la propria successione alla guida della comunità e questo provocò inevitabilmente lo scoppio delle guerre civili che culminarono con lo scisma. Inizialmente i Compagni del Profeta trovarono una comune soluzione attraverso un laborioso compromesso che portò alla comune scelta dei due Califfi. I primi due califfi governarono senza alcun contrasto e con il pieno consenso dell'intera comunità. Si trattò di Abu Bakr (632-34) e Umar (634-44). L'uccisione del terzo Califfo Uthman portò alla guerra civile, che vide la contrapposizione dei sostenitori della politica di Uthman e dell'aristocrazia meccana, fulcro della teoria sunnita, da una parte e del partito di Ali (shi'a), cugino e genero di Mhoammad che rivendicava il suo diritto a succedere al Profeta in base al suo legame di sangue, dall'altra. La guerra spaccò l'Islam determinando la scissione.

diversa interpretazione della *Shari'a* (legge islamica): infatti, come è noto, il sistema giuridico è un elemento essenziale della comunità islamica in quanto Dio ha rilevato agli uomini la via da seguire (*Shari'a*) attraverso il Profeta¹⁰.

L'interpretazione coranica da parte dei giuristi islamici ha dato luogo a notevoli divergenze determinando differenti tradizioni interpretative intorno alle quali sono nate le diverse scuole giuridiche¹¹.

Per molti anni il problema dell'intesa con l'Islam ha individuato alcuni fondamentali problemi di incompatibilità tra il sistema della Shar'ia e quello statale italiano, anche in relazione al regime matrimoniale e successorio ed alla definizione dei diritti della persona, che sono ben al di sotto dei livelli costituzionali e dei diritti umani.

Per cercare una soluzione a tali problemi il 1° settembre del 2005 è stata creata La Consulta dell'Islam Italiano, cioè un organismo consultivo istituito per favorire un nuovo dialogo allargato tra lo Stato italiano e le diverse componenti della Comunità islamica italiana. Tale Consulta presieduta dal Ministro dell'Interno doveva riunire esperti, studiosi e appartenenti alle comunità islamiche per fare un progetto di tipo statutario completamente nuovo (componenti essenziali oltre il Ministro, il vice capo gabinetto del Ministero dell'Interno, il Capo dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione e i diversi consiglieri e funzionari del ministero).

Nel 2006 allorché era Ministro dell'Interno Giuliano Amato, si aprì una progettualità più concreta e si giunse nell'aprile del 2007 alla pubblicazione della *Carta dei Valori della cittadinanza e dell'integrazione*. La Carta venne sottoscritta non solo dai membri della Consulta, ma anche dalle Comunità islamiche dalle quali inizialmente si dissociò l'UCOII.

Ma il risvegliarsi di polemiche tra la concezione di un islam italiano ed un islam italiano e straniero, anche in relazione all'inasprimento delle normative sull'immigrazione, ha portato ad un congelamento dei lavori della Consulta.

Una tale situazione ha dato modo ad alcuni esponenti della stessa Consulta di intraprendere un nuovo percorso di incontri che sono giunti il 30 aprile 2008 alla creazione della Federazione dell'Islam italiano, che ha accettato come

¹⁰ La Shari'a è il complesso di norme religiose, giuridiche e sociali direttamente fondate sulla dottrina coranica. La Shari'a è composta da una serie di regole teologiche, morali e norme di diritto privato le cui fonti sono teologico-giuridiche e sono quattro: il Corano, la Sunna (tradizione sacra), l'opinione concorde e l'interpretazione analogica.

¹¹ Nel corso delle varie guerre civili il movimento islamico si divise in varie sette, ed oltre alla divisione determinata dallo scisma fra sunniti e sciiti, a queste due grandi ne vanno aggiunte numerose che furono il frutto di scissioni interne. Tutte hanno in comune l'elaborazione di un proprio *fiqh*, vale a dire un loro sistema teologico giuridico che determina particolarismi interpretativi.

principi fondanti quelli enunciati dalla Costituzione Italiana, ha accettato la Carta dei Valori ed ha visto unite nell'impresa la COREIS e l'UMI con l'adesione anche di un certo numero di moschee. Si è giunti anche alla redazione di uno Statuto delle Moschee ed ad uno Statuto degli Iman.

Formalmente si è dato spazio all'Islam della COREIS (2009) perché si dichiara d'ispirazione sufista e si presenta come manifestazione dell'Islam italiano rispettoso dei principi dell'ordinamento italiano. Vi è anche chi, forse ignorando, il valore giuridico di alcuni termini, parla di «concordato con l'Islam», inserendovi all'interno l'ora di religione islamica. (L'ipotesi di concordato dovrebbe ipotizzare la presenza di un ente giuridico esterno autonomo e referente).

In realtà le progressive iniziative statali anti-immigrazione e la particolare politica religioso-sociale del Governo italiano, tendente a ripristinare il valore confessionale cristiano-cattolico come strumento politico conservativo, hanno accentuato la situazione di stallo che si è sviluppata su tutta la potenziale normativa sul fattore religioso in Italia. Infatti, le proposte ed i disegni di legge sulla libertà religiosa giacciono presso il Parlamento ed attendono da anni di diventare legge.

Si citano:

– nella XIII legislatura, il disegno di legge presentato dal primo Governo Prodi il 3 luglio 1997 (atto Camera n. 3947) lungamente esaminato e integrato dalla Commissione Affari costituzionali (relatore l'onorevole professor Domenico Maselli), che giunse nel 2001 all'approvazione di un testo organico proprio alla vigilia dello spirare della legislatura stessa;

– nella XIV legislatura, il primo firmatario di questo disegno di legge si fece parte diligente della ripresentazione del testo «Maselli» (atto Camera n. 1576 del 14 settembre 2001), cui seguì poco tempo dopo un disegno di legge d'iniziativa del Governo Berlusconi (atto Camera n. 2531), modificato e approvato in sede referente dalla I Commissione permanente della Camera dei Deputati (ultima seduta il 14 settembre 2005);

– nella XV legislatura, il testo del citato disegno di legge n. 1576, è stato ripresentato; vedi le proposte di legge n. 36 e n. 134 *Norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi* presentate il 28 aprile 2006, dall'On. Marco Boato e l'On. Valdo Spini (più altri) alla Camera dei Deputati;

– nella XVI legislatura, Senato della Repubblica Disegno di legge n. 618 del 20/5/2008 *Norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi*, Disegno di Legge, d'iniziativa della senatrice Magda Negri, comunicato alla Presidenza il 20 maggio 2008, Assegnato alla 1^a Commissione permanente (Affari Costituzionali) in sede referente il 17 giugno 2008.

Si segnala in particolare, Atto Camera n. 1246, Proposta di Legge, d'iniziativa dei deputati Andrea Gibelli e Roberto Cota *Disposizioni concernenti la realizzazione di nuovi edifici destinati all'esercizio dei culti ammessi*, pre-

sentato il 4 giugno 2008, Assegnato alla 1^a Commissione permanente (Affari costituzionali) in sede referente il 18 settembre 2008.

Nella relazione a questa proposta di legge emergono palesemente quali siano le preoccupazioni di una *parte* dei parlamentari italiani verso gli immigrati islamici, considerati sotto l'aspetto politico piuttosto che religioso, e che sicuramente si riverbereranno anche sulla futura nuova legge sulla libertà religiosa:

Proprio per sottolineare la necessità di regolamentare attività ritenute fisiologiche alle pratiche religiose delle comunità musulmane è apparsa necessaria la presentazione della presente proposta di legge, che va a definire ambiti ed esercizi, individuando competenze precise in merito alla regolamentazione di luoghi che hanno a volte poco a che fare con le funzioni religiose così come concepite dalla cultura occidentale. Rimane sullo sfondo una considerazione che però non può essere trascurata: il fatto stesso che all'interno di numerose moschee italiane siano stati segnalati pericolosi terroristi internazionali legati ad Al Qaeda, non può più fare ritardare, infatti, una discussione che coinvolge anche la sicurezza stessa dei cittadini.

Tutto questo non fa altro che alimentare il sospetto che spesso la moschea sia anche un luogo «militare» e le cronache quotidiane sono testimoni di fatti raccapriccianti. L'aspetto militaristico di una religione che vede nella moschea il proprio centro di aggregazione non può più fare attendere l'approvazione di norme che regolino la presenza e l'attività sul nostro territorio di comunità sempre più consistenti. L'esperienza di questi anni ha dimostrato che il concetto stesso di «culto» nella tradizione islamica riveste un carattere giuridico esteriore «globale» legato a rituali molto diversi dalla nostra tradizione culturale; anche la presenza nelle moschee di attività di tipo commerciale che riprendono il concetto stesso di «suk» merita una regolamentazione. È giunto il momento di pensare alla necessità di definire regole pratiche che sfuggono spesso alla pianificazione statale centrale, investendo soprattutto competenze regionali. Se in occidente il concetto di mercato dal medioevo ad oggi si è profondamente evoluto e, conseguentemente, le norme giuridiche hanno trovato ambiti specializzati per la propria definizione, non così è avvenuto nelle comunità arabe attuali, che ancora rispecchiano situazioni legate alla nostra storia passata: ad esempio, le sagre medievali, nelle quali al commercio si associavano la festa religiosa e le attività ludiche, oggi in occidente sono casi sempre più remoti. Anche la presenza di scuole coraniche, spesso clandestine, ritenute complementari all'attività riconosciuta di diritto all'esercizio di culto, ha creato non pochi problemi interpretativi delle norme statali relative al concetto stesso di libertà religiosa

e alla formazione culturale dei minori stranieri sul nostro territorio. Le stesse madrasa, cioè le cosiddette «scuole coraniche», non sono assimilabili, come concetto, alle nostre scuole pubbliche o private perché riassumono in sé la concezione di formazione culturale e spirituale in un rapporto inscindibile. Sarebbe come se in occidente i seminari o i conventi venissero fusi con le scuole pubbliche o private. Le norme statali su queste problematiche tacciono!

A nostro sommo avviso, con questa ottica non si giungerà mai in Italia ad una nuova legge sulla libertà religiosa e la vecchia legge sui culti ammessi del 1929 resisterà nel tempo.

I rigurgiti di un vero e proprio razzismo, purtroppo, emergono anche dalla Svizzera che il 28 novembre 2009 con un referendum popolare ha posto il divieto di costruzione di nuovi minareti.

Il Presidente dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa (*Lluís Maria de Puig*) ha dichiarato:

Tale presa di posizione, se da un lato esprime i timori della popolazione svizzera, e di tutta la popolazione europea, nei confronti del fondamentalismo islamico, dall'altro lato, tuttavia, lungi dal permettere di affrontare le cause dell'integralismo, rischia di alimentare sentimenti di esclusione e di approfondire le fratture esistenti all'interno delle nostre società (...). Il risultato di questo referendum è in contrasto con i valori di tolleranza, dialogo e rispetto delle credenze altrui, che il Consiglio d'Europa e la sua Assemblea parlamentare hanno da sempre sostenuto.

Il Segretario Generale del Consiglio d'Europa (*Thorbjørn Jagland*), ha dichiarato:

Il divieto di costruzione di nuovi minareti è legato a questioni quali la libertà di espressione, la libertà di religione e il divieto di discriminazioni, che sono garantiti dalla Convenzione europea dei Diritti dell'Uomo. Pertanto, spetterebbe alla Corte europea dei Diritti dell'Uomo decidere, qualora venisse presentato un ricorso, se il divieto di costruire nuovi minareti è compatibile con la Convenzione.

Noi riteniamo che debba esservi un limite allo strapotere delle maggioranze nei confronti delle minoranze religiose, poiché quest'ultime devono godere degli stessi diritti umani e fondamentali.

I diritti umani e fondamentali non possono essere oggetto di referendum popolare, né sottoposti al vaglio di un voto parlamentare, perché alcuni diritti sono inviolabili anche da parte delle maggioranze *democraticamente* elette.

Ci conforta, infine, che il primo dicembre 2009 è entrato in vigore il Trattato di Lisbona del 13 dicembre 2007, che nella Versione consolidata del trattato sull'Unione Europea, prevede non solo i vincoli della Convenzione europea dei diritti dell'uomo del 04 novembre 1950¹², ma anche quelli della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea del 7 dicembre 2000¹³.

Le due Corti europee (Corte Europea dei Diritti dell'Uomo e Corte di Giustizia delle Comunità Europee) sapranno vigilare in proposito.

¹² Articolo 9 - Libertà di pensiero, di coscienza e di religione.

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.

2. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e costituiscono misure necessarie, in una società democratica, per la pubblica sicurezza, la protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui.

¹³ Articolo 10. Libertà di pensiero, di coscienza e di religione.

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.

L'Islam in Europa, l'Europa nell'Islam: secolarismo e post-secolarismo in Turchia

IRENE STRAZZERI

One of the geopolitical issues that raises more discussions in Europe, is on whether or not to accept Turkey into the Union. The issue of integration of Turkey into the European Union offers at least three keys to that investigation: the religious/identitarian, the humanitarian and the geopolitical. The perspective from which this research follows is the religious/identitarian, particularly current since it has been called by recent controversy arose in the European Constitution and the political-philosophical debate on the (alleged) change from secular to post-secular age, which is affecting Europe. Turkey is knocking at the doors of the European Union since 1963, but the debate about the response to its request admission is surrounded by a considerable emotional charge. Thus, the economic, demographic, financial and immigration, though important, are secondary to the basic problem, which is of a religious nature. What kind of Islam would come to Europe with Turkey? Should the fact that an Islamic-inspired party has won the elections of 2002 worry the Europeans? How does the electoral success of political Islam coexists with the Turkish secularism? How does it manifest religiosity in Turkey? What forms takes the Islamic culture from the perspective of admission to Europe? This project will seek to answer these questions, believing that the answers could provide a significant contribution to both the constitution of a secular Europe as a reflection on the link to religion and secularism, through cultural reappropriation, material crossbreeding and its symbolic dislocation.

1. *Il carattere occidentale della Turchia*

Il trapasso simbolicamente più forte del rapidissimo processo di modernizzazione imposto e voluto da Mustafa Kemal è rappresentato dalla destituzione del califfato, votata dal parlamento turco il 3 Marzo del 1924. Lungo la strada della separazione dell'autorità politica da quella religiosa venivano così fissate le più importanti coordinate di politica interna ed internazionale turca: la nascita della repubblica, preceduta da elezioni che consolidarono la vincita del *Gazi* e la struttura di un nuovo partito, la firma del Trattato di

Losanna¹, il riconoscimento dell'esistenza di un Islam politico affatto contrario agli ideali della ragione e del progresso. Sebbene la Costituzione del 1924 conservasse alcune concessioni all'Islam come religione dello stato Turco², negli anni trenta il secolarismo diventerà senza equivoci uno dei sei principi cardine, insieme a repubblica, popolo, nazione stato e riforme, incorporati nella nuova Carta costituzionale del 1937 e da allora la Turchia non ha più avuto religioni di stato. Per l'art. 2 della Costituzione del 1982 essa è appunto "uno stato laico" a tutto tondo, che sintetizza i principi della democrazia politica facendo propria l'idea che la religione sia un ostacolo al progresso e alla scienza, e che, in quanto tale, essa costituisca un freno al processo di civilizzazione. L'impatto di queste affermazioni, considerate in occidente essenziali per la definizione della forma-stato, è stato naturalmente problematico per un paese come la Turchia, data la sua cultura prevalentemente musulmana e quindi la sua strutturale difficoltà nel recepire la separazione della sfera religiosa da quella politica. Per questo motivo la sfida della modernizzazione accolta da Atatürk, non ha avuto il carattere riformista di un processo democratico di sviluppo delle istituzioni, armonizzabile con il riferimento al primato dell'ecumene islamico. Piuttosto la modernizzazione è stata applicata mutuando quei fattori di emancipazione politica, a fondamento della cittadinanza, facenti parte del programma illuministico francese, i cui concetti cardine erano quelli di territorio, sovranità e popolo³. Rispetto all'ideale di una comunità politica e religiosa universale, la *umma* islamica, non delimitabile nei confini di un territorio, la cornice istituzionale dei paesi occidentali ancorava l'idea di nazione ai confini in senso territoriale. Il bisogno di frontiere sicure, associato al forte nazionalismo occidentale si è tradotto in Turchia in un programmatico indebolimento della radice etnica e religiosa della sua identità politica. Il fatto che la Turchia per tutto il ventesimo secolo non abbia risolto il problema delle minoranze non è il risultato di una incertezza costituzionale, o del suo non schierarsi a favore di una cittadinanza civico-territoriale. Le difficoltà derivavano invece dal problema di come garantire l'*inclusione dell'altro* nella nuova idea di nazione, di come fondare su di un vincolo civico lo spessore etico di tale cittadinanza. L'importanza dei provvedimenti che accompagnarono l'abolizione del califfato si

¹ La firma del Trattato di Losanna risale al 1923. Secondo tale Trattato le minoranze in Turchia consistevano solo di comunità non musulmane: ebrei, armeni, e greci.

² L'art. 16 della menzionata costituzione ad esempio prevede che i deputati giurino ancora "davanti a Dio" il loro impegno per la felicità e salvezza della patria e per la sovranità della nazione.

³ Per questa interpretazione cfr. E. Pace, *Islam e Occidente*, Edizioni lavoro, Roma 1997.

colloca tutta qui: indicando nella legge “l’espressione della volontà generale” come si fa nell’art. 6 della Dichiarazione dei diritti dell’uomo, si sancisce l’autonomia piena delle istituzioni, con due conseguenze essenziali: se le regole convalidate da tutti sono espressione politica della volontà generale non sono ammissibili giurisdizioni indipendenti e questa conquista, non negoziabile, rende tutti i cittadini uguali, senza concessione alcuna al confine tra dimensione pubblica e privata. L’idea di un popolo che diventa nazione rinunciando a far valere il criterio dell’omogeneità etnica e della comune fede religiosa si realizza in Turchia, come in Occidente, nei momenti fondativi la propria laicità, facendo ricorso al vocabolario dei diritti umani. Oltre all’adozione dell’unità del codice che garanti l’applicazione di alcune importanti riforme, come l’abolizione della poligamia, già la Costituzione del 1924 faceva seguire alla classica definizione di libertà come “diritto di godere della vita senza portare offesa agli altri, trovando in ciò la sua unica limitazione,” l’elenco delle tradizionali libertà politiche e civili: di coscienza, di pensiero, di parola, di stampa e di associazione. Dunque le difficoltà tante volte evidenziate, quando all’ordine del giorno c’è la convergenza della Turchia ai “parametri” europei, non sono altro che il monito della necessità di guardare alle effettive condizioni strutturali (storiche, economiche, sociali e culturali) in cui diritti e libertà in questo paese dovrebbero essere tutelati. In altre parole non ci si può opporre alla legittima pretesa della Turchia di aderire all’Unione europea sulla base di un fondamento assoluto dei diritti umani, peraltro liquidabili, come è già avvenuto, in quanto occidentali⁴. Non si possono ignorare i segni e luoghi in cui essi si attualizzano. Ciò significa innanzitutto riconoscere, e non misconoscere, la seria difficoltà di ogni esperienza di trasformazione che, come quella turca, sia imposta dall’alto. Il fatto che la Turchia, pur trovandosi alle soglie dell’Unione europea e con un ordinamento orientato ai diritti e al primato della legge, venga puntualmente riconosciuta sul piano dello sviluppo economico e misconosciuta su quello della democrazia politica rende l’Unione europea complice di una pericolosa divaricazione tra diritti umani e modernizzazione. Non sarà certo l’elenco dei provvedimenti radicali varati fin dai primi anni della Repubblica turca a farci parlare di modernizzazione intesa come occidentalizzazione: l’adozione dell’alfabeto latino, del sistema metrico-decimale e del calendario internazionale, l’introduzione dei cognomi e della domenica come giorno festivo, bensì l’elettorato attivo e passivo alle donne dal 1930, la proibizione del velo islamico e più in generale il controllo dello Stato sulle istituzioni e i contenuti della cultura, la regolazione degli spazi per l’istruzione religiosa. Nella Costi-

⁴ Nel 1970 l’Arabia Saudita, in particolare rifiutò di sottoscrivere la Dichiarazione dei diritti dell’uomo riconosciuta dalle Nazioni Unite, cfr. A. Pacini, *L’islam e il dibattito sui diritti dell’uomo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998.

tuzione del 1982 l'articolo 24, che sancisce il diritto alla libertà di coscienza e di religione assieme al principio in base al quale "educazione e istruzione in questioni religiose ed etiche devono essere condotte sotto la supervisione ed il controllo dello stato" è l'apice di una serie di correzioni e aggiustamenti dovuti agli interrogativi posti dalla modernizzazione sul ruolo pubblico della religione in quanto elemento di identità culturale⁵. Ma la modernizzazione turca non ha comportato soltanto il rifiuto della matrice religiosa della cultura condivisa, riaprendo il problema della definizione dei limiti di accesso alla sfera pubblica, ma ha anche imposto la lingua unica come coesistente alla cittadinanza e fondativa dell'unità della nazione. Il trattato di Losanna imponeva allo Stato turco di consentire ad ogni cittadino il libero uso della sua lingua nelle questioni private, nel commercio, nella religione, nella stampa etc.⁶, ma nella costituzione dell'1982 si enumerava ancora fra le possibili restrizioni alla libertà di espressione e diffusione del pensiero proprio quella di "usare lingue proibite dalla legge" e solo successivamente questa limitazione è caduta, grazie ad uno degli molti emendamenti richiesti dalla Carta europea dei diritti dell'uomo. Sono però giustamente continuate le polemiche sui regolamenti burocratici che avrebbero limitato la portata delle concessioni in questa direzione, in particolare a vantaggio della minoranza curda. Da quanto esposto si evince che la vera questione non riguarda tanto direttamente la Turchia ed il suo grado di riformismo politico, ma il modello di laicità politica implicito nella modernità che l'Europa continua a esportare senza un'adeguata riflessione. Questo modello di laicità, più volte eretto a baluardo dell'identità europea e fatto efficacemente valere come criterio di esclusione per la Turchia, relegando la religione nella vita privata "privatizza" anche gli aspetti culturali e identitari ad essa connessi. L'appartenenza culturale e religiosa diviene così una minaccia alla neutralità e alla imparzialità delle sfere pubblica. Ed è questa la modernizzazione storicamente vincente e legittimata, sede della cosiddetta ideologia del progresso. Questo modello di laicità della politica sul quale essenzialmente si basano le intransigenze dell'opinione pubblica europea all'ingresso della Turchia⁷, deve essere ripensato con l'aiuto di istituzioni che, come si diceva inizialmente, producano e gestiscano specifiche modalità di riconoscimento pubblico⁸. È allora eminentemente laico insistere sul fatto che la solidarietà derivante da

⁵ S. Semplici., *Dopo il Califfo. La Turchia, il modello francese e il ritorno "in pubblico" della religione*, in "Parolechiave", 33, 2005, pp. 191-205.

⁶ Si tratta dell'art. 39 del suddetto Trattato siglato nel 1923.

⁷ M. Carotenuto, *No alla Turchia in Europa*, in "Italicum", Gennaio-Febbraio 2005.

⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Boston 1971 (*Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, tr. it. di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 1983).

quella rottura moderna dei vincoli ascrittivi, pur cercando di generare una *partecipazione affettiva alla particolarità individuale dell'altra persona*, non è in grado di prospettare dei fini collettivi in cui *riconoscersi* e si accontenta di assicurare le condizioni di una concorrenza libera *dalle esperienze della mancanza di rispetto*⁹. Prendere coscienza del fatto, o meglio *riconoscere*, che non tutte le differenze suscettibili di produrre divaricazioni morali possano essere neutralizzate nella sfera privata non significa tradire la laicità. Le norme giuridiche si differenziano da quelle morali per il loro carattere coercitivo, poiché esse per poter essere giustificate devono includere ragionevolmente istanze etico-politiche di intercomprensione collettiva e ragioni pragmatiche di conflitto di interesse che non compromettano *la solidarietà tra estranei*¹⁰. La formale inclusione di tutti gli individui nell'idea di cittadinanza può di conseguenza produrre discriminazione di fatto ogni qual volta essa stabilisce che si renda "invisibile"¹¹ la propria identità religiosa, culturale, linguistica. Un rischio che viene semplicemente eluso tanto dalle forzature della laicità, come letterale svuotamento dello spazio pubblico da ogni differenza, quanto dal misconoscimento delle differenze come fondamento plausibile di un'azione pubblica. La sfida è al contrario quella di elaborare le forme possibili (e spesso difficili) di un riconoscimento delle differenze nello spazio pubblico, come accettazione pubblica degli individui nella pienezza della loro identità.

2. Il rafforzamento dei Diritti Umani

Lasciando da parte i problemi che Ankara non ha ancora risolto per ottenere lo status di Paese europeo, vale la pena sottolineare come la Turchia abbia fatto passi notevoli in direzione democratica dalla nascita della Repubblica ad oggi. Il fatto che il Paese non soddisfi i criteri di adesione stabiliti dall'*acquis* comunitario non significa che la situazione sia rimasta immutata nel corso degli anni. Al contrario, si può dimostrare come la democrazia turca abbia solide basi, che l'Unione europea continua a sottostimare. Bernard Lewis esprimeva, già agli inizi degli anni '90 il proprio ottimismo sulle

⁹ A. Honneth, *Kampf für Anerkennung, Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1992 (*Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it di Carlo Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2003).

¹⁰ J. Habermas., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1992 (tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996).

¹¹ A. Honneth., *Invisibility on the Epistemology of Recognition*, in «The Aristotelian Society», luglio 2001.

sorti della democrazia turca: «Twice before, in the course of their history, the Turks have set an example and as a model for others—under the Ottomans, of militant Islam; under Kemal Atatürk, of secular patriotism. If they succeed in their present endeavour to create, without loss of character and identity, a liberal economy, an open society, and a liberal democratic polity, they may once again serve as a model to many other people»¹². Le speranze di Lewis si sono in parte avverate, se si considerano i progressi più recenti nel processo di rafforzamento dei Diritti Umani. In tal senso lo Stato turco ha pubblicato nove rapporti sulla tortura¹³; dall'aprile del 1999 ha introdotto un emendamento legislativo¹⁴ che prevede la detenzione o la degradazione per poliziotti e funzionari accusati di atti di tortura o di trattamenti crudeli¹⁵. Inoltre è stato istituito un alto consiglio di coordinamento per i diritti umani, che ha pubblicato il documento contenente tutte le riforme da attuare per conformare le norme turche all'*acquis* europeo: «Le gouvernement avait fixé un certain nombre d'objectifs prioritaires tels que l'adoption d'une nouvelle législation sur les droits de l'homme, la liberté d'association et les marches de l'amélioration du fonctionnement du système judiciaire, la création d'un service des droits de l'homme relevant du premier ministre, la suppression des disparités régionales dans l'est et le sud-est de l'Anatolie et la formation de personnel sur les questions liées à la législation communautaire. La déclaration indiquait également que les projets de loi visant l'harmonisation avec la réglementation communautaire et les réformes juridiques doivent avoir priorité dans les débats du Parlement turc»¹⁶. Ufficialmente, dunque, la Turchia ha intrapreso la strada della tutela dei diritti umani da molti anni, grazie all'adesione a convenzioni internazionali che tutelano la persona umana sotto vari aspetti: la Convenzione Europea per la protezione dei Diritti umani e delle Libertà fondamentali; la Convenzione delle Nazioni Unite contro la Tortura e altri Trattamenti o Punizioni crudeli, inumani o degradanti; la Convenzione delle Nazioni Unite relativa allo status dei Rifugiati; la Convenzione Europea per la prevenzione della tortura e da punizioni o trattamenti inumani o degradanti. Nell'agosto del 2000 la Turchia ha poi

¹² B. Lewis, *Modern Turkey revisited*, «Humanities» 2, 1990, p. 11.

¹³ Il primo presidente turco ad aver ammesso l'esistenza della tortura in Turchia è stato Demirel.

¹⁴ La nuova legge permette un'azione giudiziaria senza il preventivo accordo delle amministrazioni locali, come invece avveniva precedentemente; tale esemplificazione accelera notevolmente i tempi dei processi.

¹⁵ In seguito alle raccomandazioni del comitato europeo per la prevenzione della tortura.

¹⁶ European Parliament Resolution, Bulletin of European Union. 9/1996, p. 12.

firmato altre due convenzioni sui Diritti Umani: il Patto internazionale sui diritti civili e politici e il Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali¹⁷. L'adesione a così tanti strumenti internazionali di tutela della persona umana rappresenta certamente un primo passo verso lo sviluppo democratico; tuttavia la Turchia dovrà garantire anche l'applicazione pratica dei principi presenti in tutte le convenzioni. Sarà in questo modo degna dei giudizi favorevoli dei Paesi europei. In ambito di politica interna i diritti umani fanno parte dei programmi di formazione per le scuole di polizia dall'inizio del 1999¹⁸. Di Diritti Umani si parla continuamente, anche in ambito carcerario: è da notare come attualmente si stia operando una ristrutturazione generale del sistema penitenziario. Il numero dei giudici e dei procuratori è stato aumentato; sono stati istituiti programmi e corsi di formazione per magistrati nei domini della legislazione comunitaria in generale, e in particolare nel campo dei diritti umani; è stata introdotta la demilitarizzazione dei tribunali di sicurezza dello Stato¹⁹. La sostituzione del giudice militare con il giudice civile è stata applicata in occasione del processo di Ocalan²⁰. L'episodio della cattura del leader del PKK (partito dei lavoratori curdi) si situa all'interno del dibattito sulla pena di morte in Turchia. In tal senso l'UE ha ottenuto come concessione dalla Turchia, la sospensione dell'esecuzione di Ocalan in attesa della sentenza della Corte europea dei Diritti dell'Uomo; una simile decisione costituisce un precedente unico di rinuncia da parte turca insieme al pronunciamento del Primo Ministro Ecevit a favore dell'abolizione della pena di morte, è un segno di progresso nelle trattative condotte da parte europea per la totale eliminazione della pena capitale dalla costituzione turca. Le libertà generali dell'individuo restano ancora in posizione arretrata rispetto ai livelli europei, ma bisogna notare i segnali positivi provenienti in materia religiosa: «quelques signes d'une plus grande tolérance ont été observés vis-à-vis de certaines communautés religieuses non musulmanes, notamment les églises grecque orthodoxe, arménienne, catholique et syrienne orthodoxe, ainsi que la communauté juive. En décembre 1999, les autorités ont émis

¹⁷ Questa firma ha più che altro un significato simbolico, poiché la Turchia non ha ratificato i documenti internazionali. La firma potrebbe significare una semplice condivisione dei principi dichiarati nei documenti, ma la mancata ratifica impedisce alla Comunità Internazionale di perseguire la Turchia per la violazione di tali diritti.

¹⁸ Rapport Régulier, Bulletin of European Union, 9/1996, p. 7.

¹⁹ Tribunali che, secondo un parere della Corte europea dei diritti dell'uomo del 1998, non potevano essere considerati imparziali poiché era presente un giudice militare. Pertanto tali tribunali violavano la Convenzione europea dei diritti dell'uomo di cui la Turchia è firmataria.

²⁰ Abdullah Ocalan è stato arrestato nel febbraio del 1999 in Kenia e condannato alla pena capitale per terrorismo e separatismo.

une circulaire permettant aux communautés religieuses de restaurer les bâtiments d'institutions caritative et les lieux de culte sans autorisation de l'Etat»²¹. I diritti culturali, infine, hanno ricevuto impulso grazie alla sentenza pronunciata dalla Corte d'Appello il 31 marzo del 2000, adottata dai deputati turchi²² il 25 settembre 2001, con un emendamento al veto nell'uso di "lingue proibite"²³. Per quanto concerne l'ambito esecutivo è stata enfatizzata il coordinamento interno delle questioni europee: sono stati creati il Consiglio di coordinamento per le questioni economiche e tecniche, e il Segretariato Generale per le questioni UE, vero e proprio organo esecutivo²⁴. La valutazione complessiva elaborata dall'Unione europea nel suo Rapporto regolare dell'anno 2000 sottolinea alcuni aspetti positivi e soddisfacenti: «Une avancée positive depuis le dernier rapport régulier a été le lancement dans la société turque d'un vaste débat sur les Rêformes politiques necessaires en vue de la adhésion à l'UE. Deux initiatives importantes ont été prises dans ce contexte: la segnature de plusieurs instruments internationaux de défense des droits de l'homme et l'approbation récente par le gouvernement des travaux du conseil supérieur de coordination pour le droits de l'homme»²⁵. Attualmente il Parlamento turco sta vagliando tutta una serie di riforme che dovrebbero modificare in maniera sostanziale la Costituzione del 1982. Gran parte di tali riforme deve ancora essere discussa e approvata, ma l'atteggiamento verso il futuro rimane ottimista.

3. *Il postislamismo turco*

La Turchia è un Paese a maggioranza musulmana²⁶. Ciononostante essa non può essere assimilata agli altri 45 Stati membri della Conferenza islamica del 1993: solo la Turchia può essere considerata una democrazia in termini occidentali²⁷. Partendo da questo presupposto, l'islamismo turco assu-

²¹ Rapport Régulier, Bulletin of European Union, cit., p. 19.

²² Con una maggioranza di 397 voti favorevoli contro 28 contrari.

²³ www.it.news.yahoo.com/010926/26/186.mi.html

²⁴ Rapport Régulier, Bulletin of European Union, cit., p.22

²⁵ Commission of the European Communities SEC (2004) 1202 Commission Staff working document, Issue arising from Turkey's membership perspective.

²⁶ Su circa 61 milioni di persone, più del 99% è di religione musulmana. I Curdi rappresentano una numerosa minoranza. Altri gruppi di minoranze sono composti da Alevi, Arabi, Assiri, Armeni, Yezidi.

²⁷ B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Weindenfeld & Nicolson, London 2003, p. 89.

me immediatamente caratteristiche uniche, applicabili esclusivamente al caso turco. L'Islam costituisce una forza di coesione all'interno dello Stato e contribuisce al rafforzamento continuo ed alla legittimazione dello Stato secolare modellato da Atatürk. Bernard Lewis ha definito l'Islam turco un «islam di frontiera» per sottolineare la sua particolarità rispetto al modello arabo, considerato «il centro»²⁸. Le differenze tra i due tipi di Islam si manifestano già dalle origini dei primi movimenti religiosi²⁹: la conversione a questi movimenti dei Turchi non avveniva sotto imposizione, ma è stata volontaria e graduale, caratteristiche che hanno garantito il carattere liberale della sfera temporale e scarso fanatismo. Al momento della proclamazione della repubblica, immediato desiderio delle élites rivoluzionarie, è stato l'occidentalizzazione e lo sradicamento di quelle forze religiose e oscurantiste che avrebbero potuto impedirne la modernizzazione. Ciò non ha comportato l'immediata privatizzazione dell'Islam; semplicemente sono stati allontanati dall'arena politica alcuni gruppi religiosi, in modo da garantire la stessa divisione fra sfere di influenza alla base delle democrazie di stampo occidentale. All'interno della società turca rimane, tuttavia, una forte componente religiosa ostile al riformismo locale, che venne allontanata dagli organi di governo già negli anni immediatamente successivi al 1923, quando si creò una scissione fra i sostenitori del laicismo dello Stato, e coloro che auspicavano un ritorno in auge dell'Islam come forza motrice della politica turca³⁰. L'islam non poteva essere cancellato tout court dalla società per due motivi fondamentali: innanzitutto sarebbe stato un compito difficilissimo, se non impossibile, dato che esso permeava ogni aspetto della vita politica e sociale del vecchio impero; inoltre l'Islam è stato persino necessario a Kemal per accelerare la legittimazione del nuovo stato secolare. Proprio al fine di incrementare l'efficacia delle riforme occidentaliste, infatti, l'Islam rimase parte viva dello stato, in un processo definito *orientalizzazione dell'identità nazionale*³¹. Allo stesso tempo veniva conferito rilievo religioso alle norme e ai valori occidentali, in modo da rendere il nazionalismo una sorta di «religione secolare»³². Stabilito l'assetto della nuova repubblica, e confinata la religione a campi non politici

²⁸ G. Vaner, *Le mouvement syndacal en Turquie*, I.S.E., Bruxelles 1998.

²⁹ In epoca ancora ottomana.

³⁰ S. Mardin, «Cultural Issues in Relations between Turkey and Europe», in A. Evin e G. Denton (eds), *Turkey and the European Community*, Opladen-Germany, Leske and Budrich, 1990, p.21.

³¹ Il regime incorpora aspetti religiosi dell'Islam all'interno della nuova identità nazionale, con la speranza di rendere quest'ultima più facilmente accettabile.

³² G. Harris, *Islam and the State in modern Turkey*, in «Middle East Review» Vol. 11. No. 4, Summer 1979, p. 21.

attraverso quello che è stato definito «l'addomesticamento della religione da parte dello stato»³³, il cammino risultava libero al dispiegamento dell'identità nazionale: in una intervista effettuata negli anni '60, alla domanda "Come vi considerate?" rivolta ai lavoratori di un'industria tessile, il 50,3% rispondeva "Turchi", solo il 37,5% rispondeva "Musulmani"³⁴. E con il passare degli anni, la percentuale della popolazione che si definisce "turca" aumenterà ulteriormente³⁵. In anni più recenti, vale a dire a cominciare dagli anni 1990, i movimenti islamisti hanno ripreso vigore, grazie all'appoggio dell'ala conservatrice del governo ed in funzione anticomunista³⁶. Di fronte alla *minaccia* dell'estrema sinistra, il pericolo di una eccessiva islamizzazione della vita pubblica turca passava, per così dire, in secondo piano. Contemporaneamente si assiste al riemergere delle confraternite (*Tarikat*, "cammino che porta a Dio"), messe al bando da Mustafa Kemal. Solo recentemente si sono riproposte all'attenzione pubblica, diversificandosi in numerose correnti: per citare solo qualche esempio, le *Mevlevi*, le *Cerrahi* e le Bayrami sono confraternite aperte alla meditazione e al dialogo, e quindi non costituiscono un pericolo per la democrazia turca, come purtroppo spesso si afferma da parte progressista³⁷. Il movimento islamico più diffuso è senz'altro quello di Fetullah Güllen³⁸, che cerca di ridare un carattere più spirituale all'insegnamento scolastico, senza per questo attaccare la modernizzazione o demonizzare l'Occidente. Questi rinati movimenti islamici hanno al loro interno anche frange estremistiche; tuttavia gran parte di esse vengono isolate e indebolite dal carattere partecipativo della democrazia turca: la competizione partitica aperta a tutti avvantaggia gli islamismi più moderati disposti all'integrazione con il sistema, e penalizza con la marginalizzazione i più estremisti. In questo senso, la concessione di libertà di espressione ai movimenti religiosi risale agli anni '50³⁹ ed ha contribuito in maniera sostanziale al riassorbimento di gran parte delle velleità violente di alcuni estremisti islamici. La debolezza dei movimenti radicali può essere imputata anche al loro sparpagliamento sul territorio nazionale, alla divisione fra Turchi e Curdi, tra sostenitori del mondo iraniano e avversari di tale modello. Inoltre la solidità dello Stato

³³ S. Vaner, *Le mouvement syndacal en Turquie*, op. cit. p. 31.

³⁴ M. Heper, *Islam and democracy in Turkey: towards a reconciliation?* in "Middle East Journal" Vol. 51, No. 1, Winter 1997, p. 34.

³⁵ Ibid.

³⁶ Idee veicolate in gran parte attraverso il movimento rivoluzionario curdo. Il PKK è infatti un partito di estrema sinistra.

³⁷ S. Vaner, *Le mouvement syndacal en Turquie*, op. cit. p. 39.

³⁸ Questo movimento si è diffuso in Turchia attraverso il quotidiano «Zaman».

³⁹ Anche se inizialmente è confinata al campo non-politico.

turco contribuisce in buona parte a tenere a freno i fondamentalisti: la legittimità dello Stato agli occhi della popolazione turca è enorme e deriva dalla formazione rivoluzionaria della repubblica dopo l'aspra lotta contro gli infedeli (i *gavurs*); solo il 5% dei Turchi sarebbe effettivamente contrario alla laicità.⁴⁰ La legittimità dello Stato è stata rafforzata, inoltre, dall'esistenza dei partiti di destra, il DP, l'AP e l'ANAP, i quali facendosi portavoce degli interessi religiosi, ne garantiscono visibilità all'interno del quadro politico. Lo stesso partito islamista segue una linea di condotta legalista, sostenendo che la corruzione del sistema politica turco non è imputabile ai valori occidentali, bensì alla cattiva conduzione dei leaders politici. L'FP si è così evoluto nel tempo da arrivare, nel corso degli anni '80, a sostenere l'importanza della diffusione dei diritti umani e favorendo l'integrazione al suo interno di tutti gli strati della popolazione, in nome della democrazia. «Tout est pour l'homme. La justice et la liberté sont pour l'homme. Le bonheur et la prospérité sont pour l'homme. Le programme de notre parti a pour but de fonder un système où la capacité de l'homme pourront d'avantage se réaliser, où l'homme sera plus libre. Le premier but de notre programme est de bâtir un système qui rende l'homme épanouï d'un point de vue matériel et spirituel»⁴¹. Questo discorso umanista è tratto dal programma elettorale dell'FP; esso rappresenta una evoluzione sorprendente del pensiero islamista in direzione occidentale e, soprattutto dimostra l'adattamento del pensiero religioso ai valori professati dall'UE. L'incredibile ascesa elettorale del partito di Erbakan⁴², che è arrivato ad occupare la posizione di Primo Ministro, successivamente cacciato dai militari⁴³, è stata spesso interpretata come pericolo per la democrazia turca, dal momento che all'interno del discorso islamista a volte è contemplata l'instaurazione della Sharia⁴⁴, come legge di Stato; tuttavia è

⁴⁰ J. P. Touzanne, *L'islamisme turc*, l'Harmanattan, Paris 2001, p. 191.

⁴¹ Ivi p. 176.

⁴² L'RP (Refah Partisi) rappresenta le principali forze islamiche del paese. Nato negli anni '70 sulle orme del predecessore Partito di Salvezza Nazionale, fino agli anni '80 rimase un partito di media grandezza; nel 1995 arrivò addirittura a vincere le elezioni, portando il suo leader Erbakan sul seggio di Primo Ministro.

⁴³ Nel 1997, Erbakan aveva inviato al Consiglio Nazionale di Sicurezza 20 raccomandazioni con lo scopo di sradicare la reazione anti-islamica, senza rendersi conto che tale operazione avrebbe segnato la condanna a morte del proprio governo. I militari, spalleggiati dal timore occidentale di una rinascita islamica in Turchia, rovesciarono Erbakan, riaffermando il potere del Consiglio di Sicurezza.

⁴⁴ La Sharia (in turco Seriat) è la legge islamica, basata sul Corano, sulla Sunna, sulle tradizioni e sul lavoro degli allievi di Maometto. Definire la Sharia "legge" è riduttivo, poiché essa oltrepassa la semplice legge per abbracciare tutta la vita religiosa, politica e sociale dell'individuo.

importante studiare le caratteristiche dell'elettorato che ultimamente ha appoggiato il partito, per notare come, in realtà, il desiderio principale della popolazione sia quello di aumentare la moralità della vita pubblica, in un'epoca nella quale la corruzione dilaga ad ogni livello della vita sociale. Solo un terzo degli elettori dell'FP, sarebbe mosso da ragioni religiose nella sua scelta politica, mentre la maggior parte sarebbe motivata da ragioni sociali -una migliore redistribuzione della ricchezza. Il successo del partito è dunque dipeso in gran parte dalla capacità della sua leadership di coniugare il passato islamico con i valori occidentali (crescita economica, benessere materiale, nazionalismo), in modo da ottenere l'appoggio di una larga fascia della popolazione e deflagrare i pregiudizi occidentali; quando il partito dimostrerà all'occidente la sua volontà di cooperazione in vista di un programma comune, crollerà gran parte del riserbo europeo sulla Turchia. La strada intrapresa sembra promettere bene: Gilles Kepel⁴⁵ ha notato come il paese si sia ormai avviato verso un *post-islamismo*, cioè un islamismo che marginalizza le fasce più calde e si concentra sulla classe media della popolazione, facendosi portavoce di uno spirito occidentale permeato di valori tradizionali, essenziali all'unità nazionale.

4. Il postsecolarismo europeo

Nella celebre *Epistola sulla tolleranza* (1689), John Locke poneva a fondamento della sua concezione la separazione radicale tra la sfera politica e la sfera religiosa. Secondo Locke lo Stato e le chiese presentano prerogative del tutto inassimilabili le une alle altre: «i confini, da entrambe le parti, sono fissi e immutabili», e «confonde cielo e terra» chi mescola «questi due organismi, che sono per origine, per fini e per ogni aspetto assolutamente distinti»⁴⁶. Da questa versione liberale classica della laicità, che scaturisce dall'intreccio tra la modernità e il protestantesimo, deriva un modello di pensabilità delle istituzioni, i cui i codici civili e religiosi sono nettamente distinti, così che non venga privilegiata nessuna visione religiosa o non religiosa e si garantiscano le libertà dei cittadini senza interferire nelle loro scelte personali in materia di fede, etica e convinzioni ideologiche⁴⁷. Da un lato la politica dunque, che assicura l'uguaglianza fra credenti e non credenti sulla base del comune

⁴⁵ G. Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000.

⁴⁶ Cfr. J. Locke, *Epistola de tolerantia*; *Lettera sulla tolleranza*, introduzione e note di Alfredo Sabetti, premessa di Raymond Klibansky, tr. it. di Lia Formigari, La Nuova Italia, Firenze 1984.

⁴⁷ E. Bein Ricco, *Democrazia e Laicità*, Claudiana, Torino 2005.

status di cittadinanza, dall'altro la religione, la cui autonomia è garantita dalla non-interferenza dello Stato nelle scelte private del cittadino. Questa soluzione al problema dei rapporti tra religione e politica, elaborata dall'Occidente moderno nei termini di una rigida separazione, con il conseguente sconfinamento della prima nell'area del privato, appare oggi poco conciliabile con una serie di fenomeni che segnano lo scenario complesso delle società contemporanee nel loro evolversi verso una composizione multiculturale, primo fra tutti il risveglio identitario di vecchi e nuovi nazionalismi e localismi a sfondo etnico e religioso⁴⁸. La risposta difensiva allo spaesamento causato dalla globalizzazione, spezzando le tradizionali coordinate spazio-temporali e mettendo in forse le mediazioni politico-istituzionali dello Stato nazionale, induce gli individui a rinserrarsi al riparo dell'uniformità o, per dirla con Bauman, «in un'identità fatta di similitudine»⁴⁹. Pertanto le richieste di riconoscimento vengono ad intrecciarsi con quello che da più parti viene evidenziato come tratto distintivo del nostro tempo: la rinascita del religioso⁵⁰, che si manifesta sia nel diffondersi di movimenti religiosi a sfondo sincretistico sia nel riemergere inquietante dei fondamentalismi. Questo tipo di fenomeni interessano sempre di più l'Unione europea e non soltanto per la decisione di avviare delle trattative di adesione con un paese a maggioranza musulmana, come la Turchia. Ciò che è affascinante riguardo all'Europa è il modo in cui il processo di allargamento ne rimetta in discussione l'unità politica. È tempo per l'Unione Europea, data l'aspirazione multiculturale che la contraddistingue, di revocare la propria adesione acritica alla concezione classica della laicità. L'Europa è già diventata così complessa che solo una differenziazione interna potrà renderla capace di agire. Così una riflessione sul rapporto tra religione e politica e sulla domanda di un ruolo pubblico per la religione, o quanto meno di una sua «de-privatizzazione» si renderà indispensabile⁵¹. Tale riflessione prende le mosse dalla constatazione dell'inadeguatezza del modello classico della laicità a fornire risposte efficaci alle sfide connesse al fenomeno del risveglio identitario e della ripresa del religioso che il processo di allargamento alla Turchia porterà necessariamente con sé. Come è possibile riconcettualizzare il discorso sulla laicità delle istituzioni, in modo

⁴⁸ Cfr. M. Introvigne, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano 1996.

⁴⁹ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 1999 (*Modernità liquida*, tr. it. di Sergio Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 210-211).

⁵⁰ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000, p. 119.

⁵¹ Cfr. R. Gritti, *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Guerini e Associati, Milano 2004.

tale che l'Unione europea possa garantire non solo l'uguaglianza tra cittadini credenti e non credenti, ma anche tra forme di religiosità diverse nel loro adattamento alla separazione tra Stato e Chiesa⁵²? Certamente superare il laicismo vecchio maniera, che estromette le religioni dallo spazio pubblico, non significa perdere di vista il principio di fondo della laicità, per il quale nessuna religione e nessuna chiesa può beneficiare di una condizione di privilegio, arrogandosi il diritto di vedere tradotti i propri sistemi di valore in leggi civili ed imporli anche a coloro che non vi si riconoscano. L'inclusione a pieno titolo delle religioni nella sfera pubblica richiede che esse rinuncino a ogni pretesa di autosufficienza dogmatica e accettino di relativizzare il proprio punto di vista, prestando ascolto alle ragioni degli altri. Tuttavia, come lo stesso Habermas riconosce, l'interpretazione offerta dalla teoria politica liberale classica è eccessivamente restrittiva. In proposito egli aveva sempre considerato la secolarizzazione un tratto costitutivo della democrazia moderna e aveva sempre sostenuto che le credenze religiose, in quanto metafisiche, non potessero accedere al discorso pubblico finalizzato all'accordo razionale tra soggetti razionali. Di recente egli si è invece pronunciato a favore della riammissione della religione nella sfera pubblica per non privare la società secolare di risorse indispensabili alla produzione di "senso" e per far sì che tra la ragione religiosa e quella secolare si attui un proficuo confronto: «lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire (...), si esprime il dubbio se lo Stato democratico costituzionale possa rinnovare in maniera autonoma le condizioni normative della propria esistenza, nonché l'ipotesi che questa forma statale dipenda da tradizioni metafisiche o religiose autoctone, o comunque da tradizioni etiche vincolanti per la collettività» ed ancora egli suggerisce di intendere la secolarizzazione sociale e culturale come un processo di apprendimento biunivoco «che costringe tanto le tradizioni illuministe quanto le dottrine religiose a riflettere sui rispettivi confini»⁵³. Anche muovendo dall'assunto secondo cui la costituzione di uno stato liberale sappia provvedere al proprio bisogno di legittimazione in modo autosufficiente, ovvero a partire dalle risorse cognitive di un'economia argomentativa indipendente da tradizioni religiose o metafisiche, rimane quello che secondo Habermas potrebbe essere definito *un dubbio di carattere motivazionale* su la disponibilità, da parte dei cittadi-

⁵² In un recente articolo che ridiscute il nesso tra società moderne, religione e politica Alessandro Ferrara dimostra come il concetto di uguaglianza non riguardi soltanto cittadini laici e credenti, ma anche il modo di concepire il confine tra sfera pubblica e privata delle diverse confessioni religiose, Cfr. A. Ferrara, *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, «Parolechiave», 33, 2005, pp. 125-142.

⁵³ J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, «CaffèEuropa», 276, 29 aprile 2005.

ni di una comunità liberale- come l'Unione europea, a farsi carico delle istanze di concittadini estranei e anonimi- Turchi, ad accettare sacrifici per l'interesse comune. Il dispendio motivazionale richiesto è per questi cittadini molto alto e non può essere imposto per via legale. È evidente, deduce Habermas, che la società civile deve essere nutrita da fonti spontanee o per così dire pre-politiche⁵⁴. D'altra parte non si può neppure ignorare *l'onere ermeneutico aggiuntivo* richiesto al cittadino credente -musulmano, nello sforzo di tradurre le proprie ragioni religiose in ragioni laiche⁵⁵. Habermas propone di redistribuire l'onere della traduzione tra cittadini credenti e cittadini non credenti per scongiurare il rischio di una deprivazione di influenza politica della religione e, aggiungerei io, di misconoscimento delle fonti di cultura da cui si alimenta la coscienza normativa dei cittadini credenti. Ma non si tratta semplicemente di avere rispetto per i potenziali di senso contenuti nelle diverse religioni. Nel caso dei cittadini credenti Turchi si tratta di far precedere a questo tipo di rispetto, il dovere di riconoscere, questa volta nel senso di identificare, la connessione tra il carattere impositivo della modernità turca, precedentemente descritta, e quello che Alessandro Ferrara ha definito *il differenziale di ritmo evolutivo fra coscienza secolare e coscienza religiosa*. Mentre la prima si svolge secondo una coerenza con il sistema legale, ed è vincolata ai valori di base del diritto civile occidentale, la seconda vive assecondando la tradizione ed in continuità con essa. È ovvio che un contesto democratico plurale/pluralista produce maggiori possibilità di mutamento sociale e culturale di quanto non succeda all'interno di una comunità con una forte tradizione religiosa autoritaria. È giusto pretendere che queste comunità si adeguino ai ritmi evolutivi della coscienza cosiddetta democratica?⁵⁶ Non è giusto, soprattutto quando sono le condizioni storico-sociali di attuazione dei diritti umani, ed il conseguente indebolimento identitario per i destinatari di talune "modernizzazioni forzate", ad aver provocato un simile "ritardo". Tenere il passo con "la coscienza democratica europea" non è forse un imperativo senza appello che sfocia nel misconoscimento dello svantaggio intrinseco che affligge la coscienza religiosa Turca? Seguire un ritmo evolutivo che non è il proprio, non è un "onere aggiuntivo" che necessiterebbe di forme specifiche di compensazione? L'ipocrisia europea di un riconoscimento solo economico della Turchia fino agli anni '80, cui ha fatto seguito l'imposizione di criteri politici dell'Acquis comunitario, che la Turchia, per

⁵⁴ Questa consapevolezza fattasi conservatrice si riflette nel discorso sulla società secolare, come sostiene K. Eder, *Europäische Säkularisierung -ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft?*, in «Berliner Journal für Soziologie» 3, 2002, pp. 331-343.

⁵⁵ A. Ferrara, *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, op. cit. p. 8.

⁵⁶ Ivi p. 12.

ragioni storiche, non poteva immediatamente soddisfare conferma l'ipotesi che tutte le volte in cui la prassi pubblica di giustificazione delle norme vigenti si rivela sorda e impermeabile alle aspettative di comprensione dei soggetti e al loro bisogno di riconoscimento viene esperita un'ingiustizia sociale.

Riferimenti bibliografici:

- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 1999; *Modernità liquida*, tr. it. di Sergio Minucci.
- Bein Ricco E., *Democrazia e Laicità*, Claudiana, Torino 2005.
- Carotenuto M., "No alla Turchia in Europa", in «Italicum», Gennaio-Febbraio 2005.
- Casanova J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.
- Eder K., "Europäische Säkularisierung -ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?", in «Berliner Journal für Soziologie» 3, 2002, pp. 331-343.
- Gritti R., *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- Habermas J., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1992 (tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996).
- Habermas J., "Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)", «CaffèEuropa», 276, 29 aprile 2005.
- Harris G., *Islam and the State in Modern Turkey*, in «Middle East Review» Vol. 11. No. 4, Summer 1979.
- Heper M., *Islam and democracy in Turkey: towards a reconciliation?* in "Middle East Journal" Vol. 51, No.1, Winter 1997.
- Honneth A., *Kampf für Anerkennung, Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992 (*Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di Carlo Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2003).
- Honneth A., *Invisibility on the Epistemology of Recognition*, in «The Aristotelian Society», luglio 2001.
- Introvigne M., *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano 1996.
- Kepel G., *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000.
- Lewis B., *Modern Turkey Revisited*, in «Humanities» 2, 1990.
- Lewis B., *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, London 2003.
- Locke J., *Epistola de tolerantia; Lettera sulla tolleranza*, introduzione e note di Alfredo Sabetti, premessa di Raymond Klibansky, tr. it. di Lia Formigari, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- Mardin S., *Cultural Issues in Relations between Turkey and Europe*, in A. Evin e G. Denton (eds), *Turkey and the European Community*, Opladen-Germany, Leske and Budrich, 1990.
- Pace E., *Islam e Occidente*, Edizioni Lavoro, Roma 1997.

- Pacini A., *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Boston 1971 (*Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, tr. it. di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 1983).
- Semplici S., *Dopo il Califfo. La Turchia, il modello francese e il ritorno "in pubblico" della religione*, in «Parolechiave», 33, 2005, pp. 191-205.
- Touzanne J. P., *L'Islamisme turc*, l'Harmanattan, Paris 2001.
- Vaner G., *Le mouvement syndacal en Turquie*, I.S.E., Bruxelles 1998.

La femme marocaine entre la réalisation de soi et le retour à l'unité ! À tel point le nouveau code de la famille a répondu aux attentes de la famille marocaine ?

KAMAL ESSILI

Au cours des dernières années le Maroc a connu un progrès remarquable au niveau des réformes et de nouvelles lois, visant l'émancipation et l'égalité de la femme marocaine. Parler de la condition de celle-ci, sa situation, ses droits et sa position juridique, c'est mettre notamment l'accent sur la réforme de la «Moudawana» en centralisant le débat sur l'apport du nouveau code de la famille.

C'est vrai que le code de la famille, constitue une grande innovation au niveau du Droit Marocain d'une manière générale et au niveau des droits de la femme d'une manière particulière, en outre il incarne la grande volonté du Maroc d'instaurer un Etat de Droit, garantissant les droits de la personne, aussi bien de l'homme que de la femme, au même pied d'égalité. Certaines femmes notamment en milieu rurales (dont le nombre est remarquable) ignorent encore cette réforme, voire leurs droits. D'où la nécessité de renforcer des campagnes de sensibilisation et de formation en utilisant des méthodes et des moyens adéquats pour atteindre cet objectif d'une part, et d'autre part à tel point le nouveau Code de la famille a répondu aux attentes de La famille Marocaine?

C'est vrai que le Maroc a une vocation à tenir un rôle sur la scène internationale, et tente dans ce cadre de démocratiser ses institutions afin d'asseoir un État de droit.

Le Maroc est parti des principales conventions internationales relatives aux droits de l'Homme d'une manière générale et celles relatives aux droits de la femme d'une manière particulière. En outre il a prit part à nombreuses conférences internationales au sujet de la femme et organise ces dernières années de nombreux séminaires, colloques et conférences autour de celle-ci, aussi bien dans un cadre national que régional. Il est membre à la fois de la communauté des Nations Unies et de l'Umma Musulman.

Ce rôle très actif du Maroc à propos de la question des droits humains se manifestait dans le cadre de l'ONU, par la participation du Maroc aux conférences de Mexico en 1975, de Copenhague en 1980, Nairobi en 1985

et Beijing en 1995 ... Il a aussi été coauteur d'un certain nombre de résolutions notamment lors de la conférence de Nairobi concernant l'intégration des femmes aux projets de développement, et les femmes handicapées dans leurs familles ...¹

Lorsqu'on invoque aujourd'hui la question de la femme : sa condition, sa situation, ses droits et sa position juridique, on pense automatiquement à la réforme de la Moudawana. On centralise nos débats sur le nouveau code de la famille. Mais pour entamer ce sujet et de parler de son apport, il se voit nécessaire de s'arrêter sur certaines lois et réformes au niveau du Droit marocain qui ne sont pas moins importantes que celui là et qui l'en précédés ou qui lui sont concomitantes.

Invoquer la chronologie des réformes concernant la position juridique de la femme marocaine, c'est de commencer par la connaissance de ses droits politiques qui datent de la première constitution de 1962, le droit de vote et le droit d'éligibilité (article 8 de la constitution). Et de marquer une pose en Septembre 2002 sur la décision des partis de réserver la liste nationale à la candidature exclusive des femmes permettant aux trente femmes l'accès au parlement marocain (à côté des 5 femmes élues sur la base de la liste régionale). Ces droits constituent la première génération des droits de la femme, la deuxième génération concerne la participation des femmes à l'éducation et à l'économie, et la troisième génération des réformes concerne les droits en matière civile qui fera l'objet de notre travail.

La dernière décennie au Maroc a marqué un grand progrès au niveau des réformes et de nouvelles lois visant l'émancipation et l'égalité de la femme marocaine, ce progrès se voit :

- Par la création de fonds de garantie de paiement des pensions alimentaires pour la femme divorcée et ses enfants (2002)
- Dans le cadre de la loi n° 37 -99, portant sur l'état civil (2002)
- Dans le cadre du nouveau code de procédure pénale (2002)
- Dans l'adoption du Nouveau Code de Travail en 2003
- Par la révision partielle du Code Pénale (en juillet 2003)
- Avec le Code de la Famille (février 2004)

Nonobstant, ces grandes réformes certaines lacunes persistent encore et remettent en cause le concept d'égalité entre l'homme et la femme, et on peut citer à titre d'exemple:

¹ Julie Combe, *La condition de la femme marocaine*. Édition L'Harmattan, 2001 pp. 65, 66,67.

➤ En matière de Droit de travail :

La lutte contre l'harcèlement sexuel, la défonce de l'égalité entre les sexes souffrent de l'insuffisance des dispositions juridiques existantes, l'égalité entre les salaires n'est pas encore garantie, les employées dans les maisons ne sont pas protégées par les dispositions du nouveau Code de travail notamment qu'un grand nombre de celles-ci sont des fillettes issues du milieu rural. Ce phénomène « de petites Bonnes » qui travaillent en contrepartie d'un salaire dérisoire souvent entre 200 et 400 Dirhams par moi perçu par leurs parents, sont souvent exposés à des travaux très pénibles et privés de leurs éducation sachant que La pauvreté pousse les parents à faire travailler leurs fillettes dès leur jeune âge en tant que domestique pour des salaires de misères et dans des conditions qui peuvent constituer des menaces pour leurs santé mentale et physique. « Une étude a été menée au début de l'année 1998 par la ligue de la protection de l'enfant, en collaboration avec l'association des assistantes Sociales et le Ministère de la Santé publique sur ces fillettes, dans huit provinces du Royaume. Les résultats de cette enquête ont montré que 75 % de ces petites Bonnes sont d'origine rurale, et 14 % viennent de quartiers suburbains. 80 % d'entre elles ne perçoivent pas directement leur salaire, et seulement 6,2 % d'entre elles déclarent ne s'occuper uniquement de la garde des enfants ».²

➤ Le Code de la famille : Les principaux changements introduits :

- Égalité et responsabilité mutuelle des époux : la direction de la famille est dorénavant sous la responsabilité égalitaire et mutuelle des époux, tandis que l'ancienne Moudawana, la plaçait sous la direction exclusive du mari, en outre le code a instauré une égalité entre les époux au niveau des devoirs et des obligations.
- Le Ministère public en Droit de famille : le Ministère public est désormais une partie principale et permanente dans toutes les actions visant l'application des dispositions du Code de la famille,
- L'âge au mariage : il est égal pour les deux sexes (18 ans),
- La tutelle matrimoniale : la Femme majeure, garde l'option de la tutelle matrimoniale, elle peut donc conclure son mariage individuellement sans le recours à son tuteur,

² Julie Combe, *La condition de la femme marocaine*, édition L'Harmattan, 2001, page 146 et 147.

Les statistiques sont de CF.EX AEQUO, n° 6, février 1998, élaboré par la cellule IFD du Ministère des Affaires étrangères.

- La réglementation de la polygamie : La polygamie est soumise à l'autorisation du juge et au respect de ces conditions :
 - l'époux doit aviser la première épouse de son intention de lui joindre une autre épouse et que celle-ci doit être avisée que son futur époux est déjà marié,
 - la femme a le droit de demander à son futur mari de s'engager à ne pas lui joindre une coépouse et à lui reconnaître le droit de dissolution du mariage au cas où cet engagement serait violé,
 - la polygamie est interdite lorsqu'une injustice est à craindre entre les épouses,
 - Pour conclure un deuxième mariage, l'époux doit avoir une autorisation du tribunal, fondée sur une preuve de la nécessité de remarier, et sur la disposition des ressources financières suffisantes pour entretenir les deux familles et garantir tous les droits concernant la pension alimentaire, le logement et notamment l'égalité entre les deux épouses. Ce qui est clairement disposé par les articles 40 et 41 du code de la famille : Article 40 « La polygamie est interdite lorsqu'une injustice est à craindre envers les épouses. Elle est également interdite lorsqu'il existe une condition de l'épouse en vertu de laquelle l'époux s'engage à ne pas lui adjoindre une autre épouse ». Article 41 « Le tribunal n'autorise pas la polygamie dans les cas suivants :
 - Lorsque sa justification objective et son caractère exceptionnel n'ont pas été établis.
 - lorsque le demandeur ne dispose pas de ressources suffisantes pour pourvoir aux besoins des deux foyers et leur assurer équitablement, l'entretien, le logement et les autres exigences de la vie »
- Le Divorce : En vertu de la nouvelle loi, toutes les procédures de dissolutions du lien matrimonial seront soumises à une procédure de réconciliation et le divorce doit nécessairement être prononcé dans un délai maximum de six mois. Mais les principales nouveautés sont relatives au divorce consensuel et pour mésententes profondes qui sont des droits pour l'époux comme pour l'épouse au même pied d'égalité.
- La répartition des biens acquis pendant le mariage entre les époux : Le nouveau texte introduit la possibilité pour les époux de se mettre d'accord dans un acte séparé de l'acte de mariage, sur le mode de gestion et de répartition des biens acquis pendant le mariage
- La Garde des enfants : Aussi bien la femme qui se remarie a la possibilité de conserver son droit de garde des enfants, que la femme qui se déménage dans une localité autre que celle du mari sous certaines conditions, sachant que l'enfant ayant atteint l'âge de 15 ans révolus peut choisir d'être confié soit à la garde de son père, soit à la garde de sa mère.

Statistiques sur l'application du code de la famille :

Répartition des actes de mariage selon le type 2003-2006 ³

Année	Conjoints Majeurs	Majeures ayant Contracté Leur Mariage Elles-mêmes	Mariage Des Mineurs	Polygamie	Mariage De L'handicapé mental	Étranger	Reprise de la vie conjugale après divorce révocable	Reprise de la vie conjugale après divorce irrévocable	Total Des Actes Des mariages
2003	-	-	-	-	-	-	-	-	263 553
2004	168 747	34 475	18 341	904	13	3669	250	1561	236 574
Proportions	71,33%	14,57%	7,75%	0,38%	0,01%	1,55%	0,11%	0,66%	100%
2005	167 023	49 175	21 660	841	22	4119	282	1673	244 795
Proportions	68,23%	20,09%	8,85%	0,34%	0,01%	1,68%	0,12%	0,68%	100%
Taux de Variation Entre 2004 Et 2005	-1,02%	42,64%	18,1%	-6,97%	69,23%	12,26%	12,80%	7,17%	3,48%
2006	177 609	60 095	26 520	811	15	5240	231	2 468	272 989
Proportions	65,06%	22,01%	9,71%	0,30%	0,01%	1,92%	0,08%	0,90%	100%
Taux de Variation Entre 2005 Et 2006	6,34%	22,21%	22,44	-3,57%	-31,82%	27,22%	-18,09%	47,52%	11,52%

Évolution des actes de mariages durant la période (1997-2006) ⁴

Années	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Acte de Mariage	213 070	217 662	216 920	227 741	230 384	246 206	263 553	236 574	244 795	272 989
Taux de Variation	-	2,16%	-0,34%	4,99%	1,16%	6,87%	7,05%	-10,24%	3,48%	11,52%

³ Code de la famille, trois ans d'application bilan et contraintes, Travaux du colloque international organiser par le groupe de recherche Droit et famille les 15 et 16 mars 2007 a la faculté des sciences juridiques économiques et sociales Oujda - Série colloques et Séminaires, édition 2008 page 33.

Justice de la famille, revue spécialisée, Ministère de la Justice N°3 Décembre 2006. Page 37.

⁴ Code de la famille, trois ans d'application bilan et contraintes, Travaux du colloque international organiser par le groupe de recherche Droit et famille les 15 et 16 mars 2007 a la faculté des sciences juridiques économiques et sociales Oujda - Série colloques et Séminaires, édition 2008 page 34.

Évolution des actes de divorce durant la période (1997-2006) ⁵

Années	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Acte de Divorce	47 872	50 763	42 069	38 438	37 593	41 450	44 922	26 914	29 668	28 239
Taux de Variation	-	6,04%	-17,13%	-8,63%	-2,20%	10,26%	8,38%	-40,09%	10,23%	-4,82%

Commentaire des données :

Avant de présenter un bref commentaire sur les données statistiques de l'application du code de la famille, on signale qu'on a fondé cet article sur les statistiques du ministère de la justice marocaine couvrant l'avant et l'après de l'application du code de la famille (dont la source est mentionnée en bas de page).

En ce qui concerne le mariage, les actes de mariage enregistrés durant l'année 2004 ont atteint le nombre de 236.574 actes, en 2005 ce taux a reconnu une augmentation de 3,48% et les actes dans cette année ont atteint 244 795 actes, alors qu'en 2006 ce taux est devenu intéressant dû à une augmentation de 11,52 % et les actes ont atteint le nombre de 272 989 actes et ce numéro est devenu très important en 2008 parce que les actes ont atteint 307 575 actes ; donc, c'est une courbe à tendance croissante, et cela peut s'expliquer par la compréhension de la société civile aux dispositions et au contenu du nouveau code de la famille, grâce aussi aux campagnes de sensibilisation, à la simplicité des procédures et à la conviction des futurs époux de la nécessité primordiale de l'enregistrement de l'acte de mariage dans le registre du mariage. Cette dernière est dotée d'une importance prioritaire par le code de la famille vu les intérêts en cause, et pour ce fait le législateur marocain a mentionné dans le code les dispositions relatives au juge de la famille compétent en la matière et l'énumération des documents demandés pour conclure l'acte du mariage ainsi que la mention du contenu de ce dernier. Et grâce à cet enregistrement, les époux bénéficieront d'un granite de tous leurs droits issus du mariage.

Les femmes majeures ont répondu positivement aux nouvelles dispositions du code de la famille ce qu'est illustré par les données statistiques, notant que les femmes ayant contracté leurs mariages par elle-même a atteint 60 095 en 2006, tandis que ce nombre était de 49 175 en 2005, et moins en 2004

⁵ Code de la famille, trois ans d'application bilan et contraintes, Travaux du colloque international organisé par le groupe de recherche Droit et famille les 15 et 16 mars 2007 à la faculté des sciences juridiques économiques et sociales Oujda - Série colloques et Séminaires, édition 2008 page 35.

avec un nombre de 34 475. On peut donc constater une augmentation du taux de variation entre ces 3 années : à savoir 42,46% entre 2004 et 2005 et 22,21% entre 2005 et 2006. Ceci permet de supposer que malgré l'attachement de la société marocaine à ses traditions, celle-ci commence à accueillir favorablement les dispositions nouvelles du code de la famille.

Pour ce qui concerne la polygamie, on a enregistré durant l'année 2005, 841 actes en comparaison avec l'année 2004 durant laquelle le chiffre a atteint 904 actes, soit une diminution de 6,97%, ce nombre est diminué à son tour de 3,57% entre 2005 et 2006 (notant aussi que presque le même nombre des actes de polygamie autorisés en 2008 à savoir 836 cas) ceci s'explique sans doute, par le traitement réservé par les juridictions à ce genre de demandes conformément aux dispositions du code de la famille.⁶ L'attention accordée par les juridictions au mariage polygamique est illustrée par le nombre des demandes de polygamie présentées auprès des tribunaux. Ce nombre a atteint 3339 cas en 2006 et seulement 811 demandes ont été sanctionnées par une autorisation de polygamie.

On remarque aussi une augmentation de la dissolution du mariage⁷ de 10,23% entre 2004 et 2005 et une diminution de 4,82% entre 2005 et 2006, cette modeste diminution du taux de la dissolution s'explique, par le rôle de la justice dans le maintien de la stabilité de la famille et du lien conjugal⁸ à travers l'emploi des outils de conciliation entre les époux, sachant que 6696 demandes de divorce ont abouti à une conciliation entre les époux au lieu d'une dissolution, soit 17,49% du total des demandes pour le divorce .

En ce qui concerne les types de divorces⁹, on remarque une diminution du

⁶ Code de la famille, trois ans d'application bilan et contraintes, Travaux du colloque international organiser par le groupe de recherche Droit et famille les 15 et 16 Mars 2007 à la faculté des sciences juridiques économiques et sociales Oujda - Série colloques et Séminaires, édition 2008 page 40-42.

Justice de la famille, revue spécialisée, Ministère de la justice N°3 Décembre 2006. Page 50 et 51.

⁷ La dissolution du mariage résulte du décès de l'un des époux, de la résiliation, du divorce sous contrôle judiciaire, du divorce judiciaire ou du divorce moyennant compensation (*Khol*). (Article 71 du code de la famille).

⁸ Le recours à la dissolution du mariage, par divorce sous contrôle judiciaire ou par divorce judiciaire, ne devrait avoir lieu qu'exceptionnellement et en prenant en considération la règle du moindre mal, du fait que cette dissolution entraîne la dislocation de la famille et porte préjudice aux enfants. (Article 70 du code de la famille).

⁹ Le divorce est la dissolution du mariage est exercée par l'époux ainsi que par l'épouse si elle jouit de ce droit, dans le cadre d'une procédure appliquée sous contrôle de la justice, en vue de préserver les liens conjugaux de tout badinage et de tout abus et

taux de chaque type entre 2005 et 2006 soit 12,05% pour le divorce révocable, 18,28% pour le divorce moyennant compensation (Khol'), 4,35% pour le divorce avant consommation et 7,59% pour le divorce à l'initiative de l'épouse exerçant un droit d'option, sauf le cas de divorce par consentement mutuel¹⁰ qui a connu une augmentation remarquable avec un taux de 36,21% et notant ici que le nombre des demandes de recours à la procédure du « chiqaq » (divorce pour raison de discorde)¹¹ a atteint 49 713 demandes en 2008, remarquant

d'une manière susceptible de garantir les droits de l'épouse divorcée et des enfants et de renforcer le fonctionnement des mécanismes d'arrangement et de règlement par la tentative de réconciliation.

¹⁰ *Divorce par consentement mutuel* : Les époux peuvent se mettre d'accord sur le principe de mettre fin à leur union conjugale soit sans condition, soit avec conditions lorsque celles-ci ne sont pas incompatibles avec les dispositions du présent code et ne portent pas préjudice aux intérêts des enfants.

Cette disposition a pour objet de répondre au désir des deux conjoints qui ne veulent pas divulguer les causes du différend à travers des procédures et des plaidoiries judiciaires, en plus de la souplesse que l'accord amiable pourra apporter aux relations du couple à l'égard des enfants en particulier (article 114 du code de la famille)

Khol' : Le divorce moyennant compensation consiste à mettre fin à l'union conjugale en contrepartie de l'acquiescement par l'épouse au profit de l'époux d'un certain montant ou de ce qui peut en tenir lieu conformément à l'article 118. La détermination du montant à verser par l'épouse a lieu d'un commun accord entre les deux époux et c'est là l'un des cas de divorce par consentement mutuel prévus à l'article 114. Il peut se réaliser par voie judiciaire conformément aux dispositions de l'article 120 du code de la famille.

Divorce révocable : L'époux peut reprendre son épouse, divorcée à titre révocable (Rijii), avant l'expiration de la période de la retraite de viduité (sans un nouveau contrat de mariage). Pour permettre au juge d'accomplir la mission qui lui est dévolue en vertu du présent texte, les deux adouls doivent l'en informer immédiatement après avoir consigné la déclaration. Le juge doit entendre les observations de l'épouse. Au cas où elle refuserait, après la tentative de réconciliation, de rejoindre le domicile conjugal, elle ne doit pas y être contrainte et peut avoir recours à la procédure de divorce pour cause de discorde prévue à l'article 94 du code de la famille. Mais à l'expiration de la retraite de viduité suite à un divorce révocable, l'épouse est définitivement séparée de son époux.

Le divorce irrévocable (Baïn), autre que celui prononcé à la suite de deux divorces précédents successifs, dissout immédiatement les liens conjugaux et n'interdit pas la conclusion d'un nouvel acte de mariage entre les mêmes époux.

¹¹ *La discorde* est tout conflit profond et permanent entre les époux rendant impossible la vie conjugale. Les époux ou l'un d'eux peuvent saisir le tribunal par une requête en divorce judiciaire. Il incombe au tribunal de tenter de concilier les époux. En cas d'échec de la tentative de conciliation, le tribunal prononce le divorce et statue sur les droits de l'épouse et des enfants. Le tribunal peut également dans le même jugement

que les époux ont opté plus pour le divorce mutuel pour mettre un terme à leur relation conjugale avec leurs consentements et à l'amiable respectant les dispositions coraniques en la matière, sachant toujours que les époux peuvent reprendre leur vie conjugale normale avec une grande probabilité et au contraire des autres types de divorce, car le fossé de différence entre eux n'est pas tellement grand et notamment lorsqu'ils n'ont pas avoué les raisons de leurs différences.¹² La même remarque aussi lorsqu'on parle des catégories de divorce judiciaire

Tatliq à savoir le divorce pour cause de discorde, manquement à l'une des conditions stipulées dans l'acte de mariage, pour préjudice, défaut d'entretien, cause d'absence, vice rédhibitoire et enfin pour serment de continence ou pour délaissement¹³. Notamment lorsqu'on invoque la question du pourcentage

accorder réparation, à celui des époux ayant subi un préjudice, sur sa demande. Le tribunal statue sur la demande de divorce pour cause de discorde dans un délai n'excédant pas six mois à compter de la date de la requête.

¹² Code de la famille, trois ans d'application bilan et contraintes, Travaux du colloque international organiser par le groupe de recherche Droit et famille les 15 et 16 Mars 2007 a la faculté des sciences juridiques économiques et sociales Oujda - Série colloques et Séminaires, édition 2008 page 35 et 36.

¹³ L'épouse peut demander le divorce judiciaire pour l'une des causes suivantes :

- *Le manquement de l'époux à l'une des conditions stipulées dans l'acte de mariage;*

- *Le préjudice* (L'épouse peut requérir du tribunal de prononcer le divorce, si l'époux manque à l'une des conditions stipulées dans l'acte de mariage, que cette condition découle de l'acte lui-même, ou qu'elle résulte d'un engagement de l'époux. Il en est ainsi également en cas de mauvais traitements physiques ou moraux de l'époux sur l'épouse. En outre, L'épouse ayant subi un préjudice peut en demander réparation, en dehors des autres droits qui lui reviennent),

- *Le défaut d'entretien* (L'épouse peut demander le divorce pour défaut d'entretien qui incombe à l'époux. Selon les cas suivants: Si l'époux dispose de biens auxquels il peut être fait recours, le tribunal détermine, d'office, la manière d'assurer l'exécution de la pension alimentaire, sans qu'il soit nécessaire qu'en soit faite la demande, telle que l'ordonnance d'opérer une retenue à la source du salaire. Dans ce cas, il n'est pas donné suite à la demande tendant à prononcer le divorce :

Si l'époux prouve son indigence, le tribunal lui octroie un délai n'excédant pas 30 jours pour verser la pension alimentaire à son épouse, sous peine de prononcer le divorce, sauf circonstance impérieuse ou exceptionnelle.

Si l'époux persiste dans son refus bien qu'il soit aisé, ou que son indigence ne soit pas établie, le tribunal prononce le divorce sans délai) ;

- *L'absence* (L'épouse peut demander le divorce si l'époux s'absente du foyer conjugal durant une période excédant une année) ;

- *Le vice rédhibitoire* (chacun des deux époux est fondé à demander le divorce pour cause de vice affectant les relations conjugales, ou toute maladie constituant

des jugements rendus dans les affaires de divorce pour cause de Discorde qui demeure le plus important, pour raison du recours des deux époux, en particulier la femme a cette procédure avec un pourcentage de 78% contre 22% pour l'époux et aussi par la simplicité de cette procédure, notamment en matière d'exemption de preuve et de fixation du délai de traitement.

C'est une vraie que la capacité d'une réforme de mettre les premiers changements sur une société peut être évalué à long terme, mais ces données statistiques montrent la tendance d'un changement de la société marocaine vers un État de droit dont la prospérité de la famille.

Les limites au nouveau code de la famille :

En dépit, des grands changements du nouveau code de famille la position de la femme n'est pas tellement forte, elle subsiste encore des situations dont les droits de la femme sont mise en question. On peut énumérer certaines d'entre elles on se basant sur l'opinion de l'Association Démocratique des Femmes Marocaines :

- «Trop de polygames, trop de tolérance de la part des juges et des moyens insuffisants, c'est le bilan que fait l'Association Démocratique des Femmes au Maroc après quatre années d'application de la réforme du code de la famille. Quant aux mentalités, elles évoluent lentement en la matière». ¹⁴

Les femmes qui n'ont pas les moyens de s'assumer matériellement ne peuvent pas se permettre de divorcer, elles se voient contraintes d'accepter la deuxième épouse. Et Saïda Drissi présidente de l'ADFM remarque : « Quand on connaît la situation de ces femmes, ce n'est pas ce que l'on appelle avoir le choix ! » Toutes n'ont effectivement pas les moyens, financiers ou culturels, de prendre un avocat, ou de se défendre face aux arguments de la justice :

un danger pour la vie ou la santé de l'autre conjoint et dont il ne peut être espéré de guérison dans un délai d'une année La recevabilité de la demande de divorce est conditionnée par le fait que, Le requérant ne doit pas avoir eu connaissance du vice avant la conclusion de l'acte de mariage. S'il est établi qu'il en a eu connaissance, la demande est irrecevable d'une part, et de l'autre part aucun comportement ne doit avoir émané du requérant qui puisse signifier son acceptation du vice rédhibitoire après qu'il ait eu connaissance de son caractère. Si l'acceptation est établie, la demande est rejetée) ;

– *Le serment de continence ou le délaissement* (si l'époux prête serment de délaisser son épouse, et de ne plus avoir avec elle, de relations intimes, celle-ci est fondée à saisir le tribunal qui fixera un délai de quatre mois à l'époux pour revenir à résipiscence, sous peine de prononcer un divorce révoquant).

¹⁴ <http://www.afrik.com/article13853.html> : La polygamie au Maroc : le combat des femmes contenue (AD FM).

l'analphabétisme touche encore près d'une femme sur deux dans le pays. Nombreuses sont celles qui renoncent à leurs droits si elles refusent la deuxième épouse. Elles abandonnent logement, pension alimentaire et parfois mêmes enfants, pour pouvoir quitter une situation qui ne leur convient pas affirme l'ADFM «¹⁵

- La répudiation est aussi maintenue,
- La procédure du divorce par compensation est aussi maintenue et incarne la faible position de la femme.
- La répartition des biens acquis durant le mariage engendre un grand problème au niveau de la relation conjugale, voire avant même la conclusion du contrat.
- La contribution de la femme sous forme du travail domestique à savoir les soins donnés aux enfants et aux personnes âgées et malades de la famille et l'entretien de la maison n'est pas prise en considération, pendant l'évaluation des biens acquis durant le mariage,
- L'enfant âgé de plus de 7 ans ne sera pas mis sous la garde de sa mère en cas de remariage de cette dernière,
- Selon l'article 231 du code de la famille énumère les tuteurs des mineurs : le père majeur, la mère majeure en cas d'absence du père ou de son incapacité, le tuteur testamentaire désigné par le père, le tuteur testamentaire désigné par la mère, le juge, le tuteur datif désigné par le juge. La mère ne peut donc accéder à la tutelle légale sur ses enfants mineurs qu'en cas d'absence du père soit par son décès ou une incapacité juridique.¹⁶ Ce qu'il faut signaler est qu'en cas de divorce le père reste toujours le tuteur légal des enfants même lorsque la garde de ces dernières est confiée à la mère.

C'est vrais que le code de la famille marocaine constitue une grande innovation au niveau du Droit marocain d'une manière générale et au niveau des droits de la femme d'une manière particulière, en plus il incarne la grande volonté de l'État marocain d'instaurer un État de droit, garantissant les droits de la personne aussi bien de l'homme que de la femme au même pied d'égalité .et comme il est normal qu'on ne peut pas surestimer l'apport de nouveau code de la famille vu qu'il est récent , mais il faut renforcer des

¹⁵ <http://www.afrik.com/article13853.html> : La polygamie au Maroc : le combat des femmes contenue (AD FM).

¹⁶ Selon l'article 230 du code de la famille : On entend par représentant légal, au sens du présent livre :

- 1) le tuteur légal : le père, la mère ou le juge ;
- 2) le tuteur testamentaire désigné par le père ou par la mère ;
- 3) le tuteur datif désigné par la justice.

mesures pour la formation des magistrats et du ministère public dans l'esprit et la philosophie du code de la famille et de la convention sur les droits de l'enfant. En outre, il faut adopter des dispositions accélérées pour la promotion des ressources humaines dans tous les domaines d'application du code de la famille, Il faut aussi trouver des solutions aux femmes qui se trouvent incapable de supporter les charges financières de tout recours à la justice et de déposition des plaintes soit pour des raisons d'indigence et de pauvreté, soit à cause de l'éloignement géographique.

L'Analphabétisme un obstacle pour appréhender l'apport du code de la famille :

Selon le recensement de 2004, presque 43% de la population âgée de 10 ans et plus est analphabète à savoir 54,7 % des femmes et 30,8 % des hommes avec bien sûr une nuance entre le milieu de résidence, parce qu'en milieu urbain les hommes analphabètes représentent 18,8% et les femmes sont de 39,5% ,alors qu'en milieu rural on observe une augmentation de ce taux aussi bien pour les hommes (46%) que pour les femmes (74,5 %) -sachant que dans les régions de Taza-Al-Hoceima-Taounate , Tadla-Azilal et Souss Massa Draa le taux d'analphabétisme est élevé par rapport aux autres régions du Maroc- ¹⁷. On peut dire que presque 80% de ces personnes qualifiées d'analphabètes font partie du groupe d'âge de 15 ans et plus, et à partir de ces données on s'interroge sur l'appréhension des nouvelles dispositions du code de la famille par la population marocaine sachant que presque la moitié de cette population est analphabète.

Le gouvernement a adopté des stratégies pour sensibiliser la population de l'apport de ce code comme les campagnes de sensibilisation, bande dessinée du code de la famille en langue française et «Darija » (le dialecte arabe marocain), qui font partie des étapes de l'après code pour rapprocher les générations d'un texte souvent difficile à comprendre par les non-spécialistes, dans le but d'une approche de proximité qui sera utilisée dans les activités d'alphabétisation juridique.

En revanche, une grande partie de la population marocaine ignore encore leurs droits issus d'un rapport familial, en faisant de plus ici un renvoi à la femme rurale ,d'où la nécessité d'accentuer le travail à ce niveau en adoptant des stratégies adéquates et notamment durables en faisant appel à la science de la pédagogie et notamment l'andragogie, car -« cette approche est différente de la pédagogie pour enfants. En effet, l'adulte n'a pas la même capacité de

¹⁷ <http://www.alpha.gov.ma> (Royaume du Maroc, Département de l'alphabétisation et Education non formelle) et l'enquête Nationale sur l'analphabétisme, la non scolarisation et la déscolarisation au Maroc (Secrétariat d'Etat chargée de l'alphabétisation et de l'éducation non formelle).

mémorisation (il n'a plus l'habitude d'apprendre par cœur), il n'accepte pas les idées toutes faites et a besoin d'être convaincu (il a l'esprit moins malléable et beaucoup de préjugés) ; de plus, l'apprentissage est une remise en cause de ses certitudes, ce qui est parfois mal perçu. Par contre, l'adulte dispose d'une expérience, sur laquelle on peut s'appuyer, et d'un esprit critique plus développé ». ¹⁸- en mettant l'accent sur l'éducation comme l'un des principaux moyens disponibles pour promouvoir un développement humain complet et harmonieux parce que « le niveau d'instruction de l'ensemble de la population d'un pays...Détermine la capacité de ce pays de prendre part au développement du monde ...à bénéficier des avancées de la connaissance et à les faire progresser lui-même en contribuant ainsi à l'instruction des autres. Cette vérité coule de source et n'est plus controversée »¹⁹.

Bibliographie

- Combe J., *La condition de la femme marocaine*, édition L'Harmattan, 2001.
- Naciri R., *Les Droits des Femmes*. Code de la famille, trois ans d'application bilan et contraintes, Travaux du colloque international organiser par le groupe de recherche Droit et famille les 15 et 16 Mars 2007 a la faculté des sciences juridiques économiques et sociales Oujda - Série colloques et Séminaires, édition 2008 .
- Justice de la famille*, revue, Ministère de la justice N°3 Décembre 2006.
- Easterly W., *Les pays pauvres sont-ils condamnés à le rester ?*, Edition d'organisation, Groupe Eyrolles, 2006.
- L'enquête nationale sur l'analphabétisme, la non-scolarisation et la déscolarisation au Maroc (Secrétariat d'Etat chargée de l'alphabétisation et de l'éducation non formelle).
- <http://www.afrik.com/article13853.html> : La polygamie au Maroc : le combat des femmes contenue (AD FM)
- <http://www.alpha.gov.ma> (Royaume du Maroc, Département de L'alphabétisation et Éducation non formelle).
- Nouveau Code de la famille marocain.
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/Andragogie>

¹⁸ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Andragogie>

¹⁹ William Easterly, *Les pays pauvres sont-ils condamnés à le rester ?*, Edition d'organisation, Groupe Eyrolles, 2006, p. 94.

Intervista all'imam di Perugia Mohamed Abdel Qader e sua figlia Sumaya

a cura di FIORELLA GIACALONE

Ho incontrato l'imam di Perugia per confrontarci su alcune tematiche riguardanti l'immigrazione islamica in Italia e alcuni processi d'integrazione. M. Abdel Qader è di origini giordane, è medico omeopata, vive a Perugia da più di trent'anni. È stato tra i fondatori dell'USMI (Unioni studenti islamici italiani) nel 1977 a Perugia, associazione da cui è nato l'UCOII (Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia) nel 1990. È imam a Perugia da decenni e ha partecipato a diversi incontri interreligiosi ad Assisi e in contesti internazionali. La figlia Sumaya ha trent'anni, è nata in Italia (come le sue sorelle e suo fratello) ed è una dei fondatori del GMI (Giovani Musulmani Italiani).

Nell'incontro siamo partiti dalle problematiche aperte in questo momento nei confronti degli immigrati musulmani, pensando alla questione dei simboli religiosi, a quella dei matrimoni misti, alla formazione degli imam. Siamo però partiti ricordando le proposte che l'imam ha posto alle istituzioni della città (Sindaco e Provincia, Università) in un incontro che ha avuto luogo in moschea nel dicembre 2009.

A.Q. La condivisione dei valori e l'integrazione sono il primo passo per poter vivere insieme e rispettarci reciprocamente. Il primo punto è il lavoro: se non c'è il lavoro, non c'è integrazione, e in questo momento per gli immigrati è difficile trovare lavoro; quando lo trovano, è pesante, umile e mal pagato. Se vogliamo metterci sul binario giusto per convivere bene insieme, dobbiamo avere alcune libertà: la libertà di lavoro, la libertà di pensiero, la libertà di culto e di rispetto. Anche se il lavoro è un diritto, ci sono tante persone che creano problemi, rifiutano gli immigrati, pensando che sono pericolosi, che portano una cultura diversa, che vogliono togliere il lavoro agli italiani.

Per la libertà ci vuole sicurezza, se non sei sicuro, come puoi lavorare. L'emigrato, che ha difficoltà a trovare lavoro, casa, rimane un precario perenne, non si integra.

D. *Nel tempo le leggi sono diventate sempre più restrittive, la Turco-Napolitano ha pensato soprattutto all'integrazione, alle famiglie, alla sanità, oggi*

le leggi (Bossi-Fini, Norme per la sicurezza) ne fanno un problema di ordine pubblico, di sicurezza, di blocco della cittadinanza.

A.Q. Chi viene, viene per lavorare, se no perché? Invece viene soprattutto sfruttato, guardato con inferiorità, è una situazione molto difficile. C'è chi lavora molto duramente per andare avanti.

L'immigrazione nordafricana ha avuto un arresto. Diverse famiglie stanno rientrando, molti del Maghreb vengono da me, vogliono tornare, mi chiedono cosa fare per recuperare i soldi dati per i contributi ma non sanno come. Vorrebbero avere dei soldi per tornare a casa e aprire un'attività. Molti sono operai, muratori, piccoli imprenditori. Non si può stare per mesi senza lavorare e senza stipendio, soprattutto se si ha famiglia. Perciò mi chiedono come è possibile recuperare i soldi dati per contributi. Prima era possibile, con le nuove leggi non è più possibile.

D. Quali sono invece le richieste di voi musulmani alla società italiana per poter esprimere la vostra religione? Le proposte dell'UCOII?

A.Q. Ci sono delle cose che non dovrebbero essere neanche discusse per esprimere la propria fede. Avere i luoghi di culto, come dice la legge italiana, la Costituzione.

D. Ma è difficile un'intesa con l'islam in Italia perché ci sono tante associazioni diverse: UCOII, AMI, Coreis...

A.Q. Non ci sono grandi differenze. Tutti però pensano di essere i responsabili della comunità musulmana. Ci sono tante cose che si possono discutere con le istituzioni, non è il Corano.

I punti importanti sono: l'alimentazione rituale, il permesso per la preghiera del venerdì, i cimiteri islamici, il velo per le donne, le feste religiose. Non si è trovato un accordo perché c'è una lotta di potere tra i gruppi. Quando l'UCOII ha fatto il suo progetto, gli altri quasi non esistevano. Noi abbiamo iniziato nell'89, molto tempo fa. Sono più gli italiani che stanno con noi che con la Coreis, noi ne abbiamo dieci volte di più degli altri. Pallavicini (Coreis) dice che l'islam deve essere rappresentato solo da italiani, e come è possibile questo? È razzismo!

D. Nel 2007 Amato ha proposto la "Carta dei valori e dell'integrazione". Che ne pensate?

A.Q. L'UCOII ha accettato la Carta, ma alcuni punti andavano discussi. Si dice che non avevano firmato, ma alla fine lo hanno fatto, anche se molti pensano il contrario.

D. Cosa pensate dell'ora di religione a scuola? Pensate a una proposta d'insegnamento anche dell'islam? Oggi si discute molto di questo tema, ci sono proposte politiche in merito.

A.Q. Noi abbiamo pensato molto a questo, ma non abbiamo trovato il modo di risolverlo. Questi nostri figli come possono avere un'educazione islamica nelle scuole? Ci sono città dove ci sono tanti centri per incontrarsi e studiare; qui abbiamo sempre usato il sabato e la domenica per aiutare i bambini ad essere in regola con la loro fede, dando loro un'educazione religiosa, una conoscenza della lingua araba. A mio figlio, quando andava a scuola, è capitato un'insegnante che parlava di profeti della Bibbia. Quando lo faceva, mio figlio diceva quello che pensano i musulmani, si confrontavano le storie e veniva fuori che ci sono tante cose che ci uniscono.

D. A chi dovremmo insegnare l'islam? Dove?

A.Q. Quando da piccoli i ragazzi si conoscono, e conoscono le loro religioni: si tolgono tanti pregiudizi. Una scuola di Bastia ci ha invitato ed è stato un lavoro molto bello. Loro avevano fatto una ricerca sulla storia dell'islam, c'era qualche piccolo errore, ma hanno fatto uno splendido lavoro; hanno anche letto i versi dell'arcangelo Gabriele. Ho rivolto a loro questa domanda: che ne pensate di un accordo tra noi e voi? Hanno detto che abbiamo valori comuni: la carità, la dignità, il rispetto.

D. Come è possibile una formazione controllata degli imam? Chi decide e come il ruolo degli imam nelle comunità, qui in Italia?

S. In Austria c'è un'università islamica, eredità di quella ottomana, che è rimasta anche oggi, e che forma sia imam che insegnanti per le scuole. È una buona soluzione. In Italia non c'è questa tradizione ma forse neanche la volontà.

A.Q. Gli insegnanti di religione musulmana devono essere ben preparati sulla storia dell'islam e sui suoi valori, che possono dare un contributo per allargare la conoscenza. Credo che l'Italia non è preparata per questo, dobbiamo aspettare, altrimenti cadiamo nella trappola di fare insegnanti che peggiorano la situazione, che danno informazioni sbagliate. Non può essere un ateo che dà informazioni sui pilastri dell'islam, non può trasmettere la sincerità della fede.

Per gli imam, in verità l'Italia si è trovata in una situazione difficile da gestire, non si sa da dove cominciare. Sono arrivati migliaia di musulmani in pochi anni, da tante nazioni, e i musulmani hanno l'esigenza di frequentare la moschea. Questi immigrati hanno fatto dei gruppetti nelle città, e allora hanno cercato un posto, un locale per pregare, e c'è il problema di chi guida

la preghiera. Si fa avanti quello che si mostra più attivo, più interessato (ma non è detto che sia il più formato): il più disponibile viene nominato imam. Qui nasce la confusione tra il suo dovere di guidare la preghiera e quella, più difficile, di guidare la comunità nella società. E qui cadono in errore, perché cominciano a emettere fatwa, non sono autorizzati ma lo fanno, non hanno informazioni, non sono stati formati, così danneggiano l'islam. Se non hanno riferimenti, cercano un teologo famoso, o lo vedono in TV o in internet, e dicono: questo è il mio esempio, e lo mettono in pratica nella comunità. Così si autoproclamano imam, facendo riferimento a quel teologo.

D. Quale potrebbe essere una proposta da fare alla società italiana? Una formazione gestita dall'UCOII?

A.Q. Quando eravamo USMI, eravamo universitari palestinesi, giordani. Quando si apriva un locale in altra città, non potevano decidere senza il nostro consenso per nominare chi guidava il gruppo. Noi facevamo indagini sulla persona prima di dare l'autorizzazione a guidare: allora non avevamo problemi. Il problema è nato con la forte immigrazione successiva.

Purtroppo c'è una differenza tra la mentalità di noi mediorientali e i marocchini, abbiamo trovato difficoltà a metterci d'accordo con loro. A volte non ci capiscono perché parlano dialetto tra di loro, hanno un modo di pensare la famiglia che è diverso da noi. Molti di loro pensano: se divento imam posso guadagnare. Loro sono venuti per lavorare, non sono come noi che eravamo qui per studiare, ci siamo fatti una professione, una laurea, non abbiamo bisogno di questo. Invece per loro è un lavoro, vogliono comandare e non ascoltano.

Prima degli anni '90 non avevo nessuna conoscenza sulla loro cultura, noi li abbiamo accolti con molto affetto.

Per la formazione degli imam abbiamo creato un istituto in Francia e uno in Inghilterra agli inizi del '90, con studenti laureati. Ora in Francia è riconosciuto ufficialmente. In Italia non c'è niente di questo.

S. La prima migrazione era molto diversa: erano studenti, erano colti. Nel '90 comincia l'immigrazione del nordafricana, di persone con basso livello di studio.

Noi giovani non siamo portatori delle culture locali dei genitori, crediamo in un islam globale. Noi del GMI crediamo in islam internazionale. Tra noi ci sono ragazzi che hanno fatto l'università in Francia e alcuni sono diventati imam in Italia.

D. Che pensate del referendum sui minareti in Svizzera e sulla questione dei simboli religiosi? Sulla proposta della lega di mettere la croce sulla bandiera italiana?

S. In realtà l'islam non ha simboli, ma sono stati inventati da chi ci guarda, è una forzatura nel creare i simboli. Quando si dice il minareto è un simbolo, non è vero, è una parte dell'architettura; che ci sia o non ci sia per noi è uguale. La mano di Fatima, ad esempio, non è un simbolo islamico, è un segno culturale che viene venerato da alcuni, sono tradizioni del Maghreb. Nell'islam, qualunque cosa che diventa simbolo è vietato, perché rappresenta altro, perché rischia di diventare più importante della religione. Il rosario islamico, ad esempio, serve per tenere il conto e basta.

D. Quando i cattolici pongono il problema dei simboli, bisognerebbe rispondere diversamente allora.

S. Bisognerebbe rispondere diversamente. Infatti noi dobbiamo dire che sono elementi culturali. Io lavoro spesso nelle scuole superiori e devo dire che ogni giorno mi cadono le braccia per ciò che sento. Io vado in Veneto, Lombardia, Emilia ed emerge tra i ragazzi una rabbia che esplode dicendo: voi venite a prendere il lavoro, voi volete cambiare la nostra cultura, le nostre regole, imporre il velo alle nostre donne. Si percepisce la loro disinformazione, che viene dalla televisione, la radio, i giornali. E tu vai a spiegargli che non è così...

Loro mettono tutto sullo stesso piano: l'islam, l'immigrazione, la clandestinità, c'è una grande confusione...

Io trovo grande rigidità tra gli adolescenti. Se lavoro con loro per una settimana, trovi in loro un grande cambiamento. Cominciano con l'intolleranza e finiscono con il confronto.

Ci sono tanti che non parlano, non rispondono, e covano rabbia, disprezzo, paura.

A.Q. Quello che io penso è che sono segni di debolezza del mondo occidentale di come affronta l'islam. Quando uno è sicuro di se stesso, questo non dovrebbe fare effetto. C'è la paura, è la paura dei musulmani. C'è sempre qualcuno che butta la benzina sul fuoco...

D. (a Sumaya) Sul velo cosa ti chiedono?

S. Mi chiedono se mi sia stato imposto dagli uomini di casa, io rispondo che per noi è un atto di fede, di libertà paradossalmente, una concezione della libertà diversa da quella a cui sono abituati. Rispondo loro con un'altra domanda: forse volete chiedermi se nei paesi islamici ci sono donne sottomesse o sottoposte a violenza? Allora io rispondo di sì, certo che ci sono, ma quella è un'altra parte dell'islam, fa parte di tradizioni culturali di alcuni paesi.

D. Tocchi un tema importante: penso che molti confondono l'islam con i ragazzi che spacciano, che molestano le donne. La visibilità è quella delle per-

sona che non pregano, che creano problemi di criminalità, che fanno violenza sulle donne.

S. Purtroppo è così. Sono persone maleducate, non c'entra la religione. Come nel caso di Sanaa, la ragazza uccisa dal padre. Non c'entra la religione. Se andiamo a vedere in Italia quante donne vengono uccise dai fidanzati e dai mariti... è impressionante. Tra l'altro, dopo due settimane dalla morte di Sanaa, nel sud un uomo ha tentato di uccidere la figlia perché stava con un albanese.

Quando le persone ci incontrano, parlano con noi, dicono: "ma voi siete diverse, siete fortunate, le altre non vivono così".

Il tema della violenza sulle donne è un tema importante, adesso stiamo costituendo un gruppo per organizzare un convegno, in primavera, a Roma, che parli della discriminazione delle donne, della violenza sulle donne, e l'idea è quella di coinvolgere donne di varie religioni e culture, perché il tema è trasversale. Qui si vive in un modo, nel Maghreb in un altro, in altri paesi in modalità ancora diverse, è un problema che va affrontato.

La mia preoccupazione è che tutto ciò che è islam, e ciò che è correlato, donne ecc., sia strumentalizzato tantissimo, dai politici di destra, ma anche di sinistra. Per certe questioni, come quella della cittadinanza, c'è una maggiore presenza della destra, la sinistra spesso tace su alcune questioni.

A.Q. Il fattore che costituisce un vortice di paura legato all'islam, per la gente semplice, secondo me, è che c'è una grande immigrazione che ha messo in confusione i paesi occidentali. Però perché l'immigrato non musulmano viene trattato diversamente da quello musulmano? Perché non parlano dei cinesi, dell'evasione fiscale nelle fabbriche, di come fanno lavorare i loro connazionali ecc.? Per esempio noi musulmani non abbiamo in TV un posto per spiegare la nostra fede, eppure noi paghiamo il canone, siamo tanti che fanno entrare 100mila euro alla RAI. Abbiamo il diritto, come quelli di altre fedi, che hanno spazio in TV.

D. Il problema è che le minoranze in Italia non hanno spazi in TV, tanti gruppi non hanno visibilità. C'è molto più spazio nelle radio e in internet.

A.Q. Per esempio gli anziani guardano solo TV, e sono molto influenzati dalla TV, noi dobbiamo rispondere a quello che dicono. Ma anche nelle radio non ci invitano.

D. (a Sumaya) Come lo vedi lo spazio internet per i giovani? È importante per conoscersi, per discutere?

S. Distingueresti dai blog dei gruppi a quelli di grande circolazione. In un giornale come «La Stampa» hai un respiro più ampio, sei più autorevole ri-

spetto al tuo blog, che visitano solo quelli che lo conoscono, sei tu e le tue idee, però non sei molto ascoltata. Se invece parli in un giornale importante, sei più autorevole. Anche «Il Sole 24 Ore» mi offre da qualche mese uno spazio per parlare di tante tematiche. A me non piace parlare solo di islam, o di integrazione, vorrei parlare anche di altre tematiche come l'ambiente, io sono biologa.

D. Questo sarebbe importante. Superare le differenze per parlare di temi che interessano i cittadini.

S. Questa sarebbe la svolta. Usciamo dai soliti temi, la vera integrazione è quella che parte dall'interazione. Quando sei dentro un gruppo, sei ancora chiuso. Non vogliamo stare nel recinto: islamico-immigrato. Io sono specializzata nell'ingegneria genetica ed è difficile trovare lavoro in questo campo. Per via della legge Bossi-Fini non potevo avere la cittadinanza, allora mi sono iscritta a un'altra facoltà e ho preso un'altra laurea in Lingue. Ora ho la cittadinanza italiana, ma se avessi avuto ancora problemi mi sarei iscritta anche a Giurisprudenza.

D. Dei matrimoni misti, che pensate? È un argomento che abbiamo trattato in questa rivista.

S. Ci sono tante opinioni. Qui in Italia ognuno fa la propria scelta, c'è libertà, anche se c'è il problema di essere accettati dalla comunità. C'è il lato religioso che non prevede il matrimonio di una donna musulmana con un cristiano; una donna musulmana ha il dovere di scegliere qualcosa nell'ambito della propria fede, questo fa la differenza. Ci sono posizioni radicali e posizioni aperte, per cui le donne oggi possono rimanere con uno sposo cristiano, mentre una volta avrebbero dovuto lasciarlo. Si è valutato che è più importante il valore della famiglia che rompere un matrimonio.

A.Q. È una questione d'identità, non altro. Ognuno cerca di avere la sua pura identità, non riesce a far combaciare le cose con sincerità. Abbiamo visto tanti matrimoni misti che sono falliti. Ci sono molti fattori: la loro cultura diversa, l'educazione di figli. Ad esempio i nordafricani non mangiano maiale, ma vanno a rubare, spacciano, che per l'islam è più grave. Per la legge islamica una donna musulmana che sposa un cristiano fa una cosa illecita. I problemi vengono anche dai cristiani, non è facile mischiare le comunità. A volte ci sono conversioni di uomini per sposare le donne musulmane. C'è stato il caso di un uomo che si è convertito, ma quando la madre lo ha scoperto, è scoppiata la guerra in famiglia, e lui ha ceduto alla madre per fare battezzare la figlia. Ora si sono separati. Era meglio che lui non si convertiva, non era sincero, che senso ha ingannare Dio?

S. Io sconsiglio i matrimoni misti, ma anche la chiesa cattolica. Ci sono

percorsi fatti dalle parrocchie per dissuadere i giovani a fare matrimoni misti. Nella mia visione del matrimonio, per me c'è un patto di fede tra marito e moglie, e questo patto di fede è difficile da coltivare tra persone di religione diversa. Ci sono più problemi tra due persone credenti, perché ognuno vuole convincere l'altro e lì la coppia scoppia. Se uno ha un risveglio religioso, diventa una guerra. Ho visto persone in tribunale, i cristiani che hanno fatto la guerra ai musulmani, portavano i figli in chiesa ecc. Diventa una sfida reciproca.

Tra i musulmani stessi c'è differenza, siamo diversi. Le saudite non sposano egiziani o siriani, ci vuole un'autorizzazione del ministero. Per noi giordane gli egiziani sono considerati i peggiori, i marocchini dicono dei siriani che sono effeminati perché sono dolci con le mogli. Come vedi, il matrimonio è una cosa complicata, anche tra musulmani.

Italia e Islam: note su «La Difesa della Razza»

MARIA TERESA MILICIA

The Italian journal «La Difesa della Razza» was first published in August 1938, a few months before the introduction of racial laws by the fascist government.

This article is concerned with the relationship between juridical prohibition of inter-marriages and the forging of new inclusion/exclusion categories of citizenship in the fascist empire, in the specially way it emerges in the contribution of Edoardo Zavattari to the second issue of «La Difesa della Razza»: *Italy and Islam face to the racist problem*. The key problem is how Fascism can conjugate his international pro-Islamic policy with the racial juridical discrimination of Semitic subjects of the colonial empire. Pointing out the difference between the Koranic versus the Talmudic prescription about interreligious marriages, the Journal's contributor suggests that Muslim subjects could be considered the better allies on fighting the risk of rising *meticciano* in the future of Italian Empire.

Il 5 agosto del 1938 esce il primo numero della rivista «La Difesa della Razza» diretta da Telesio Interlandi, giornalista e con il comitato di redazione composto da un gruppo di scienziati firmatari del “Manifesto della Razza”: Lidio Cipriani, Guido Landra, Leone Franzi, Marcello Ricci e Lino Businco.

«Icona del razzismo fascista», la definisce Francesco Cassata, che ha dedicato alla rivista un attento saggio storico, a distanza di settant'anni, contribuendo a far luce su temi ancora inquietanti, capaci di far vacillare il *comune senso etnico* degli italiani brava gente. «La Difesa della Razza» è stata considerata come «un corpo estraneo e decontestualizzato, relegato nel campo moralistico del “famigerato”»¹. Un delirio di «paranoia criminale» che ha riguardato un ristretto gruppo di intellettuali e scienziati asserviti al regime,

¹ F. Cassata, «La Difesa della Razza». *Politica, ideologia, immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008, p. XI.

mentre la maggioranza degli italiani ostentava un pavido consenso².

Quale che sia il giudizio degli storici su questa controversa questione, il quindicinale ebbe un'ampia distribuzione sul territorio nazionale, conquistando lettori soprattutto tra giovani liceali e universitari, come testimoniano le lettere alla rubrica *Questionario*.

«La Difesa della Razza» nasce per divulgare la dottrina razzista che ispira le scelte politiche del regime, con l'intento pedagogico dichiarato di creare una «coscienza di razza» negli italiani e scongiurare così la minaccia del meticciato.

Il diritto coloniale già nel 1933 aveva utilizzato, per la prima volta in Italia, il concetto di razza come categoria giuridica, per risolvere la questione dei meticci: in particolare i figli di padre ignoto, che – non si fatica a crederlo – dovevano essere la maggioranza. La possibilità di essere riconosciuti cittadini italiani, invece che sudditi delle colonie, passava attraverso la *prova della razza*, ricognizione dei caratteri somatici del soggetto, dai quali si poteva stabilire, tramite una *diagnosi antropologica*, la razza parentale. I matrimoni misti non erano vietati, ma in pratica erano una rarità: in ogni caso i meticci figli di padre italiano potevano essere legittimati (anche se con domanda di decreto reale) e acquisire così il pieno *status* giuridico di cittadini italiani.

Vale la pena ricordare che per la donna italiana il diritto coloniale prevedeva, già dal 1933, la perdita della cittadinanza in caso di matrimonio con un nativo³.

Siamo, comunque, ancora lontani dall'inasprimento legislativo seguito alla conquista dell'Etiopia nel 1936, che interviene a frenare drasticamente le tendenze *degenerescenti* del nascente impero fascista.

Si cominciò con l'abolire la possibilità di riconoscere la cittadinanza italiana ai meticci figli di ignoti e si passò all'introduzione, nel 1937, del reato di

² Si veda l'introduzione di Umberto Eco in V. Pisanty, *Educare all'odio: «La Difesa della Razza» (1938-1943)*, Roma, Nuova Iniziativa Editoriale S.p.a., 2004.

³ Le questioni aperte dall'applicazione del diritto differenzialista a partire dal 1933 rivelano aspetti di particolare interesse: un meticcio figlio di donna italiana sposata con un suddito dell'Africa orientale (fino al 1936) non poteva diventare cittadino italiano; un meticcio, figlio naturale di donna italiana e uomo eritreo o somalo, che fosse dichiarato figlio di ignoti poteva diventare cittadino italiano. In entrambi i casi, per le donne e gli uomini italiani, è evidente che si intendeva scoraggiare il matrimonio. Per una ricostruzione approfondita sul diritto coloniale e il dibattito giuridico dell'epoca si rimanda al saggio di O. De Napoli, *La prova della razza. Cultura giuridica e razzismo in Italia negli anni Trenta*, «Quaderni di Storia», Milano, Le Monnier-Mondadori, 2000. La condizione delle donne e dei meticci nell'A.O.I. è affrontata nei saggi di P. Sorgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori, 1998; *Etnografia e colonialismo: l'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera (1873-1939)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

madamismo, ovvero inerente alla convivenza tra un cittadino e una suddita, nell'urgenza di tutelare il prestigio dell'italica razza ariana e scongiurare la contaminazione razziale. Per giungere nel novembre del 1938 al «divieto di matrimoni di italiani e italiane con elementi appartenenti alle razze camita, semita e altre razze non ariane», esito legislativo dei principi contenuti nella *Carta della razza*⁴. Il principio, già implicito nel reato di madamismo, si rendeva necessariamente esplicito dal momento che le leggi colpivano soprattutto gli ebrei cittadini italiani, da tempo *meticciati* con altri cittadini italiani.

Il divieto di contrarre matrimonio su basi razziali introduceva non pochi problemi sul piano delle confessioni religiose. L'identità razziale era considerato un fatto di natura, un inoppugnabile dato scientifico che non può essere modificato; al contrario l'identità religiosa è un dato biografico sempre modificabile nel corso della vita: non potrebbe esservi l'idea dell'universalismo religioso senza la possibilità della conversione.

Il divieto di matrimoni interrazziali a prescindere dall'appartenenza religiosa dei soggetti rappresentò, non a caso, il punto d'attrito più forte tra la Chiesa cattolica e il regime fascista⁵. Si trattava di una questione cruciale per la risoluzione del «problema ebraico», un punto fermo dell'antisemitismo sul quale non si poteva negoziare: l'ebreo non esiterebbe ad abiurare per salvarsi la vita, e pertanto la sua conversione non potrà mai essere considerata sincera. Tutta la propaganda antisemita del periodo bellico è una variazione sul tema dell'ebreo che ordisce oscure trame per dominare il mondo, come gli impone il *sentimento genetico* della sua razza, mimetizzandosi tra gli ariani e dissimulando il suo profondo disprezzo per le altre razze.

Il pericolo della *terza razza*, già in atto in Italia, proveniva soprattutto dai matrimoni misti tra le donne ebraiche e gli uomini italiani: i meticci «portano il cognome del padre e quindi si confondono con la pura razza italiana, ma il diritto talmudico attribuisce alla donna ebrea la massima funzione di depositaria e portatrice principale del sangue giudaico (al contrario dell'ordinamento italiano)»⁶. Il riconoscimento giuridico da parte delle autorità ebraiche li fa diventare ebrei a tutti gli effetti.

⁴ Cfr. O. De Napoli, *op. cit.*, pp. 149-152.

⁵ Il dibattito storico sui rapporti tra il cattolicesimo e il fascismo, all'indomani dei provvedimenti antiebraici, è tuttora aperto e contrassegnato dalle polemiche che suscita il processo di canonizzazione di Pio XII. Un recente saggio di Giovanni Sale, storico gesuita, ripercorre gli ultimi drammatici anni del pontificato di Pio XII, segnati dall'emanazione delle leggi razziali. Un ampio spazio è dedicato all'azione diplomatica del Vaticano presso il governo sulla questione dei matrimoni misti, utilizzando fonti documentarie inedite; G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, Milano-Roma, Jaca Book-La Civiltà Cattolica, 2009, pp. 145-163.

⁶ M. De Bagni, *La terza razza*, «La Difesa della Razza», II, 5, 5 gennaio 1939, p. 38.

Sono questi elementi decisivi per decretare la pericolosità degli ebrei e costruire la definizione di una «*éthnie putaine*», irriducibilmente diversa dai popoli virili, non solo gli ariani europei ma anche i semiti arabi, che attribuiscono valore solo alla discendenza patrilineare⁷.

Abbiamo scelto di proporre l'articolo di Edoardo Zavattari, *Italia e Islam di fronte al problema razzista*, uscito il 20 agosto del 1938 su «La Difesa della Razza», che introduce un argomento più volte ripreso nel corso delle pubblicazioni del periodico. Le leggi razziali avrebbero potuto urtare la suscettibilità del mondo islamico, con conseguenze pericolose per la politica filoaraba, in funzione anti-britannica, di Mussolini⁸. Nel caso della Libia la questione era particolarmente

⁷ George Montandon scrive che gli ebrei vivono in mezzo agli altri popoli in uno stato di *prostituzione etnica*, coniugando il riferimento metaforico all'abilità di integrarsi per interesse nella società ospitante e quello letterale alla lascivia delle donne, uno dei tropi classici della retorica antisemita. Non a caso il solerte antropologo suggeriva di tagliare il naso alle giovani ebreche attraenti, così che sembrassero affette da qualche malattia contagiosa. Si veda di M. Knobel, *Antisémitisme et ethno-racisme de George Montandon, dans les années 1930 et 1940*, in P.-A. Taguieff (a cura di), *L'antisémitisme de plume 1940-1944, études et documents*, Paris, Berg International, 1999. Assiduo e prestigioso collaboratore de «La Difesa della Razza», Montandon era già noto agli ambienti dell'etnoantropologia italiana grazie all'invito rivoltagli da Renato Biasutti a redigere ben 72 voci dell'Enciclopedia Italiana, a partire dal 1931; si veda G. Dore, *La sezione etnologia della Enciclopedia Italiana nel carteggio dell'archivio storico Treccani*, in *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni trenta*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 225-238. Non è questa la sede per citare tutta la bibliografia sulla storia delle discipline demo-etno-antropologiche in Italia nel periodo fascista. Basti ricordare il saggio di S. Puccini e M. Squillacciotti, *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre*, in *Studi Antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*. Quaderno di «Problemi del Socialismo», Milano, Franco Angeli, 1980, pp. 67-93 e con Appendici bibliografiche, pp. 201-239; ed il volume a cura di P. Clemente, A.R. Leone, S. Puccini, C. Rossetti e P. Solinas, *Antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari, Laterza, 1985.

⁸ «La “spada” islamica aveva in realtà funzioni soprattutto di politica estera e di retorica. In politica estera era idealmente puntata contro la Gran Bretagna, che aveva una posizione di rilievo in Medio Oriente. [...] il fascismo si candidava a paladino di tutte le forze arabe che nel Medio Oriente avessero voluto destrutturare la *pax britannica*. [...] In termini retorici, e di politica interna, nelle colonie italiane con questa sua “politica orientale” il fascismo aveva cercato anche di far dimenticare la spietatezza della repressione della resistenza anticoloniale libica. L'impiccagione del suo leader cirenaico, Omar al-Mukhtar, aveva destato nel 1931 un'ondata di sdegno e di emozione in tutte le classi dirigenti e i movimenti nazionalisti arabi e panarabi» (N. Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 163-164). Ricordiamo il noto saggio di E.E. Evans-Pritchard sul colonialismo italiano, *The Sanussi of Cyrenaica*, uscito in Gran Bretagna nel 1949 ma diffuso e tradotto in Italia, grazie a

delicata: i provvedimenti razziali sulla cittadinanza e sui matrimoni misti, il regime di *apartheid* conseguente all'applicazione giuridica del concetto di difesa del prestigio della razza, andavano a intaccare gli storici privilegi delle popolazioni musulmane. Eredità del difficile esordio coloniale della giovane nazione italiana, la cittadinanza coloniale libica era già stata ridimensionata con un nuovo ordinamento nel 1927, che la sostituiva con la *cittadinanza speciale coloniale*, per giungere al 1939 alla creazione di una *cittadinanza italiana speciale* per i libici musulmani. Lo spiega bene Martino Mario Moreno, Direttore generale degli Affari Politici del Ministero dell'Africa Italiana:

«Quando il soggetto ha raggiunto uno stadio di maturità effettivo, il nostro regime non esita a darne riconoscimento. È infatti, contemporanea ai decreti sulla razza, e in nessun modo in contraddizione con essi, la deliberazione del Gran Consiglio Fascista che istituisce per i libici musulmani, già da vari anni non sudditi ma cittadini di minor diritto, una forma di cittadinanza in tutto equipollente a quella italiana.

Voglio soffermarmi per qualche istante ad analizzare questo provvedimento, che illustra la saggezza del nostro Regime.

I libici, vicini alla cultura europea per il retaggio ricevuto dalla civiltà araba, possedevano già in passato la facoltà di aspirare, con il concorso di particolari requisiti, alla piena cittadinanza italiana.

Ma questa facoltà era illusoria, perché il conseguimento di questa posizione giuridica importava rinuncia allo statuto personale, che è tanta parte della religione musulmana: implicava, quindi, una vera e propria abiura. Quasi nessun musulmano, pertanto, se ne era avvalso.

Invece con il nuovo provvedimento, i musulmani potranno diventare cittadini di pieno diritto conservando il proprio statuto personale.

[...] I diritti della cittadinanza speciale, eguali per dignità e natura a quelli degli italiani, saranno esercitati nell'ambito delle colonie: e si tradurranno principalmente in una diretta partecipazione a quell'organizzazione corporativa che è alla base del regime fascista, nel libero esercizio professionale, in un maggiore accesso alle cariche e alle carriere, in una più larga collaborazione nel campo amministrativo, oltre che nell'onore di servire la milizia: il tutto nel quadro della disciplina fascista⁹.

Come giustificare, dunque, l'accanimento persecutorio del regime contro gli

V. Lanternari, solo nel 1979 con il titolo, *Colonialismo e resistenza religiosa nell'Africa settentrionale. I Senussi di Cirenaica*, Edizioni del Prisma, Catania, 1979.

⁹ M.M. Moreno, *La politica dell'Italia coloniale fascista*, «La Difesa della Razza», II, 13, 5 maggio 1939, pp. 6-8. M.M. Moreno, orientalista, cultore di etnologia giuridica, fu una figura di spicco dell'etnografia italiana fra le due guerre. Tra i suoi lavori: *La dottrina dell'Islam*, Bologna, 1925; *Favole e rime galla*, Roma, 1935; *Il regime terriero abissino nel Galla-Sidama*, Roma, 1937.

ebrei di *razza semita*, a fronte del paternalismo benevolo mostrato verso gli arabi di *razza semita*? Soprattutto, come impedire la mescolanza delle razze, delitto peggiore dell'omicidio perché mira a contaminare e distruggere tutta la discendenza, senza far pesare la discriminazione all'orgoglioso *cittadino musulmano*?

A questi interrogativi rispondono le argomentazioni di Edoardo Zavattari, riprese più volte da altri collaboratori de «La Difesa della Razza», precisando sempre di più le differenze di lingua, di *mentalità* e di consuetudini che insistono nel dimostrare la netta suddivisione interna ai gruppi etnici di *razza semitica*, in linea con la pratica di gerarchizzazione razziale perseguita con successo dalle potenze coloniali per esacerbare le divisioni interne alle popolazioni assoggettate¹⁰.

La preoccupazione nei confronti del mondo islamico è squisitamente politica, come si è già accennato, e non è certo nuova. Gli interventi al II Convegno Volta del 1932 dedicato all'Europa esprimono senza mezzi termini la paura che gli appetiti coloniali, non solo italiani, suscitino una temibile reazione sia nazionalistica che panislamica. Si tratta di analisi lucide che utilizzano categorie storiche e socioculturali per delineare i delicati rapporti politici tra Occidente e Oriente, e non esitano, come nel caso di Carlo A. Nallino, a mettere in luce le responsabilità delle amministrazioni coloniali, corrotte e brutali, nel suscitare odio e sentimento di vendetta contro gli europei:

«Un male inteso concetto della dignità europea porta con sé la conseguenza che alcune volte le autorità coloniali lascino impuniti funzionari e privati rei di gravi colpe verso gli indigeni, e così diano a questi, sensibilissimi alla giustizia, l'impressione non solo di soprusi individuali, possibili in qualsiasi regime, ma anche di un programma di governo volutamente ostile e ingiusto. E nemmeno provvedono alla buona intesa le incivili intemperanze di linguaggio, alle quali talvolta in qualche paese si è abbandonato qualche giornale coloniale locale»¹¹.

¹⁰ L'intervento di Padre W. Schmidt, *L'importanza dei Galla per l'Etiopia e l'Africa Orientale*, presentato nel 1938 all'VIII Convegno Volta dedicato all'Africa è tutto centrato sull'esaltazione della superiorità dei Galla rispetto agli Amhara e alle popolazioni di *razza negra*. La coscienza dei Galla di essere superiori – secondo Schmidt – è dimostrata dal fatto che non si uniscono in matrimonio con i negri e sono diventati l'aristocrazia dominante nei territori della regione dei grandi laghi. Il seguito è noto; solo qualche titolo nella vasta bibliografia disponibile: J.-P. Chrétien, *Hutu e Tutsi in Ruanda e in Burundi*, in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *L'invenzione dell'etnia*, Roma, Meltemi, 2008; M. Fusaschi, *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio ruandese*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

¹¹ C.A. Nallino, *Il mondo musulmano in relazione con l'Europa*, Atti del Convegno di Scienze Morali e Storiche, 14-20 novembre 1932-XI, 1933, Reale Accademia d'Italia, Roma, pp. 441-442. Carlo Alfonso Nallino (1872-1938), professore di Storia e Istituzioni

Appena sei anni dopo, la nozione bio-antropologica ed etno-spiritualistica di razza ridisegnava le categorie concettuali del discorso politico, giuridico, umanistico in generale. Le scienze morali e storiche nel 1938 erano ormai colonizzate dall'impianto tassonomico e dal lessico razzista delle scienze naturali. Negli stessi anni, sul modello della zootecnica, si introduce il termine antropotecnica, applicazione dei principi eugenetici per impedire la degenerazione delle razze superiori¹². Le competenze di uno zoologo e di un antropologo sono, per certi temi specifici come la riproduzione, sovrapponibili. I matrimoni misti e il meticciato sono presentati come un'emergenza eugenetica, una faccenda esclusiva di riproduzione e conservazione dei caratteri razziali.

Non deve stupire, pertanto, che ad affrontare questioni di carattere politico sia un entomologo: direttore dell'Istituto e del Museo di Zoologia della Regia Università di Roma, oggi La Sapienza, dove ha continuato a occuparsi tranquillamente di insetti fino all'età della pensione nel 1953, Edoardo Zavattari ben rappresenta la voce di quel discorso scientifico totalizzante, improntato a un rigido determinismo biologico, che saldava in una narrazione unica cellule e organi, organismi e società¹³.

Un processo di razionalizzazione rispondente alle esigenze espansive della biopolitica e che, nello stesso tempo, offriva ai regimi autoritari un dispositivo retorico capace di generare nuove metafore per immaginare un mondo perfetto.

Musulmane all'Università di Roma, è stato tra i fondatori dell'Istituto per l'Oriente che attualmente porta il suo nome.

¹² L. Cipriani, *Razzismo*, «La Difesa della Razza», I, 1, 5 agosto 1938, pp. 12-13. Il primo a presentare il tema è Lidio Cipriani, allievo di Aldobrandino Mochi e direttore dell'Istituto di Antropologia di Firenze, estensore di numerose voci in *Razze e Popoli della Terra* nell'edizione del 1941 curata da Renato Biasutti e riedita nel 1965 con qualche epurazione lessicale ma senza alcuna crisi di "coscienza razzista".

Sull'eugenetica si veda di F. Cassata, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

¹³ Su Zavattari: F. Cassata, *op. cit.*, pp. 216-217.

Italia e Islam di fronte al problema razzista*

EDOARDO ZAVATTARI

È stata in questi giorni da qualcuno avanzata la domanda se l'adozione da parte nostra di un categorico e assoluto indirizzo razzista possa essere in antitesi con la politica filoislamica instaurata e con tanto successo perseguita dal Governo Italiano, se la dichiarazione di piena intransigenza nell'applicazione di tale principio possa in qualche modo alienarci la profonda simpatia che nutrono verso di noi i popoli seguaci dell'Islam.

Crediamo che si possa rispondere nella più recisa maniera che un simile dubbio non ha alcuna reale consistenza e che non regge a una critica anche non molto profonda.

Il mussulmano non è razzista, anzi è decisamente antirazzista, come ha potuto constatare chiunque abbia viaggiato a lungo o abbia dimorato in un paese mussulmano.

Constatazione che è stata di recente ribadita dallo Sceicco el Maraghi, Rettore dell'Università di el Azhar a proposito del movimento panarabo che si sta affermando in Egitto. Dopo avere fatto rilevare che panislamismo e panarabismo sono due concezioni e due orientamenti assolutamente diversi, lo Sceicco el Maraghi ha precisato che la caratteristica unica e vera del mussulmano è quella di seguire i dettami della sua religione e che perciò non esiste distinzione fra mussulmano e mussulmano e che non vi è, di conseguenza, differenza alcuna fra un siriano e un indiano, fra un berbero e un somalo.

Il mussulmano è soprattutto e innanzi tutto un fedele del Corano, è una particella della grande famiglia islamica; giacché la religione tutti unisce e tutti eguaglia di fronte a Dio e di fronte a Maometto, così come è scritto nel libro sacro: «ecco la vostra nazione, essa è una ed io sono il suo capo che dovete adorare».

La dottrina islamica è sotto questo punto perfettamente definita; chiunque è fedele ai principi della religione coranica è nella grazia di Dio, e quindi è un buon figlio e un buon fratello, e come tale è uguale a tutti gli altri, qua-

* Testo originale tratto da «La Difesa della Razza», I, 2, 20 agosto 1938, pp. 14-15.

lunque sia la sua provenienza e il suo colore, qualunque sia la sua origine o il suo passato.

Cosicché chi si soffermasse a questa prima constatazione sarebbe portato a pensare che gli islamici non possano vedere di buon occhio una politica decisamente razzista.

Se non che, occorre procedere più innanzi e valutare nella sua intierezza il contenuto di questo principio generale che regge la mentalità islamica. Se il mussulmano è dottrinalmente antirazzista, è però categoricamente islamista; se non oppone obiezioni a mescolanze razziali, oppone invece barriere infrangibili a mescolanze religiose; non ammette connubi con genti professanti un'altra fede.

Perciò una politica filoislamica, una politica nella quale all'islamismo sia concesso il posto che gli conviene, una politica che riconosca ai mussulmani piena libertà religiosa e piena ossequienza alle leggi coraniche, non può evidentemente che favorire ed esaltare questo principio assoluto di opposizione ad ogni mescolanza con genti di altra religione e quindi non può che essere in piena armonia con uno dei principali caposaldi di tutto il nostro movimento razzista; quello cioè di impedire la mescolanza in colonia dei metropolitani con le genti del paese.

Il mussulmano non può prescindere dal principio religioso, e perciò su questa categorica imposizione egli modella la sua vita e i suoi rapporti con le restanti nazioni; cosicché non può essere minimamente toccato da quelle che sono le nostre enunciazioni; per lui esistono islamici e non islamici: i primi sono i fratelli e quindi come tali a lui eguali; i secondi sono gli infedeli, con i quali non vi deve essere contaminazione di sangue. Di conseguenza egli non si sentirà mai colpito da una dottrina che fa precisazioni di razze al di fuori dell'ambito islamico; è una questione questa che esula da quelle che sono la sua mentalità, le sue finalità, i suoi principi; ciò che egli vuole è il rispetto alla sua credenza e alla sua dottrina religiosa.

Quindi non ci pare vi possa essere alcuna antinomia fra una politica razzista italiana e una politica filoislamica italiana; giacché sono due concezioni per nulla affatto contrastanti; la difesa della razza italiana da ogni mescolanza con razze extraeuropee, particolarmente asiatiche e africane, non implica affatto un concetto di menomazione delle popolazioni islamiche, le quali ciò che vogliono è soprattutto il riconoscimento della piena libertà di seguire la loro religione.

Dunque non solo non sono antitetici questi due momenti, ma anzi conducono a un identico risultato, giacché permettendo che il mussulmano segua integralmente e senza restrizione alcuna i dettami che il Corano gli impone in materia di rapporti con le altre genti, noi veniamo, come si diceva più sopra, a portare un contributo fondamentale alla risoluzione del nostro problema razzista coloniale, giacché quanto più profondamente mussulmane saranno le popolazioni islamiche dei nostri territori d'oltremare, tanto più difficili saranno

le mescolanze, e quindi tanto più si porrà una barriera al meticciato.

I due problemi adunque politica filoislamica e politica razzista non possono essere posti di fronte, non possono essere considerati paralleli e indipendenti.

Il mussulmano è antirazzista, ma è categoricamente islamista, nel senso che ammette nella sua nazione (secondo la dizione del Corano) solo chi segue le leggi di Maometto; quindi ogni altra questione che sia la di fuori di questo cerchio non ha per lui alcuna importanza, mentre ne ha una massima quella di sapere di non essere oppresso, di non essere tenuto in soggezione, ma di potere liberamente praticare la sua religione, di essere valutato per quello che vale.

Perciò la politica filoislamica non ha nulla da temere dalla enunciazione di un principio di difesa dell'integrità della nostra razza italiana, ma anzi ne ha tutto da guadagnare, perché i popoli islamici, che sono profondamente fieri e che hanno un alto concetto della loro unità spirituale, sono quanto mai idonei ad apprezzare i popoli che hanno un uguale altissimo concetto della loro compattezza e della loro unità, e quindi avranno un rispetto anche maggiore per l'Italiano che si presenterà a loro pienamente conscio di quella che è la sua individualità e la sua nobiltà razziale, che mostrerà di sapere che conosce le loro leggi, che le rispetta e che non cerca in modo alcuno di intervenire ad alterare quelli che sono per loro i principi più sacri, quelli cioè della netta separazione fra mussulmani e non mussulmani.

Istituire il genere: dominazioni e grammatiche della corporeità femminile in Rwanda

MICHELA FUSASCHI

In Rwanda, the embodiment of female gender is based on a complex ritual practise called *gukuna*, or *gukuna-imishino*, which consist in the elongation of the *labia minora* by a massage that involved the young women each others. Women regard these practices as a positive symbolic element in their future lives, as wives and mothers. For Rwandans, male and women, *gukuna* is a fundamental aspect of the traditional cosmology based on the relationship between fertility and natural elements. This paper aims to describe the contemporary *gukuna* practice as a social construction of the female body. *Gukuna*, definitely, is a form of female genital modification, according to the author's definition proposed since 2003 rather than OMS's female genital mutilation classification.

Abagiye Imana irabasanga

Coloro che confrontano i loro punti di vista
ottengono la grazia divina
Proverbio rwandese

Partiamo da un passato non poi così lontano e, in particolare, da quel periodo definito da Georges Balandier la “situazione coloniale” [1951], per indicare quelle complesse dinamiche di contatto e mutamento derivanti dall'incontro/scontro fra le popolazioni dell'Africa sub-sahariana con i colonizzatori, e che nell'area di nostro interesse, il Rwanda, coincide con gli anni della colonizzazione belga, iniziata nel 1916.

Siamo nel 1954 quando Marc Vincent, medico pediatra belga, dà alle stampe *L'enfant du Ruanda-Urundi*, un classico lavoro di “manualistica coloniale” per interpretare “usi e costumi” dell'infanzia di quell'epoca. È interessante notare come al paragrafo dedicato al “sesso” – *Le sexe* – egli annotasse che:

per quanto riguarda le ragazze, non ci si preoccupa (i genitori)

della loro condotta sessuale prima della pubertà (...) a quest'età, la giovane d'altronde comincia a pensare al matrimonio (...) In questo stesso periodo le sue amicizie sono dello stesso sesso e, in compagnia delle amiche più grandi, si reca a "tagliar le erbe" al fine di procedere all'allungamento delle piccole labbra (...). Le piccole labbra allungate saranno indispensabili, così esse ritengono, per il piacere del marito [Vincent, 168-181].

La pratica dell'allungamento delle labbra dell'organo genitale femminile per manipolazione, appena descritta sinteticamente, eseguita ancora ai giorni nostri, prende il nome di *gukuna*, o *gukuna-imishino*. All'epoca era considerata dagli europei, pressoché in maniera unanime, come una forma masturbatoria messa in atto dalle giovani rwandesi, anche allo scopo di aumentare il piacere sessuale maschile. Non a caso, analoghe conclusioni si ritrovano nella letteratura dell'etnologia missionaria degli anni Trenta come, ad esempio, in Arthur Lestrade [1955] o in altri autori legati a questo periodo come Pierre Erny. Quest'ultimo, nel più conosciuto *L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essais sur l'éducation traditionnelle* [1972], riteneva che il *gukuna* fosse una pratica esclusivamente femminile, messa in atto per il piacere dei mariti. Secondo Erny costoro pensavano fosse indispensabile per accrescere il loro piacere sessuale ma utile per allargare l'organo genitale femminile e, quindi, facilitare il parto [p. 91]. Note etnografiche minuziose si ritrovano in *Imihango yo mu Rwanda*, letteralmente *Le tradizioni¹ del Rwanda* [1964]; libro dal particolare valore nella storia della chiesa rwandese, scritto e pubblicato solo in *kinyarwanda* dall'allora vescovo di Nyundo, Aloysius Bigirumwami (1904-1986). Quest'ultimo era fortemente convinto dell'importanza della raccolta etnografica come nuovo elemento di trasmissione e traduzione della tradizione, a fini pastorali, prima espressa solo oralmente.

Anicet Kashamura, giornalista e già Ministro della cultura con Lumumba, andò oltre e nel suo *Famille, sexualité et culture. Essai sur le moeurs et sexuelles et les culture des peuples des Grands Lacs africains*, si spinse a scrivere che:

l'*U kukuna* è un'iniziazione alla vita sessuale alla quale si danno le giovani ragazze. [...] si tratta essenzialmente di condurre al

¹ È interessante notare che il termine *Imihango* oggi faccia riferimento oggi alle sole tradizioni ritenute "pagane" e questo perché questa espressione deriva da Gihanga, eroe culturale e fondatore mitico della regalità ruandese. Principe figlio di un *Ikimanuka*, letteralmente un re divino, sceso dal cielo, e una principessa terrestre. Gihanga che letteralmente significa, infatti, "il fondatore", crea secondo il mito un nuovo regno vasto e innovativo rispetto ai modi di vivere in società, al punto che il termine *Imihango*, cioè "le cose di Gihanga" può significare anche fare buoni affari.

matrimonio le giovani, allo stesso tempo sensuali e avvertite. L'iniziazione consiste quindi nell'allungare le piccole labbra ma anche la clitoride (*imishimo*) sicché all'opposto delle donne escisse, coloro che possiedono labbra e clitoride sviluppate sono ritenute sensuali e raramente frigide; d'altra parte, attraverso tutta una serie di esercizi le giovani donne si intrattengono mutualmente a conoscere al meglio i movimenti dell'amore, a partecipare attivamente all'atto sessuale e a raggiungere, così più facilmente l'orgasmo" [1973, p. 6].

Se ci rifacciamo a una letteratura a noi più vicina, che certamente su questo tema non abbonda, avremmo il modo di vedere che il *gukuna* si esegue oggi, non solo nella zona dei Grandi Laghi, in Rwanda in particolare [De Lame 1999; Fusaschi 2003, Musabyimana 2006, Koster-Leimar Price 2008] ma anche in quelle limitrofe come l'Uganda [Villa, Gallo 2006] fino ad estendersi nello Zambia, lo Zimbabwe e l'Africa del Sud² [Mwenda 2006].

Dovendo partire da una prima definizione potremmo dire che il *gukuna* consiste in un'operazione di modificazione dei genitali femminili a carattere definitivo, la cui conseguenza, su un piano meramente fisico, realizza un'alterazione artificiale della zona clitorido-labiale in senso espansivo [Fusaschi 2003, 36-37]. Sul piano socio-culturale, che andremo ad analizzare, essa viene invece a realizzare un modellamento del corpo femminile, inteso come costruzione sociale del medesimo [Fusaschi 2008a]. In questo senso, l'incorporazione della manipolazione riveste un'importanza simbolica e recupera una leggibilità solo se ricondotta all'interno della concezione della corporeità plasmata culturalmente attraverso la cosmologia tradizionale rwandese. Si tratta, infatti, di una società patrilineare, profondamente legata alla terra, intesa sia nei termini di proprietà, da parte degli uomini; sia in relazione al mondo circostante, cioè gli altri elementi della natura, in particolare i fluidi e alla loro circolazione continua anche in relazione ai generi, maschile e femminile.

In questo intervento vorremmo quindi soffermare la nostra attenzione sul corpo delle donne rwandesi e, in particolare, considerare la sua costruzione in termini di genere come progressiva incorporazione di un segno sul corpo, il *gukuna* che, in ultima istanza, realizza un'identità sessuata. Approfondiremo quindi questa particolare forma di manipolazione dei genitali femminili che simbolicamente viene ad *istituire* il corpo della donna in quanto tale [Bourdieu

² Come non richiamare dunque alla memoria la tragica vicenda di Saartjie Baartman, purtroppo tristemente conosciuta attraverso il suo appellativo di *Venere Ottentotta* la quale da viva, a causa delle sue caratteristiche fisiche, dimensioni pronunciate dei glutei e sviluppo delle labbra dell'organo genitale, fu protagonista di un orribile pellegrinaggio, esposta nelle principali capitali europee. Una volta scomparsa divenne l'infelice icona degli studi di anatomia per essere, infine, esibita nella galleria dell'evoluzione dell'uomo nel *Musée du Trocadero* fino in anni piuttosto recenti [Fusaschi 2003].

1990; Fusaschi 2003, 2008a e b] e che, già nella società tradizionale, veniva a definire e a regolare i rapporti fra uomini e donne in connessione con la cosmografia di una società, come quella rwandese, oggi ricordata solo per i tragici eventi del genocidio del 1994.

Il nostro obiettivo finale sarà quindi quello di mostrare come in Rwanda si apprendeva, e si apprende tutt'oggi, a diventare donne e come si apprendeva e apprende, altresì, a comportarsi *corporalmente* come tali.

1. Le grammatiche di un contesto: genere e status

Prima di affrontare nel dettaglio l'analisi del *gukuna*, vogliamo esplicitare qualche dato della ricerca che viene condotta in un'area comprendente la cittadina di Kibungo e le colline circostanti (principalmente Ndamira, Sakara, Rukira), una zona ai confini con la Tanzania che dal 2005 prende il nome di Provincia dell'Est. I ripetuti soggiorni di ricerca fanno riferimento a periodi di cinque/otto settimane annue dal 2000, proseguendo un lavoro iniziato alla fine degli anni novanta a seguito dei tragici eventi del genocidio del '94 sui temi dell'identità [Fusaschi 2000, 2005, 2007, 2009].

Benché il *gukuna* si configuri come un'operazione "tutta al femminile" essa, lo si è anticipato, viene a regolare i rapporti fra i generi: in questo senso si è deciso di lavorare in coppia. A dire il vero il terreno stesso della ricerca ha in un qualche modo imposto le sue condizioni suggerendo questa strategia, che si sta rivelando fruttuosa. Vincendo varie resistenze, qualche anno fa, ho deciso di proseguire il lavoro non più da sola ma insieme al collega Francesco Pompeo, peraltro mio compagno nella vita, il quale ha lavorato sullo stesso tema interagendo con gli uomini, soprattutto i più anziani i quali, spesso, si erano rivelati piuttosto restii a parlare con una donna degli aspetti intimi della vita matrimoniale. Abbiamo abordato così una ricerca bipartita, singolare e plurale allo stesso tempo, per riflettere insieme sul piano interpretativo, di cui questo intervento costituisce un primo rapporto che rende conto, in maniera assolutamente parziale e succinta, della sola parte di "mia competenza". Questa partizione dei ruoli è stata esplicitamente apprezzata dai nostri interlocutori³ che si sono confrontati non solo con due ricercatori, ma ai loro occhi, con una "coppia di ricercatori, sposati" proiettando su di noi e attribuendoci, in quanto marito e moglie, uno status con prerogative specifiche e che ha nei fatti facilitato, e non di poco, la ricerca sul terreno.

³ Non posso non ricordare l'espressione, quasi di sgomento, di Faustin Kabera, cinquantacinquenne di Muhazi che, a una mia domanda sul tema, non esitò a rispondermi con fermezza dicendo che di certe cose non si parla con le donne, nemmeno con le mogli, figuriamoci con una donna più giovane. Avrebbe dato la sua risposta a mio marito in privato, il quale poi, a sua volta, poteva riferirmi del colloquio quando saremmo restati da soli.

In questo senso, già negli anni Quaranta Evans-Pritchard aveva avuto modo di notare come fra i Nuer, solo la donna regolarmente sposata è considerata socialmente una vera donna [1940]. Il mio statuto di moglie, prima ancora di quello della ricercatrice, come affermato anche Danielle De Lame⁴, che ha interrogato il terreno da una prospettiva di genere, mi ha permesso di “beneficiare di una legittimità sufficiente di fronte alle donne sposate con le quali lavoravo sulla collina” [1999, 40], consentendomi un accesso ad una sfera privata e intima che mi ha, in qualche modo, assicurato anche un certo grado di solidarietà “fra pari”, talvolta inaspettata, anche quando ho avuto a che fare⁵ con giovani donne non ancora sposate.

2. Il Gukuna: cosa, chi, dove e perché

Catherine⁶ ha quasi sessant’anni, è rientrata in Rwanda dopo il ’94 in seguito ad una vita trascorsa come rifugiata in Tanzania. Per anni ho pensato che fosse vedova perché nei nostri colloqui non aveva mai fatto cenno né al coniuge né al matrimonio, sino a quando non abbiamo affrontato il discorso del *gukuna*. In quelle occasioni ho avuto modo di sapere che il marito l’aveva abbandonata da molti anni, lasciandola sola a crescere tre figli, per risposarsi con una donna conosciuta in esilio.

I colloqui con Catherine e quelli con le altre mi hanno portato a prendere atto che *gukuna* e vita coniugale costituiscono un binomio indissolubile⁷. L’operazione non si menziona se non in riferimento al matrimonio, o per meglio dire, in vista della preparazione ad esso. In ogni caso non si cita in pubblico e mai di fronte agli uomini, anche se questi ultimi, intesi solo come mariti, sono sempre stati, per le mie informatrici, un richiamo diretto. Le donne danno per scontato, e probabilmente è anche per questo che non se ne parla, che il *gukuna* sia una tappa, necessaria e indispensabile, per la

⁴ Anche l’antropologa belga, che ha lavorato in Rwanda a cavallo fra gli anni Ottanta e Novanta e all’epoca della ricerca nubile, sottolinea come il suo interprete abbia costituito a livello simbolico il partner ideale per rappresentarla in termini di “moglie” e, quindi, le abbia di fatto facilitato i rapporti sul terreno.

⁵ Con alcune condivido un rapporto molto stretto di amicizia e di complicità che va ben oltre il “terreno”, per questo mi sia consentito ringraziarle tutte ma in particolare Fiacre, che mi ha nominata sua *maasenge* (ovvero la zia “paterna”, cfr. *infra*) Catherine, Chantal, Cecile e Gisèle.

⁶ I riferimenti a Catherine coprono un periodo che va dal 2003 al 2008 (Kibungu, Centre S. Joseph).

⁷ Per le ragazze più giovani, in particolare per quelle che nascono e crescono in città, soprattutto nella capitale Kigali in costante espansione economica, questo binomio è più debole, talvolta la pratica è richiamata, in termini anche di seduzione, per parlare dei rapporti sessuali più liberi, consapevoli e anche prematrimoniali.

vita socialmente piena delle ragazze le quali progressivamente incorporando il segno lo *naturalizzano* e diventano, quindi, delle donne, intese come mogli prima, madri poi.

Un pomeriggio, seduta fuori della mia stanza, mi ritrovavo immersa in dizionari e libri lavorando sulla terminologia e sulla semantica *kinyarwanda*, Catherine, che lavora al *Centre* come domestica, si era messa alle mie spalle osservando attentamente le parole che andavo traducendo. Ad un certo punto mise l'indice sulla parola *gukuna* e, senza proferire parola, attirò la mia attenzione sul suo *pagne*⁸: tenendo i lembi del tessuto fra il medio e il pollice di entrambe le mani cominciò a tirarli e stirarli allo stesso tempo all'altezza del suo organo genitale. Qualche secondo dopo prese la mia mano, tirò la pelle fra il pollice e l'indice e disse: "si fa così", continuò dicendo che la pelle della vagina è "morbida come la plastica di oggi" e che quando le labbra sono lunghe, sono molto apprezzate dal marito e, nel matrimonio (leggasi rapporto sessuale), aiutano a fare "molta *amazi*", ovvero molta acqua, la quale, a sua volta, "fa fare meglio i figli".

Attraverso le esemplificazioni, e con poche parole, Catherine aveva efficacemente sintetizzato molti degli elementi che circondano la pratica: modellamento culturale del corpo, alleanza matrimoniale, sfera procreativa, relazione di dominazione con la parte maschile in particolare in connessione alle concezioni sui fluidi e, si vedrà, anche con la terra.

Ma è bene procedere con ordine e partire dal termine *gukuna* che fa riferimento al gesto attraverso il quale si "allungano le piccole labbra per mezzo di una manipolazione (per prepararsi al matrimonio)"⁹ [Jacob 1983, 294]; al singolare si utilizza *kwĩsuura*, verbo che ha diversi significati e che si può tradurre sia attraverso l'espressione "assicurarsi che non si è nudi"¹⁰ sia con "prendersi cura del proprio corpo" [*ibidem*, 84]. Il *gukuna* è messo in atto, come tutte le mie interlocutrici hanno confermato, in un'età compresa fra la grande infanzia (10-11 anni, prima del menarca) e l'adolescenza. Alcuni autori riferiscono che, in passato, poteva iniziare prima, intorno ai cinque anni, anche se, "nelle famiglie dove l'osservanza di questo costume era stretta, la ragazza non poteva intraprendere precocemente il *gukuna* perché poteva rischiare di ammalarsi ai reni" [Musabyimana 2006, 16]. Consiste in una

⁸ Tipico tessuto rettangolare di misura variabile che in gran parte del continente africano le donne impiegano sia come indumento che sostituisce la gonna, fissandolo sui fianchi, sia, riducendone le dimensioni, come copricapo variamente acconciato.

⁹ *Imishtino* fa riferimento alle labbra della vagina allungate, quindi al risultato, ma può talvolta può indicare anche la clitoride che, a dire il vero, si dice *Rugongo*, al plurale *Badunāme*.

¹⁰ Nella tradizione solo un organo genitale modificato era ritenuto socialmente adatto in quanto "vestito" e non naturalmente nudo, quindi inaccettabile. Questa credenza è attribuita ad entrambe gli organi, infatti anche il pene non è circonciso e si ritiene infatti che sia "vestito", cfr. Bigirumwami 1964; Musabyimana 2006.

manipolazione che le giovani si praticano mutualmente le une con le altre e tradizionalmente era eseguita in località appartate come, ad esempio, l'*urubohero*, (dal verbo *kubóha* che vuol dire intrecciare), cioè il luogo nella *brousse*, la foresta, dove le giovani si riunivano per tessere le stuoie e dove, spesso, danzavano insieme. In tempi recenti la pratica oltre che nell'*urubohero*, può anche essere messa in atto in solitudine all'interno della casa, soprattutto in città, ma sempre e comunque lontano da sguardi maschili.

L'inizio della pratica corrisponde, in genere, al momento in cui le bambine sono in grado di seguire le loro sorelle più grandi nella raccolta dell'acqua o del legno per il fuoco, in quel che resta oggi della foresta, oppure quando vanno a tagliare le piante (*tagliare le erbe*, cfr. supra), che, una volta seccate, trasformeranno in scope o stuoie. Le ragazze apprendono la tecnica ma soprattutto sperimentano quell'intima solidarietà per mezzo della quale almeno due compagne saranno in grado, senza pudori, di eseguire l'operazione. Come alcune informatrici più anziane ricordano, confortata in questo anche dalla letteratura [Bigirumwami 1964, Codere 1973, Koster-Leimar Price 2008], tradizionalmente tutta una serie di atti erano e sono posti in essere prima della manipolazione: la preparazione delle sostanze per il "massaggio", la scelta e l'indicazione del luogo.

Per quanto riguarda i preparati oleosi impiegati durante le sedute, le mie informatrici per nominarli hanno quasi tutte impiegato il termine *amavuta y'inika*, letteralmente il burro di vacca. Quest'ultimo si ottiene separando il grasso dal latte versato, a sua volta, in una *igicumá*, cioè una *calebasse*¹¹ che viene agitata ritmicamente. L'*amavuta y'inika*, in questo caso, fa riferimento al primissimo burro ottenuto, quindi quello più fresco che si suppone sia più appropriato per ammorbidire la pelle; può essere impiegato da solo ma, spesso, vi si aggiungono altri ingredienti di origine vegetale e animale. Nel 1964 Bigirumwami aveva censito più di duecento ingredienti fra cui, piante ed erbe, piccoli insetti e animali essiccati e polverizzati: ad esempio ali di pipistrello per favorire l'elasticità, lumache ritenute simbolicamente assimilabili all'organo genitale femminile, saliva di queste ultime equiparata alle secrezioni vaginali [Bigirumwami, 125]. Più recentemente Marian Koster e Lisa Leimar Price, nell'indagine svolta nel nordest del paese, hanno identificato nella preparazione due piante medicinali (*solanum aculeastrum* Dunal e *Bidens pilosa*) aventi componenti bioattivi benefici¹² [2008, 197-200].

Giunte nell'*urubohero* le ragazze, aiutandosi con foglie molto grandi e altri

¹¹ Zucca seccata e impiegata tradizionalmente come recipiente

¹² Dai miei colloqui è emerso che oggi il burro di vacca può anche essere l'unico ingrediente ma l'impiego delle piante medicinali e di altri ingredienti è più gradito soprattutto in relazione a concezioni magico-religiose, vedi ad esempio l'impiego dell'eritrina, a sua volta simbolo del culto *Kubandwa*.

elementi vegetali delimitano e adattano lo spazio disponendosi le une di fronte alle altre. Procedono quindi alla svestizione che consiste nel far cadere a terra, nello stesso identico momento, il *pagne* che cinge loro i fianchi, in modo da evitare pudori e interventi di potenze negative e malefiche. Una volta denudate e sedute l'una in faccia all'altra, due a due con le gambe leggermente piegate e incrociare fra loro, cominciano l'allungamento reciproco che avviene pizzicando e stirando le piccole labbra (una sola giovane informatrice, Cècile, ha riferito che è coinvolta anche la clitoride) impiegando le pomate preparate in precedenza e posizionando i recipienti fra le gambe e a fianco. Una volta terminata la seduta quotidiana, tutti i materiali impiegati, dalle foglie all'*amavuta y'inika*, debbono essere accuratamente seppelliti ed è fatto assoluto divieto di utilizzare il burro del giorno precedente in quanto si pensa che, non essendo più fresco di giornata, impedisca l'adeguato accrescimento. Le piccole labbra devono essere trattate fino al raggiungimento della lunghezza ritenuta conforme: Ancelle¹³ anziana settantantenne e con lei donne della stessa età, ricordano come questa debba essere pari alla misura che si ha quando si pone il pollice sulla seconda falange del dito medio. Non raggiungere questa misura, in eccesso come in difetto, può tradursi nello scherno da parte delle altre¹⁴, e fino agli anni della colonizzazione poteva avere come conseguenza il rifiuto del matrimonio dalla parte del patrilineaggio del marito. Una volta raggiunta "la misura" questa in genere è verificata da una donna più grande, mai la madre bensì la *maasenge*, la zia paterna (sorella del padre)¹⁵; solo a quel punto l'esercizio della pratica viene interrotto e l'organo si ritiene adatto alla futura vita matrimoniale.

Per comprendere a pieno il *gukuna* è necessario, una volta così sinteticamente descritto ricondurlo all'interno del rapporto matrimoniale, quindi della sfera sessuale fra i coniugi, e anche riconnetterlo, come accennato poco sopra, con l'intera cosmologia ruandese.

Un tempo, quando gli sposi non si sceglievano perché erano i reciproci patrilineaggi a decidere chi il figlio maschio avrebbe dovuto prendere in

¹³ Originaria di Butare, per più dei due terzi della sua vita, insieme al marito e agli otto figli è stata rifugiata nel nord del Kivu (Repubblica Democratica del Congo) per rientrare in patria e vedersi assegnata una parcella sulle colline di Rukira, nei pressi di Kibungo, dove pensa di trascorrere, finalmente in pace gli ultimi anni della sua vita. Quando intervistavo Ancelle, (in un arco di tempo di due anni 2006-2008) le figlie si allontanavano sempre ritenendo non opportuno assistere ai nostri colloqui. Il marito Stanislas, di anni 78, ha preferito, sempre, intrattenersi con Francesco nel bananeto e parlare del rapporto di coppia, anche lui molto distante dalla moglie.

¹⁴ "Puoi distruggere la cerchia dei tuoi parenti ma non la nostra!" dice un vecchio adagio pronunciato dalla parte femminile del lato del marito raccolto e riportato da De Lame [1999, 46].

¹⁵ Questa caratteristica è spiegabile attraverso la rigida patrilinearità che contraddistingue la società ruandese. La *maasenge* riveste un ruolo di autorità e prestigio tanto per gli uomini che per le donne, certamente è la figura di riferimento per l'educazione delle ragazze.

moglie – oggi è consuetudine la libera scelta dei *partners* in città e spesso nelle zone rurali – una buona realizzazione del *gukuna* consentiva di inserire immediatamente la ragazza nella categoria delle donne e delle future buone mogli e madri. In effetti “la sposa tra il lignaggio di suo padre e quello di suo marito, non possiede nulla, se non la sua forza lavoro nella sottomissione, la sua capacità riproduttiva e il suo eventuale prestigio di nascita” [De Lame 1999, 45]. Infatti, le donne hanno “un potere che deriva dalla potenza del lignaggio del padre e della capacità di essere buone gestrici dei beni di cui solo il marito è proprietario” [*ibidem*, 46-17].

In questo senso il bene per eccellenza è costituito dalla proprietà della terra, fondamentale per tutti i rwandesi, al quale si connettono praticamente tutte le simbologie che hanno a che vedere la vita, in primo luogo la fertilità e la prosperità. I liquidi come l’acqua, il latte, la birra e il miele circoscrivono senza dubbio l’idea della socialità rwandese e ne costituiscono i simboli principali. Come hanno più volte sottolineato Christopher Taylor [1988, 1990, 1992], Danielle De Lame [1999], più recentemente Koster e Laimar Price [2008] insieme alle risultanze della nostra ricerca, nella società rwandese i liquidi consentono una produzione e, allo stesso tempo, una riproduzione sociale delle relazioni fra il mondo circostante della natura e quello collettivo socio-culturale. La birra per gli uomini, il latte, per entrambe i sessi, rappresentano propriamente la fluidità sociale consentendo di intrattenere i rapporti con gli amici e i visitatori, anche nelle occasioni ufficiali come il matrimonio¹⁶. Se l’*amata*, il latte di mucca, costituisce l’elemento di base nella tradizionale dieta (caldo o cagliato); quello materno, l’*amashérika* è l’alimento trasmesso dalla madre ai figli¹⁷, così come l’acqua sotto forma di pioggia è l’elemento della fertilità per il suolo. Al tempo stesso l’acqua, *amazi* come ricordato da Catherine, sotto forma di secrezioni vaginali abbondanti, che si producono per i rwandesi, prima e durante il rapporto sessuale come conseguenza del *gukuna*, sono la garanzia di un buon matrimonio inteso come “buona moglie” prima e “buona madre” poi. Quest’ultima è tale se, come la terra resa fertile dall’acqua piovana, è in grado, prima da sola grazie al *gukuna*, poi insieme al marito di scambiare fluidi abbondanti che la rendono necessariamente fertile, adatta a fornire al patrilineaggio quei figli, si spera maschi, che a loro volta garantiranno la trasmissione del bene più prezioso. In questo senso potremmo dire che nella società rwandese l’“armonia sociale è mantenuta

¹⁶ Oggi a dire il vero sono sempre di più le bibite delle grandi multinazionali a tenere banco nelle cerimonie.

¹⁷ Una donna che dopo il parto non ha il latte si dice *igihama* che, a sua volta ha anche il significato di “donna che non ha secrezioni vaginali durante i rapporti sessuali” [Jacobs 1983, 437]. Il termine *igihama* deriva dal verbo *guhaama* che si traduce con l’espressione “coltivare un campo indurito dal sole” e nel caso di una donna “che non ha secrezioni” [*ibidem*].

attraverso un continuo scambio di fluidi, ivi compresi quelli del corpo” [Koster e Leimar Price 2008, 194].

È bene notare che in questa società rigidamente patrilineare, la terra, sino agli anni '90, prima della riforma del diritto di famiglia, era di esclusiva proprietà maschile, al punto che le donne non la ereditavano, nemmeno in caso di vedovanza. La donna come moglie e madre diviene come la terra proprietà del marito e, al contempo, è la sola a garantire la perpetuazione del patrilineaggio. Il suo corpo ne diventa il simbolo per eccellenza, al punto che esso è la personificazione tanto dell'abitazione quanto del terreno circostante. Non c'è dubbio allora che i fluidi corporali – le secrezioni femminili *in primis* e lo sperma maschile poi – come quelli connessi alla terra devono necessariamente circolare in quantità adeguate fra l'uno e l'altra in modo da garantire fecondità e perennità alla terra così come al patrilineaggio tutto.

Umugabo è il termine che si impiega per dire marito ed esso, prendendo il radicale dal verbo *kugaba* fa riferimento tanto al “comandare” quanto a “dare a titolo gratuito” [Jacob 1983, 308], così i mariti donano il loro sperma, servono il latte così come trasmettono la terra ai figli maschi. Allo stesso tempo comandano le mogli che lavorano la loro terra resa fertile dall'acqua, le quali allattano i figli per accrescere il potere, simbolico e non, dell'intero gruppo parentale. E allora se gli uomini possiedono la terra, così come possiedono le mogli, queste ultime, già divenute donne attraverso il *gukuna*, a dire il vero *sono* la terra medesima e gli uomini non possono assolutamente farne a meno [De Lame 1999].

3. Conclusioni

In guisa di conclusione mi sia permessa una piccola parentesi che sposta l'accento di questo intervento da un piano “locale” a quello “globale”. In effetti, fino a quando nel 2008 non è stata resa pubblica l'ultima Dichiarazione interistituzionale sulle Mutilazioni sessuali femminili – MSF – (*Éliminer les mutilations sexuelles féminines. Déclaration interinstitutions*) che porta la firma delle più grandi organizzazioni, fra cui l'OMS, l'UNESCO, l'UNHCR e l'UNICEF, gli allungamenti delle labbra come il *gukuna* rientravano nella categoria IV delle allora nominate Mutilazioni genitali femminili. Quest'ultima dichiarazione non li menziona più e anche se non è spiegato esplicitamente il perché, lo si ricava dalla definizione generale che considera come MSF tutti gli interventi che comportano un'ablazione parziale o totale degli organi genitali esterni della donna e/o tutte le altre lesioni praticate a scopo non terapeutico. L'esclusione di queste pratica dall'ambito delle Mutilazioni certamente è necessaria e, in certo senso, direi, opportuna e questo perché il *gukuna* non può in alcun modo essere equiparato né all'escissione, tanto meno all'infibulazione.

Con il *gukuna* abbiamo avuto modi di vedere che ci troviamo di fronte non solo ad un vero proprio rituale di passaggio bensì ad un *rituale* o *atto di istituzione* [Bourdieu 1990, Fusaschi 2003] la cui finalità è quella di sancire il genere e l'appartenenza ad un determinato gruppo. La realizzazione *gukuna*, come del resto anche altre modifiche dei genitali femminili, in particolare l'escissione e l'infibulazione, ha lo scopo di attribuire il genere appropriato, quello femminile, e l'incorporazione progressiva della *modifica simbolica*, che si realizza con l'allungamento delle piccole labbra, è il mezzo per ottenere questo fine e accedere a prerogative sociali rilevanti: matrimonio e maternità [Fusaschi 2003, 2007, 2008a, 2008b]. Questa modifica definitiva realizza una grammatica attraverso cui il corpo femminile diviene leggibile, e in seguito anche "gestibile", come parte integrante di quel particolare universo socioculturale, a sua volta segnato da una dominazione maschile profonda. Diventare donna significa passare attraverso l'interiorizzazione dei mezzi e delle pratiche necessari per raggiungere questo *status*. Il *gukuna* evidenzia inoltre come le donne non siano solo strumento essenziale delle alleanze ma allo stesso tempo, ben più di altre modifiche sui genitali, come protagoniste di scambi continui, simbolici e materiali, esse realizzano forse l'unico fattore di "equilibrio" fra i generi, fortemente strutturati nella diseguaglianza e tuttavia *corporalmente* indispensabili.

A ben guardare in Rwanda, in effetti, nonostante i dislivelli di potere, le innegabili dinamiche di dominazione, il *gukuna*, in un certo qual modo, pone in essere una sorta di ecologia che nello stabilire regole e norme circa la vita, la fertilità, la fecondità lo fa attraverso uno scambio, necessario e continuo fra terra, fluidi e corpi, in ultima istanza fra uomini e donne.

Bibliografia

- Apter, A. (1991), *The embodiment of paradox: Yoruba kingship and female power*, in *Cultural Anthropology*, vol. 2, n. 6, pp. 212-230.
- Badou, G. (2000), *Sur les traces de la Venus Hottenttote*, in *Gradhiva*, n. 27, pp. 83-87.
- Balandier, G. (1951), *La situation coloniale: approche théorique*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, pp. 44-79.
- Balandier, G. (1984), *Les sexuel et le social, lecture anthropologique*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXVI, pp. 5-20.
- Bigirumwami, A. (1964), *Imihango yo mu Rwanda*, Nyundo.
- Boltanski, L. (1971), *Les usages sociales du corps*, in *Annales*, vol. 26, n.1, pp. 205-233.
- Bourdieu, P. (2003) [1972], *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina editore.
- Bourdieu, P. (1990), *I riti come atti di istituzione*, in *I problemi del socialismo*, vol. 6, pp. 145-154.
- Bushayija, S. (1966), *Le mariage coutumiere au Rwanda*, Namur, Pontificia Universitas Gregoriana.

- De Lame, D. (1999), *Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue*, in Danielle Jonckers, Renée Carré, Marie-Claude Dupré (a cura di), *Femmes plurielles : représentations des femmes*, Maison des sciences de l'homme, pp. 35-56.
- Evans-Prichard, E. (1978) [1940], *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano.
- Fusaschi, M. (2000), *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fusaschi, M. (2003), *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fusaschi, M. (2005), "Taglia, cuci e ricama. Il corpo tra *nature* e *couture*" in D'Andrea a cura, *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, Milano, Franco Angeli, pp. 199-217.
- Fusaschi, M. (2008a), *Corporealmente corretto. Note di antropologia*, Roma, Meltemi.
- Fusaschi, M. (2008b), "Modificazioni dei genitali femminili: imposizioni o grammatiche sociali?", in *Multiverso*, n. 7, pp. 25-31.
- Fusaschi, M. (2010), *Eva contro Eva, le modificazioni dei genitali femminili fra tradizione e contemporaneità*, in, Mama, l'Africa attraverso le foto di Giovanni Marrozzini, Genova, pp. 11-17.
- Fusaschi, M. (2010), *Corporeità etnicizzata. Abusi e violenze sessuali sulle donne nella regione dei Grandi laghi africani*, *Zapruder*, n. 22, pp. 22-37
- Koster M., Leimar Price, L. (2008), *Rwandan female genital modification: Elongation of the Labia minora and the use of local botanical species*, in *Culture, Health & Sexuality*, n. 10 (2), pp. 191-204.
- Mauss, M. (1936), *Les techniques du corps*, in *Journal de Psychologie*, vol. 32, n. 2.
- Musabyimana, G. (2006), *Pratiques sexuels au Rwanda*, Paris, l'Harmattan.
- Jacob, I. (1983), *Dictionnaire Rwandais-Français*, tomo I, II, III, Kigali, Rwanda, Institut National de Recherche Scientifique.
- Taylor, C. C. (1988), *The concept of flow in Rwandan popular medicine* in *Social Science and Medicine*, 27, pp. 1343-1348.
- Taylor, C. C. (1990), *Condoms and cosmology: The 'fractal' person and sexual risk in Rwanda*, in *Social Science and Medicine*, 31, pp. 1023-1028.
- Taylor, C. C. (1992), *Milk, honey and money: Changing concepts in Rwandan healing*, Washington, The Smithsonian Institution Press.
- Mwenda, K. K. (2006), *Labia elongation under African customary law: A violation of women's rights?*, in *International Journal of Human Rights*, 10, pp. 341-357.
- Veldhuijzen, N., Nyinawabega, J., Umulisa, M., Kankindi, B., Geubbels, E., Basinga, P. (2006), *Preparing for microbicide trials in Rwanda: Focus group discussions with Rwandese women and men*, in *Culture, Health & Sexuality*, 8, pp. 395-406.
- Villa, E., Grassivaro Gallo, P. (2006), *Psycholinguistic approaches to ritual labia minora elongation among the Baganda women of Uganda*, in G. Denniston, P. Grassivaro Gallo, F. M. Hodges, M. F. Milos, F. Viviani, a cura, *Bodily integrity and the politics of circumcision: Culture, controversy, and change*, Dordrecht, Springer, pp. 57-64.

Apocalisse e storia. Su *La fine del mondo* di Ernesto de Martino

GIORGIO RAGUSA

Il lavoro ripercorre alcune esplorazioni teoriche fondamentali condotte da Ernesto de Martino nell'opera incompiuta *La fine del Mondo* intorno ai concetti di tempo, storia e apocalisse. Attraverso l'analisi dei frammenti in cui de Martino, mediante un confronto polemico con Eliade, scompone le logiche sottese al «mascheramento» della storicità, dell'angoscia e della morte, si indaga nello specifico l'intricato rapporto tra tempo storico e dimensione simbolica. Inoltre, a partire dalla ricostruzione delle derivazioni linguistiche e concettuali di matrice escatologica della nozione di apocalisse, si esaminano le riflessioni demartiniane in cui il problema della temporalizzazione è affrontato mettendo in tensione e oltrepassando le rappresentazioni di tempo lineare e tempo ciclico. Lungo questo percorso ermeneutico, è possibile cogliere in filigrana l'emersione di una complessa antropologia del tempo, entro la quale il concetto di storia incrocia quello di catastrofe.

La storia ci insegue. Come la nostra ombra, come la nostra morte

Marc Augé

L'angoscia della storia

Il lavoro storiografico si è imposto in Occidente come la manovra più efficace per sbarazzarsi del passato, trasfigurandolo in materiale dominabile e mettendolo a distanza per essere compreso, tale da far dire a Goethe che «scrivere la storia ci libera dalla storia». Un gesto di esclusione, dunque, questo messo in atto dalla storiografia, che pone una rottura tra passato e presente ed iscrive in un ordine di senso il corso storico. Allontanare dal presente l'alterità passata al fine di ridurla a «fatto storico» è, come ha sostenuto con acume Michel de Certeau, «lavoro di morte e lavoro contro la morte». Alla stregua di un «rito di sepoltura», la storiografia parla del passato per seppellirlo e dislocarlo in uno spazio altro rispetto a quello dei vivi, esorcizza la morte

introducendola entro le maglie dei suoi racconti e delle sue rappresentazioni. Configurandosi dunque come pratica culturale costruttrice di simboli, garantisce all'uomo non solo di situarsi nel presente ma anche di aprirsi al futuro, dandosi una passato e distanziandosi da esso, entro un spazio e una temporalità propri: la storiografia «seppellisce i morti come mezzo per fissare un posto ai vivi». La legittimazione del presente come luogo ove individui e collettività operano storicamente e instaurano le culture passa, allora, attraverso il rapporto che si stabilisce con il tempo e la morte. È nella relazione con l'*altro* che de Certeau ci suggerisce di pensare le figurazioni del tempo e della storia, e in definitiva nel rapporto che l'uomo intrattiene con la morte, esperita nelle forme della «mancanza», dell'assenza e dell'angoscia, in quanto Altro assoluto e inaccessibile¹.

Ora, prendendo le mosse da tali coordinate tenteremo di introdurci nelle tortuose vie de *La fine del mondo*, interrogando una riflessione di de Martino che ha il sapore dell'aneddoto. In un frammento dedicato all'esplorazione del concetto di storia, facendo eco ad un interrogativo di Eliade, de Martino si chiede che cosa mai direbbe un 'primitivo' dell'angoscia occidentale di fronte dalla storia. A detta di Eliade, il primitivo sentenzierebbe pressappoco in questo modo: «Il mondo moderno è nella situazione di un uomo inghiottito da un mostro e che si dibatte nelle tenebre del suo ventre, che si è perduto nella foresta o nel labirinto, che si crede già morto o sul punto di morire». Probabilmente, controbatte de Martino, il 'primitivo' direbbe esattamente quanto immagina Eliade non tanto perché goda di una visuale svincolata dal divenire che gli permetta di cogliere l'assurdità della storia, ma anzi proprio perché tutto ciò che dice o fa il primitivo gli è possibile in forza dell'«ethos che lo sostiene», dell'ordine simbolico e storico-culturale entro cui è immerso nonostante questo non venga riconosciuto come tale. D'altra parte, per quanto la storicità della condizione umana racchiuda «un momento inesauribile di angosciosità», per de Martino è da vedere, piuttosto, se tale «angoscia della storia» comporti necessariamente la fuga in orizzonti di salvezza metastorici, o se la storicità possa trovare in sé stessa la «medicina» che salvi «non dalla storia ma dall'angoscia»². Indossando la lente e gli strumenti del «clinico della cultura», ciò che mette in opera de Martino nelle pagine della *Fine del mondo* si mostra come l'inappagata ricerca di tale farmaco, ma non senza prima aver scandagliato a fondo segni e sintomi della 'malattia' che attanaglia la storia, abbozzando così una complessa «antropologia del negativo»³: un'antropologia

¹ Cfr. M. de Certeau, *La scrittura della storia*, Milano, Jaca Book, 2006, pp. 8-16.

² E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2002, p. 288.

³ Riprendo la definizione da Pier Giorgio Solinas, così delucidata: «Negativo nella

della storia che vuole essere etnografia dell'apocalisse.

Queste ultime analisi demartiniane, nutrendosi delle contraddizioni e aporie cui approda il suo «storicismo eroico», si articolano lungo un asse instabile in cui la storia è appresa nel suo cortocircuitare con la catastrofe. A questo riguardo, sono emblematici dei frammenti raccolti nelle brevi ma dense pagine titolate *Dalla metastoria alla storia* nelle quali, dopo aver decostruito le logiche simboliche che sottendono al «mascheramento» della storicità, de Martino giunge a sostenere che l'intera storia culturale umana non è altro che «la storia dei modi con cui l'uomo si è finto di stare nella storia come se non ci stesse»⁴. Sotto il giogo di dispositivi culturali anonimi che lo incatenano a piani metastorici, l'uomo si è sempre trovato a mutare di volta in volta «maschera destorificatrice» mettendosi al riparo dall'«asprezza della storicità». Imboccando una strada non protetta da numi e archetipi, la storia occidentale sembra infine sbarazzarsi delle forme trasfiguranti e compensatorie proposte dalle costruzioni metastoriche e restituire integralmente alla responsabilità umana la determinazione degli eventi. La modernità pare giungere al suo compimento e schiudere un mondo rischiarato e compreso con «l'uso della semplice ragione». Eppure, questa che sembra una compiuta emancipazione dal mito, da ancora di salvezza destorificanti e da ogni catena metafisica porta con sé un fraintendimento, un equivoco. Così come hanno messo in luce Horkheimer e Adorno, nel lato in ombra dell'illuminismo soggiace una dialettica sotterranea, una sorta di slittamento che travolge i movimenti di questo processo demistificatorio in un paradossale ritorno all'indietro o ad un debordamento. Messa a nudo, spogliata dalle sue componenti simboliche e culturali, la storicità umana sembra stranamente ripiombare in universi che ripetono le logiche del mito ma senza alcun compenso metastorico, in un'eterna ripetizione dell'identico senza alcuna mediazione culturale. Scopo principale delle perlustrazioni demartiniane è quello di proporre un «solenne esorcismo», un elaborato sistema simbolico di impianto catartico, un correttivo capace di strutturare orizzonti di senso di là dalla nuda esistenza in modo da fronteggiare l'erosione del culturale.

Realtà nominalistica che occulta lo spazio vuoto del non-senso, riplasmazione simbolica di un'assenza, qualunque forma culturale è essa stessa una

storia" o "potenza del negativo nella storia", nella triplice accezione di "negativo" come perdita e crollo entro la storia; in quella storia che estromette ed esclude larghe zone di umanità o che non ha la potenza di assimilarle; e infine in quella, più impropria, ma altamente feconda di storia che si compromette, che si "arresta" in sospensioni fittizie, la destorificazione» (P.G. Solinas *Idealismo, marxismo, strutturalismo*, in P. Clemente e P.G. Solinas, a cura di, *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 82).

⁴ E. de Martino, *op. cit.*, pp. 351-358.

maschera da cui difficilmente ci si può spogliare a meno che non si voglia spazzare via con essa anche ciò che di umano c'è nell'uomo. Del resto, le derive psicopatologiche più estreme, in cui de Martino crede di poter toccare con mano il cimento dell'apocalisse senza riscatto, possono essere lette come autentiche forme di deculturazione che fanno lampeggiare in maniera abbagliante la tragedia della nudità culturale. Sorprendentemente, la storia smascherata da qualunque travestimento mitico sembra preludere ad un possibile ribaltamento radicale che non fa che accentuare labilità e precarietà ai limiti dello 'zero' culturale. In questa interpretazione della cultura come mascheramento, le riflessioni demartiniane sembrano rimaneggiare e mettere in gioco il concetto schopenhaueriano di *Vorstellung*: il mondo dei significati è una costruzione della ragione, è una rappresentazione. Tuttavia, tolto il velo semantico del culturale, di là dal mondo fenomenico, ciò che emerge non è una realtà noumenica fondativa, ma un inarticolato mucchio di segni che non 'significano': un oscuro *Wille*, il caos delle origini. In contrapposizione a Schopenhauer, il quale considera la rappresentazione una sorta di autoinganno della ragione che ci tiene reclusi nella prigione dell'apparenza, de Martino ha ben presente che la rappresentazione, in quanto azione performativa che costruisce significati, è il solo Atlante che regge il mondo, l'unica condizione di possibilità dell'esistenza umana. Difatti, nel tentativo di smascherare la logica simbolica sottesa alle pratiche culturali per poterla poi risolvere entro un piano integralmente storico e immanente⁵, de Martino si trova costretto a chiudere le sue argomentazioni con un paradossale, quanto amaro, «sillogismo»: «L'uomo vive nella storia mascherandola, una storia smascherata, ridotta a sé stessa, è la morte dell'uomo, l'uomo muore perché ormai è prigioniero della consapevolezza che la maschera – qualunque maschera – non è che tale, e perché d'altra parte il volto dell'esistenza è composto nel rigore della morte»⁶. Caduta la maschera e qualunque travestimento mitico, il percorso storico della modernità occidentale sembra incepparsi: invece di ricreare consapevolmente nuovi modellamenti culturali e simbolici integralmente umani, apre scenari inattesi in cui si assiste alla completa vanificazione del simbolico

⁵ «Ricerca storiografica religiosa – scrive de Martino – significa rendere esplicita la coerenza implicita del comportamento religioso: sottrarre il mito alla sua apparenza irrazionale, impedirsi di “ripeterlo” tal quale è, restandone prigionieri: ma questo può farsi solo ricomponendo la coscienza attuale di un certo simbolo mitico con ciò che sta al di qua di esso (le motivazioni inconsce) come con ciò che sta al di là (le inconsce intenzionalità e finalità). In virtù di tale ricomposizione il mito riguadagna la sua coerenza, la sua funzione, e la sua rigorosa necessità storicamente determinata: la *ragione* lo comprende, anche se, proprio per questo suo comprenderlo, non potrà più adottarlo in prima persona, non potrà più *credervi*» (E. de Martino, *op. cit.*, p. 271).

⁶ *Ibidem*, p. 354.

in quanto tale. La storia sembra chiudersi in sé stessa e nel suo vorticare accelerato sotto la logica naturalizzata del «progresso» tende a incontrarsi con la catastrofe. Il processo storico si trova ricacciato paradossalmente entro la prigionia da cui sfugge: scandisce la stessa temporalità che è propria del «ciclo astronomico e stagionale», una temporalità che si flette e ritorna su sé stesso frantumando gli orizzonti dell'oltre in una devastante reiterazione dell'identico. Così come scrive in un penetrante aforisma Benjamin, non irrompendo come qualcosa che determini mutamenti inimmaginabili, «la catastrofe è che tutto continui come prima. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato. Il pensiero di Strindberg: l'inferno non è nulla che ci attenda – ma la nostra vita qui»⁷. Lo spettro di un'apocalisse senza *escaton*», senza orizzonti di redenzione né mondani né extramondani, si aggira dunque intorno all'Occidente in crisi portando con sé la «minaccia di disumanizzazione dell'umano». E il volto scoperto della nuda storicità lascia presagire inequivocabilmente tale pericolo imminente: le sue sembianze si avvicinano sempre più alla «rigidità del volto di un cadavere».

Da tali immagini catastrofiche della storia prendono le mosse gran parte delle analisi condotte da de Martino nella *Fine del mondo*, rispondendo di rimando ad un inaggrabile impegno etico: costruire modelli teorici capaci di ripensare e rimettere in gioco un «simbolismo» che possa fronteggiare la crisi che attraversa l'Occidente. Tuttavia, l'intento del suo scandaglio non è affatto una mera critica della modernità, ma lo sforzo di riconfigurare e proseguire il progetto moderno inaugurato dall'*Aufklärung* in direzione di un nuovo umanesimo ancora *in fieri* aperto all'incontro con l'alterità etnografica: «l'umanesimo etnografico è in un certo senso la via difficile dell'umanesimo moderno, quello che assume come punto di partenza l'umanamente lontano e che, mediante l'incontro sul terreno, si espone all'oltraggio alle memorie culturali più care»⁸. Inoltre, qualora non lo si voglia sbrigativamente incunare entro lo spazio angusto di un umanesimo generico toccato dall'alterità, l'«umanesimo etnografico» è anche e soprattutto un'articolata critica culturale delle nostre categorie conoscitive e nel contempo un esorcismo teso a contrastare l'«istinto di morte» circolante tra gli anfratti delle società occidentali. L'incontro etnografico offre dunque l'occasione per «il più radicale esame di

⁷ W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1998, p. 123.

⁸ E. de Martino, *op. cit.*, p. 393. Non essendo oggetto specifico del nostro lavoro, sul tema dell'umanesimo etnografico si veda: idem, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore, simbolo, valore*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 89-118; G. Saunders, *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino*, «Ossimori», 71, 1996, pp. 59-74; P. Cherchi, *Il telos mancato e le promesse dell'umanesimo etnografico*, «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio», X, 3, 1995, pp. 15-40.

coscienza che sia possibile all'uomo occidentale»⁹. Non proponendo alcuna evasione verso mondi esotici, né di sbarazzarsi con un colpo di spugna dell'ingombrante etnocentrismo occidentale, le concettualizzazioni demartiniane partono invece dalla presa di coscienza che le distanze tra «noi» e gli «altri» si va sempre più assottigliando. Poiché, «oggi stanno davanti a noi sincretismi interculturali, rapporti tra livelli diversi di cultura, dinamiche messe in movimento da questi rapporti»¹⁰. Il tal senso, se per un verso l'etnologia rischia di smarrire il suo oggetto di ricerca, non trovando più pur andando lontano mondi arcaici e primitivi, per un altro verso, rivolgendo lo sguardo ai fenomeni culturali che gli sono 'vicini', si imbatte con quanto di 'arcaico' e 'primitivo' si nasconde dietro certi costrutti ideologici di buona parte della cultura occidentale. Ed è possibile intendere l'emersione di tali elementi non tanto come il venire alla luce di tracce o sopravvivenze di una «fase superata di un'immaginaria storia umana unilinearmente percorrente il cammino trionfale, ma come dimensione antropologica permanente che l'Occidente avrebbe malamente repressa»¹¹. Questo venefico ritorno del rimosso inchioda il corso storico ad un simbolismo irrisolvente e lo fa ripiombare in una sorta di coazione a ripetere; sta alla base del «disagio della civiltà» e porta con sé una pletora di sintomi contro cui l'umanesimo etnografico vuole essere balsamo e terapia. Si capisce allora perché, di là dalla tesi dell'ineluttabile secolarizzazione delle società occidentali quale compimento della modernità, risulti di primaria importanza decostruire le irriflesse risorgenze del 'sacro' e rimeditare il senso di spazi simbolici altri capaci di veicolare significati e valori collettivi. Non è un caso che de Martino avverta: «L'esigenza che oggi più s'avverte è la determinazione di come il simboleggiare possa rendersi compatibile con

⁹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 391.

¹⁰ *Ibidem*, p. 392.

¹¹ *Ibidem*, p. 391. Nello specifico, de Martino si riferisce qui a quanto è stato prodotto nell'ambito della fenomenologia della religione dalla pubblicazione de *Il sacro* (1917) di Rudolf Otto in poi. Inoltre, fa esplicito riferimento alle nuove tendenze della psicologia del profondo junghiana, nel suo continuo fare ricorso al mito e parlare di archetipi, ad alcune suggestioni teoriche provenienti da Caillos e in particolare alla filosofia della storia cui approdano gli studi di Eliade. Con queste prospettive di ricerca, tutte venate di «irrazionalismo», non ha mai smesso di confrontarsi polemicamente in tutto l'arco del suo iter intellettuale, sforzandosi di riportarle con i piedi per terra nell'alveo del suo metodo storico-culturale. A questo riguardo si veda: E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore, Simbolo, Valore*, cit., pp. 35-79; idem, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV, 1953-54, pp. 1-25; idem, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, I, 1957, pp. 89-107, ora in *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce, Argo, 1995, pp. 75-96.

la coscienza umanistica e col senso della storia»¹². In questo proposito, per così dire, aporetico di conciliare il tempo storico con le istanze del simbolico, Gennaro Sasso, in un passaggio centrale del suo poderoso studio, rintraccia una delle irrisolvibili contraddizioni dell’impianto teorico demartiniano: «Se senso della storia significa per de Martino la linearità progressiva del suo procedere, se, insomma, in una parola, significa “progresso”, e simbolismo invece la culminazione della storia e del tempo in un evento essenziale al quale ogni storia e ogni tempo avrebbero sempre di nuovo dovuto riferirsi e ritornare in vista del loro proprio proseguimento nella direzione del futuro, allora è evidente che fra queste due “idee”, non di conciliabilità si sarebbe dovuto parlare, ma del suo contrario. [...] Considerare conciliabili, queste due idee significava dunque considerare compatibili la linea e il circolo, la regressività del mito e la progressività del progresso. Il che, palesemente, era ed è impossibile»¹³. Proprio quest’«impossibile», che il rasoio della logica rigorosa quanto astratta di Sasso pretende di mettere fuorigioco, può svelarsi paradossalmente il nucleo dove germinano le più feconde esplorazioni dell’antropologia demartiniana. Il tentativo di fare reagire «linea» e «circolo», movimento e arresto, «simbolismo» e «senso», storia e catastrofe, segna a tal punto l’impianto ermeneutico adoperato da de Martino per lo scandaglio delle «apocalissi culturali» fino a risultare dirompente.

Il tempo della fine

La nozione di apocalisse, insinuatasi nell’immaginario occidentale mediante confluente linguistiche e concettuali di matrice greca nelle visioni profetiche protocristiane, rimanda al concetto di *tempo*, alla «rivelazione» di un *tempo della fine* che prelude ed annunzia un nuovo inizio. Partendo dall’assunto generale secondo cui i greci non raffiguravano il tempo sotto l’aspetto del-

¹² E. de Martino, *La fine del mondo*, cit. È su quest’esigenza di fondo che si snodano le premesse teoriche per l’analisi delle apocalissi culturali aperte ad un «simbolismo laico» capace di generare rivolgimenti che segnano la fine di un mondo e l’inizio germinale di un altro. Un esempio paradigmatico a tal riguardo è la chiusa del saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* dove de Martino, sperando in un’imminente rivoluzione socialista, ritrova nel «simbolo dello sciopero generale», ripreso dalle *Considerazioni sulla violenza* di Sorel, «la direzione in cui può trovare un senso accettabile la fame di simboli del mondo moderno, nel quadro di un umanesimo integrale il cui oblio sarebbe semplicemente la catastrofe della civiltà occidentale: è la direzione del socialismo» (pp. 78-79).

¹³ G. Sasso, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 329.

la linearità quanto piuttosto in quello del circolo, il concetto di apocalisse sembra inscrivere entro le configurazioni di una temporalità messianica ed escatologica di tradizione giudaico-cristiana. Riguardo alle interpretazioni che hanno visto nella due diverse concezioni della temporalità uno spartiacque tra le cosmologie del pensiero greco e quelle giudaico-cristiane, è noto che esse trovano per la maggior parte l'ascendente privilegiato in Nietzsche, nella sua rilettura del pensiero tragico e nella ripresa della dottrina dell'eterno ritorno¹⁴. Inoltre, bisogna considerare che l'uso di metafore geometriche, quali quelle di «linea» e «circolo», in riferimento al tema del tempo, oltre che rimandare ai noti pronunciamenti di Agostino contro i *falsi circula* pagani, risale anche ad alcune espressioni di derivazione aristotelica che definiscono il tempo come «una specie di cerchio»¹⁵.

Entro l'immagine ricurva del divenire propria del tempo ciclico, il corso del mondo non procede teleologicamente e, quand'anche sia attraversato da periodiche distruzioni e rigenerazioni che ne segnino la «fine», torna in un movimento a spirale a ripetersi sempre identico. Tale figurazione cosmologica si coglie senza equivoci in un frammento di Eraclito: «Il mondo di fronte a noi – il medesimo per tutti i mondi – non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa, secondo misure e si spegne secondo misure»¹⁶. Il tempo è così racchiuso nella circolarità reversibile di un anello in cui inizio e fine coincidono. «Nel tempo ciclico – spiega de Martino – manca, nel ciclo, un evento decisivo: ogni evento non decide nulla, ma ripete il già deciso dei primordi. Nel tempo escatologico in un determinato punto del corso temporale irrompe qualcuno che dice qualcosa di definitivo, il giorno di Jahve, il giudizio universale, la salvazione finale; [...] è stato operato un taglio, un *tempus* nel senso più proprio, un taglio che rovescia tutto l'ordine esistente. Il tempo conclusivo comporta un rovesciamento dell'ordine mondano»¹⁷. Questa chiarificazione ci permette di comprendere fino in fondo la diversità strutturale tra tempo mitico ed escatologico. Laddove il mito racconta di eventi originari accaduti all'«inizio» e che

¹⁴ A tal proposito si veda (lavoro a cui de Martino fa solamente qualche sporadico riferimento) K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 210.

¹⁵ Per una minuziosa ricostruzione storiografica di tali questioni si veda: S. Mazzarino, *L'intuizione del tempo nella storiografia classica*, in *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza, 1966, pp. 412-461; per un'ampia rielaborazione della problematica del tempo in chiave filosofico-politica cfr.: G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. XXVI-LIII.

¹⁶ G. Colli, *La sapienza greca. Eraclito*, III, Milano, Adelphi, 1996, p. 45 (30 Diels).

¹⁷ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 241-242.

si ripetono sempre uguali, l'escatologia sembra introdurre una frattura, un sovvertimento del racconto mitico: una radicale trasformazione del mondo così come è stato fondato all'inizio.

Scomponendo e rielaborando le tesi portanti di *Cristo e il tempo* di Oscar Cullmann¹⁸ e di *Storia ed escatologia* di Rudolf Bultmann, de Martino ci fa osservare che solo in Occidente ha potuto dischiudersi la possibilità di una trasfigurazione del divenire storico, in modo tale da dissolvere l'immagine di un tempo umano mimesi dell'immagine naturalistica della ciclicità cosmica. Ed è proprio in tale orizzonte culturale che la dimensione metastorica si è incrociata con la storia, come elemento in grado di favorire il 'senso' irreversibile del tempo, piuttosto che favorirne il ripiegamento su sé stesso. Secondo le esplorazioni demartiniane si è così potuto congegnare un concetto di temporalità sganciato dalle garanzie destoricanti della ripetizione circolare, del tempo ciclico che ritorna sempre identico. Pertanto, il presupposto che vi sia un punto terminale della storia che sovverta definitivamente l'«ordine mondano» rompe il cerchio dell'eterno ritorno e distende la temporalità entro «la unilinearità dello sviluppo da un *arché* ad un *escaton*»¹⁹.

Legata inestricabilmente nella sua semantica alla nozione di *éschaton*, l'apocalisse pare mostrarsi non tanto come prefigurazione metaforica della

¹⁸ Si legga quanto scrive Cullmann: «È necessario che noi partiamo da questa constatazione fondamentale, e cioè che per il cristianesimo primitivo, come pure per il giudaismo biblico e per la religione iranica, l'espressione simbolica del tempo è la *linea*, mentre per l'ellenismo è il *circolo*» (*Cristo il tempo*, Bologna, Il Mulino, 1966, p. 74). Secondo l'interpretazione demartiniana le tesi di Cullmann hanno il limite di presentare la visione protocristiana del tempo alla stregua di una totalità ipostatica immobile, come un'essenza astorica. Per quanto riconosca il valore ermeneutico della distinzione tra concezioni del tempo cristiana e greca o iranica (oltre che veterotestamentaria), de Martino critica aspramente Cullmann poiché adotta un procedimento per contrapposizioni tipologiche, per «essenze», privo di alcun riferimento alla genesi storico-culturale. Nelle sue elaborazioni manca del tutto un accenno alle trasformazioni e alle diverse sfumature e tonalità che assume tutto ciò che riguarda l'apocalittica e l'escatologia all'interno della stessa storia del cristianesimo delle origini. Una tale prospettiva sembra dunque escludere la possibilità di una storiografia del cristianesimo. In tal modo per de Martino viene occultata l'origine storica della coscienza cristiana del tempo (quando invece dovrebbe essere intesa come un costrutto culturale) impedendo di vedere come essa si sia formata e quale funzione abbia assolto. Scrive de Martino: «Il cristianesimo primitivo viene offerto qui come un blocco monolitico, caduto dal cielo, e quindi senza storia in se stesso, e che la ellenizzazione doveva scalfire o addirittura spezzare. [...] I limiti del lavoro di Cullmann sono in fondo quelli del protestantesimo, cioè di una ricerca orientata verso una essenza del Cristianesimo che è stata tradita e che occorre riguadagnare» (*La fine del mondo*, cit., pp. 305-322).

¹⁹ *Ibidem*, p. 351.

«fine del mondo», ma rimanda piuttosto ad una specifica modalità di esperire il tempo sotto il segno della fine. Che la «fine» si dia come evento/frattura imminente o sia riposta in un futuro indeterminato, le dimensioni dell'attesa – attesa del *non ancora*, della venuta nel Messia che porti a compimento il tempo, nell'ebraismo; attesa della seconda parusia (*para-ousia*, dall'etimo greco: «essere accanto», «farsi presente»), tensione paradossale tra il *già* dell'incarnazione e il *non ancora* di una nuova rivelazione, nel cristianesimo – scandiscono l'articolarsi di un processo che guadagna paradossalmente un *télos* in direzione dell'avvenire, marchio di una temporalità *irreversibile* che trasfigura il divenire storico in «storia della salvezza». Tuttavia, mediante un confronto serrato con il pensiero di Bultmann, de Martino apre la possibilità di decostruire quest'immagine del corso storico che va da un inizio assoluto ad un fine ultimo e conclusivo, ad un punto terminale ove si giunge ad un *éschaton* traboccante di significato. Difatti, secondo la prospettiva bultmanniana il rapporto tra divenire storico e momento escatologico è da rimeditare di là dalle costruzioni 'mitiche' di un piano lineare della storia della salvezza²⁰. È da osservare che il confronto di de Martino con la teologia della «demitizzazione» non è affatto occasionale, anzi sembra essere una tappa obbligata poiché affronta (sia pur da prospettive e con metodi diversi) in maniera sistematica i temi fondamentali de *La fine del mondo*. L'esigenza di sganciare l'evento escatologico dal mito e restituirlo all'attualità dell'esperienza cristiana vissuta nell'*hic et nunc*, sembra essere per de Martino il punto di maggior interesse della riflessione bultmanniana poiché, oltre a favorire la conciliazione di un simbolismo non in disaccordo con la storicità umana, rimarca l'importanza del tema della decisione etica (assai consonante con quella dell'«*ethos* del trascendimento»). Entro tale cornice teorica, l'apocalisse in quanto rivelazione del compimento del tempo non rimanda allora né ad un *éschaton* futuro né al passato ma ad un tempo presente in cui è possibile riprendere e ripetere «l'evento storico del Cristo» mediante la «decisione»: ogni istante custodisce in sé una possibilità escatologica. In altri termini, secondo questa prospettiva l'evento escatologico non è collocato al termine della storia, ma al centro, a partire dal quale comincia la 'fine' e il fine della storia umana. Del resto, come ci fa osservare de Martino «l'anno liturgico che si ripete ogni anno ripete a sua volta il tempo dell'evento centrale [...]. Racchiude quindi, come limite ideale, la completa destorificazione del tempo». Seguendo le ricostruzioni demartiniane si può parlare in tal senso di «paradossia cristiana del tempo», poiché «la ripetizione del Cristo accenna ad una destorificazione radicale» e nel contempo dà senso alla storia e all'avvenire: «fa apparire e crescere la coscienza della

²⁰ *Ibidem*, pp. 327-335. Si veda inoltre: R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Milano, Bompiani, 1962; E. de Martino, *A proposito del volume di Rudolf Bultmann «Storia ed escatologia»*, «De Homine», 9-10, giugno, 1964, pp. 218-22.

storia per entro la stessa coscienza ripetitiva mitico-rituale»²¹.

Tali dinamiche che muovono il «dramma dell'apocalisse cristiana», sembrano mettere in frizione irreversibilità e ripetizione, lasciando prefigurare un'immagine ciclica del tempo per niente in disaccordo con il senso del divenire storico. Ci invitano a pensare quanto il tentativo di stabilire un *partage* cristallizzato tra tempo ciclico e lineare possa essere oltremodo fuorviante e pieno di insidie. In effetti, guardando da una visuale strettamente antropologica tale *partage* potrebbe trarci in inganno e farci cadere nel tranello che, da un canto, vede le società 'primitive', arcaiche e tradizionali immerse in un tempo reversibile che diviene eternamente identico e quindi oppositivo al corso storico; dall'altro, le società moderne occidentali scopritrici grazie al cristianesimo dell'irreversibilità del tempo e libere dal ciclo mitico. Si finirebbe per considerare valide tesi insostenibili come quella di Eliade che ritrovano un'insanabile contrapposizione tra l'«uomo storico», che si riconosce e si vuole creatore di storia, e l'uomo delle civiltà tradizionali, giungendo a sostenere che «l'uomo arcaico non conosce atto che non sia posto e vissuto anteriormente da un altro, *da un altro che non era uomo*. Ciò che egli fa, è *già stato fatto*; la sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri»²².

Favoleggiare su epoche o società lontane in cui l'uomo è totalmente immerso in una sorta di «paradiso degli archetipi e della ripetizione», ove la sua esperienza si riduce ad un enorme *déjà vu* senza fine, non è altro che un'interpretazione caricaturale del concetto di storia e del senso del tempo. D'altronde, per de Martino è pressoché impensabile «che vi sia stata al mondo un'epoca "tutta mitica", tutta immersa nella esperienza immediata dell'assoluto, senza abbozzi di coscienza tecnica o artistica o morale, un'epoca di sonnambuli e di deliranti, che fra l'altro, non avrebbe potuto dar vita a nessuna civiltà»²³. Non esistono affatto società 'senza storia' che nascono e si mantengono integralmente chiuse nel cerchio della reiterazione rituale di miti primordiali; ed è altrettanto discutibile l'idea che le società moderne esperiscano solamente il senso del divenire e la sua irreversibilità. D'altronde, qualora si ammettesse un'irreversibilità assoluta del tempo, quest'ultimo sarebbe pressoché inintelligibile poiché per poter essere misurato, quantificato e suddiviso in

²¹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 294-95. A questo riguardo de Martino sembra riprendere e riconfigurare la categoria di «mobilità del centro» di Eliade – adoperata per spiegare il rapporto tra la tensione in avanti dell'escatologia e il ritorno all'indietro del riferimento alle origini – mediante la quale si può sostenere che «a partire da un certo momento, l'origine non si trova unicamente in un passato mitico ma anche in un avvenire immaginario» (M. Eliade, *Mito e realtà*, Roma, Borla, 1993, p. 45).

²² M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla, 2007, p. 14.

²³ E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore, simbolo, valore*, cit., p. 47.

maniera uniforme non lo si può immaginare semplicemente come una linea che corra in avanti, ma deve avere un margine di ripetizione. Insomma non si può suddividere se non il tempo che in qualche modo ritorna, che contenga qualcosa di ricorrente, di ciclico²⁴.

Difatti, la realtà appare decisamente più complessa e articolata: sia le società tradizionali sia quelle moderne adottano ambedue le concezioni del tempo. Come ha fatto osservare Francesco Remotti, la tensione tra tempo ciclico e tempo lineare contrassegna un po' tutte le concezioni del tempo, o per meglio dire i vari tentativi di «addomesticare il tempo». Elementi di linearità e di circolarità non stanno affatto in disaccordo, anzi si compenetrano a vicenda, si mescolano e si articolano assieme. Non esistono concezioni cicliche da un lato e concezioni lineari del tempo dall'altro, ma un complicato esercizio di tessitura della temporalità presente in tutte le culture²⁵. Ambedue le dimensioni temporali non sono per niente 'naturali', giacché qualunque esperienza del tempo è comunque una costruzione culturale. In accordo con Leroi-Gourhan si potrebbe sostenere dunque che «il fatto umano per eccellenza forse non è tanto la creazione dell'utensile quanto l'addomesticamento del tempo e dello spazio, vale a dire la creazione di un tempo e di uno spazio umani»²⁶.

Tempo e storia

Nella seconda metà del XVIII secolo, una volta coniato il concetto di «progresso», le categorie apocalittiche sembrano assumere una veste secolarizzata mediante la quale il tempo escatologico viene ripiegato da un'asse verticale su un piano orizzontale. Nel suo faticoso scandaglio dell'equivoco concetto di «secolarizzazione», Hans Blumenberg ha messo in luce che, una volta concepita l'idea di progresso come trasformazione della concezione della storia della salvezza, «ci si troverà ricacciati in questa alternativa: o si presenterà il carattere infinito di questo progresso come il prodotto della secolarizzazione dell'onnipotenza che prima governava la storia, oppure lo stadio finale [...] si mostrerà come un'escatologia senza Dio»²⁷. Inestricabile antinomia, questa,

²⁴ G.R. Cardona, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 73-74.

²⁵ F. Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Boringhieri, 1993, p. 55.

²⁶ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola II: la memoria e i riti*, Torino, Einaudi, 1986, p. 364.

²⁷ H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, Milano, Mursia, 1976, p. 36. Sul tema della secolarizzazione sono da vedere anche alcune riflessioni di grande interesse

da cui difficilmente ci si può sottrarre nella misura in cui la storia, sia pur disarcionata da orizzonti metastorici e da ancore trascendenti, continua ad apparire come storia di redenzione, in quanto *progresso* verso forme sempre più compiute di umanità, rischiarate dalla ragione e messe in opera dalla tecnica. E a far funzionare lo svolgimento accelerato e inarrestabile di tale processo infinito e mai compiuto è l'atteggiamento verso il futuro che, neutralizzando e svalutando il presente, si nutre di «speranza» – del «concetto storico di speranza» (Koselleck) contropartita secolarizzata dell'attesa messianica – e guarda ad una radicale trasformazione del corso storico in un tempo a venire. In tal senso, impigliata in categorie apocalittiche, l'idea di progresso si mostra in tutta evidenza alla stregua di un chiliasmo secolarizzato. S'intende allora che in tali figurazioni del fluire temporale, il presente si dà in quanto deve essere superato, distrutto, soppresso nel turbine di un progresso *ad infinitum*: il presente è tale nella sua messa a morte, nell'essere sgretolato e neutralizzato da un'implacabile tempesta che lo riduce a cenere. Non è un caso che le logiche del progresso, incarnatesi poi nei dispositivi dei vari storicismi dell'Ottocento, proprio nel momento in cui assegnano l'aura di immortalità e permanenza alla storia, riconducono gli eventi che si danno nel presente al 'passato', ad un cumulo di macerie. Entro tale scenario, lo sguardo rivolto al futuro, come dimensione simbolica del compimento del tempo, mette capo ad una sorta di «distruzione sacrificale» del presente in nome dell'avvenire. E tale proiezione in avanti non può non restringersi sempre più fino ad attorcigliarsi su sé stessa entro le morse di una temporalità entropica²⁸.

Scrivendo de Martino: «Nel progresso vi è un margine di indeterminazione e una tentazione di morte»²⁹. Si tratta di una riflessione 'spezzata', posta ad epilogo di un'analisi della nozione di «senso della storia» così come si configura entro un piano di Storia universale che procede dal «prima»

condotte da Hannah Arendt in *Vita activa*, mediante le quali giunge a designare con un'impronta l'età moderna: «incomparabile assenza di mondo». Perdendo la speranza nell'aldilà, secondo Arendt, l'uomo non si è rivolto in un aldilà con l'intensità di senso storico reso disponibile, andando verso «la riconquista del mondo». Piuttosto, sembra che l'uomo si sia «allontanato dalla terra e dalla realtà molto più di quanto qualsiasi speranza cristiana nell'aldilà l'avesse sottratto ad esse». In tal senso, qualunque cosa si possa intendere per secolarizzazione, essa può difficilmente essere considerata storicamente come un processo di mondanizzazione nel senso proprio del termine. «L'età moderna – scrive Arendt – non ha barattato il mondo dell'aldilà con quello dell'aldiquà, e a ben vedere non ha guadagnato nemmeno una vita terrena, attuale, cedendo quella futura dell'aldilà: nel migliore dei casi vi è stata ricacciata» (*Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 183-190).

²⁸ Cfr. P.L. Berger, *Piramidi del sacrificio*, Torino, Einaudi, 1981.

²⁹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 673.

delle origini al compimento escatologico. Ed è emblematico che dopo aver intravisto in questo frammento il volto entropico che si nasconde dietro la logica del progresso si soffermi a meditare e interrogare questa formula di Merleau-Ponty: «La temporalità si temporalizza come avvenire-che-va-verso-il-passato-venendo al presente». Mettendo in moto il suo acume ermeneutico, de Martino prova a chiarificare questa formula fornendone tale rilettura: l'avvenire che si flette verso il passato venendo al presente, assume significato esclusivamente se la ripresa del passato si ribalta dialetticamente in una tensione in avanti verso orizzonti significanti e valorizzanti, senza i quali la temporalità non può che disarticolarsi: «l'ethos primordiale del trascendimento valorizzante, proprio in quanto principio esistenziale dell'oltre è *temporalità*, presentificazione di ciò che deve venire fra tutti i *possibili* a venire, e quindi ripresa di un certo avvenuto per dischiuderlo a quel "deve"». Nell'oltrepassare le catene della determinazione del *continuum* storico, mediante la decisione etica, singoli e collettività devono poter esperire la temporalità come «senso di presentificazione che deve *far passare*, ciò che, *passando da sé*, corre verso il nulla»³⁰.

Ora, tali impervie analisi demartiniane lasciano emergere in maniera esemplare le feconde aporie cui mette capo il suo storicismo che, portato qui alle estreme conseguenze, si apre a forme di contaminazione, ad ibridazioni concettuali, oltre che di ascendenza heideggeriana, d'ispirazione kantiana quali quella di *Sollen*. Segnare l'esperienza della temporalità introducendo la nozione di «ethos del trascendimento» intesa come decisione, scelta, dover-essere, presentificazione, conduce de Martino a forzare le logiche stesse dello storicismo e a mettere in crisi le idee di processualità e continuità della storia insite in essa, tale da rompere con l'idea di un tempo storico opaco e meccanico, vincolato al determinismo della successione cronologica. Tale mossa ci lascia intendere, dunque, che l'analisi demartiniana abbia fiutato come il protendere in avanti del progresso, procedendo da sé mediante una sorta di coazione a ripetere, tolga di mezzo gli avvenimenti ricacciandoli e mettendoli a morte in un passato pietrificato. In un tale scenario, l'avvenire si assottiglia, restringendosi sempre più quasi fino a far crollare l'orizzonte del futuro come universo simbolico significante, determinando quella disarticolata semantica del tempo entropico descritta da Koselleck nella figura del «futuro passato»³¹. Non a caso, l'«apocalisse senza *escaton*» che, a detta di de Martino, minaccia l'Occidente appare come catastrofe di un «mondo che diventa immobile» entro il quale «la presenza che si perde vive il suo non poter oltrepassare il limite

³⁰ *Ibidem*, p. 674.

³¹ Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986.

nel valore, vive il suo “morire”³². S’intende allora perché gli orizzonti dell’oltre sono da cercare e riprendere nel passato, in quel passato incenerito che nasconde paradossalmente la possibilità del futuro, reintegrandolo nell’attualità per dischiuderlo al suo «dover-essere». «Far passare» ciò che è passato può vuol dire allora porlo al riparo dal nichilismo implicito agli incontenibili e brucianti movimenti del progresso; si capisce anche perché il passato che «passa da sé», nel fluire accelerato della storia che immobilizza, annichilisce e interna la presenza, «corre verso il nulla». Lo sforzo teso alla presentificazione dell’evento che si dà nella sua attualità esprime il drammatico tentativo di sottrarlo alle grinfie di *krónos* e consegnarlo ad una dimensione temporale altra, quella del tempo *debito* (*kairós*) della decisione etica che redime e dona valore a ciò che accade. Questo ritorno all’indietro, questa ripresa e riscatto di un «certo avvenuto» si situa pur tuttavia ancora nel futuro e legittima il «tempo etico»³³ della presenza, che agisce e opera rimodellando simbolicamente e culturalmente il mondo. Non essendo il tempo unilineare del progresso, né il tempo ‘frantumato’ del relativismo, questo tempo etico di cui ci parla de Martino sembra rimandare ad un tempo propizio che si snoda a partire da una frattura capace di incrinare, sovvertire, rivoluzionare il corso della storia imprimendole una nuova prospettiva. Un tempo *in fieri* capace di restituire al presente il passato estromesso e rimosso dal flusso degli eventi, e dischiudere un nuovo *inizio*. Dunque un tempo che, sottraendosi a ogni forma di oggettivazione, non è mai garantito una volta per tutte ma sempre da ricostruire nell’*hic et nunc* contro la malia dell’eterno ritorno o contro il miraggio di una Storia universale con un *telos* prestabilito. Questa riconfigurazione del tempo storico, che libera l’uomo dagli opposti ma complementari servaggi dell’eterno ritorno e della concatenazione unilineare, per de Martino è possibile facendo ricorso ad una dimensione simbolica ove passato e futuro si condensano e si congiungono nel presente: «Il simbolo è un ponte lanciato tra origine e termine, è ripresa rammemorante e anticipazione prefigurante, che toglie al qui e all’ora il suo rischio dispersivo e annientante, sollevando ai compiti della valorizzazione comunitaria della vita. Attraverso il simbolo il qui e l’ora è sottratto all’inerte passare con ciò che passa, e alla perdita di ogni orizzonte di operabilità che dischiude il significante futuro: attraverso il simbolo il mero istante presente si costituisce come presenza presentificante, diventando momento propizio per qualche cosa, richiamo vibrante alla prassi culturale: “è tempo di...”³⁴.

³² E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 631.

³³ «Tempo ciclico, tempo lineare; ma ai due occorre aggiungere il tempo etico, il tempo della presenza» (*Ibidem*, p. 240).

³⁴ *Ibidem*, p. 301.

A questo riguardo, le analisi demartiniane si incrociano e mostrano sorprendenti analogie, sia pur nelle irriducibili diversità di prospettive e linguaggi, con quelle condotte da Benjamin nelle *Tesi sulla filosofia della storia*. Certo, se da un canto, de Martino muove le sue indagini senza fuoriuscire dalle orbite di uno «storicismo ibridato»³⁵; dall'altro canto è noto che, ripensando radicalmente il tema del tempo storico così come si è delineato nei vari storicismi ottocenteschi, le interrogazioni di Benjamin assumono una curvatura decisamente antistoricista e giungono agli esiti radicali di una «critica dell'idea di progresso in quanto tale». E tale proposito è da portare avanti proprio perché, nel postulare un'immagine «eterna» della storia, l'idea di progresso fa sprofondare il mondo nello stato di «rigidità cadaverica» di un «tempo omogeneo e vuoto». Il gesto da compiere, allora, è quello di rompere con il corso omogeneo di un tempo storico incatenato al determinismo delle sue successioni: «far saltare il *continuum* della storia», recuperando tra le fratture di questa battuta d'arresto un «passato oppresso» da rimettere in gioco nel 'tempo pieno' dell'«attualità» (*Jetztzeit*)³⁶. In tale direzione, così come nelle pagine demartiniane prese in esame la malattia della storia può essere arginata agitando e ricostruendo le categorie apocalittiche che ad essa sottendono, in eguale modo in Benjamin, secondo l'avvertimento di Fabrizio Desideri: «Il pensiero della crisi – nel tentativo estremo di salvare la tradizione (la sua verità) – si fa pensiero della catastrofe. Quella di Benjamin è un'appercezione catastrofica della storia mossa da una chiara *intentio* etico-politica; frantumazione della sua apparente continuità in costellazioni cariche di senso che trovano il loro impulso generatore in un principio di responsabilità esteso in direzione del passato»³⁷. Rielaborando categorie marxiane con un linguaggio densamente allegorico corroborato da nuclei semantici provenienti dal messianismo ebraico, Benjamin mette capo ad una filosofia della storia che ha come obiettivo specifico quello di decostruire lo storicismo tradizionale, por-

³⁵ R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, manifestolibri, 1999, p. 18.

³⁶ W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., pp. 75-86. Uno studioso che ha tentato un possibile confronto tra de Martino e Benjamin, sia pur genericamente, è stato De Matteis. Si legga quanto scrive: «Entrambi respirano una comune tradizione europea che, in un momento in cui tutti i valori sono in crisi, si interrogano mettendo in discussione la civiltà occidentale: anche se in forme diverse, nello spaesamento, l'esistenziale partecipazione alla condizione degli "ultimi" nella e della storia» (S. De Matteis, *La tradizione dell'Occidente e il paradosso del primitivo: dall'etnologia storicista ai poteri magici*, «Introduzione» a: E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Lecce, Argo, 1997, p. 18).

³⁷ F. Desideri, *Apocalissi profana: figure della verità in Walter Benjamin*, «Postfazione» a: W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., p. 333.

tando allo scoperto gli elementi mitici che in esso si annidano. Le sue formule escatologiche tese a salvare la «tradizione» e redimere il «passato oppresso» trovano il loro punto d'appoggio nello strano connubio tra simbolismo religioso e materialismo storico, tra apocatastasi e dialettica: non prospettano evasioni dalla storia e rifugi in un tempo delle origini, ma una diversa ricostruzione dell'alterità passata che può essere redenta solo se inescindibilmente legata all'«ora», ad un momento specifico in cui il passato si connette al presente mediante un'«immagine» che schiuda costellazioni di senso rivolte al futuro: «Il passato ha depositato in sé immagini che possono paragonarsi a quelle che si fissano su una lastra sensibile. Solo il futuro può svilupparle»³⁸. È proprio su quest'ultimi aspetti che le vicinanze con l'antropologia della storia demartiniana si fanno appariscenti. Insomma, sia per Benjamin che per de Martino, pare che il 'tempo perduto' non sia affatto il passato, ma il futuro. Per ambedue, la relazione che si deve stabilire con il passato non è tanto di natura temporale ma simbolica: rappresentato, ri-presentato, presentificato nella pienezza dell'esperienza vissuta, il passato carico di futuro spezza la catena della continuità storica rendendo ogni presente un punto sospeso tra origine e termine, tra simbolo e senso, tra apocalisse e storia. Non avendo a che fare con l'abolizione della storia né con la fine del mondo, l'apocalisse culturale di cui ci parla de Martino (così come l'«apocalissi profana» di Benjamin) sembra essere allora un dispositivo che ci permette di esperire il tempo storico sotto il segno della rivoluzione: il futuro riguadagnato disoccultando il passato è propriamente 'rivoluzionario' poiché interrompe la cronologia ed inaugura nuovi svolgimenti della storia scanditi da un tempo cairologico.

³⁸ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 200.

Una *Fedra* di Jon Fosse

ANNA MARIA SEGALA

Jon Fosse is the most internationally famous Norwegian playwright. His drama production consists of infinite variations on the theme of family relationships acted on stage by anonymous characters in an indefinite place and in a suspended time between past and present. His *Fedra* is a version of Racine's *Phèdre*, but the elegant Alexandrine verse has been replaced by free verse in New Norwegian in a minimalistic style. The register is that of everyday language, but rhyme, alliteration, assonance and, most of all, spellbinding repetitions produce a musical effect and a simple, almost archaic poetic quality. Through repeated pauses and silences, the author tries to convey the unsaid or the unspeakable about human experience. Silence is to Fosse a form, a shining center that creeps into his plays.

The plot is of course too well known to be recalled. However, a close reading of the play shows that Fosse succeeds in making of Phedra's tragedy a contemporary tragedy, in which language creates very ambiguous boundaries between love and hate, life and death, order and chaos. The memory of the mythical labyrinth evokes the shadow of monstrosity and the double roles of father/son, mother/lover are allusions to a possible, but not clearly defined, natural dimension. Still, once the divine design of moral and physical ruin has been accomplished, Phedra dismisses the veil of her verbal masks, takes the responsibility of Hyppolitus' death and lets her body, by now the only possible form of consciousness, speak of her own end.

Alla memoria di Ludovica Koch¹

Gli antichi materiali tramandati raccontati e plasmati in ogni tempo, e che

¹ Mi piace che il titolo di questo articolo riecheggi quello del bellissimo saggio di Ludovica Koch, *Un Amleto di Lindegren – Un'Ofelia di Gullberg*, «AION, Sezione Germanica», XIII, Napoli, 1974, pp. 53-157.

nella cultura greca hanno preso il nome di mito, sono qualcosa di vivo, che fluisce, entra in relazioni sempre nuove e si presta ad innumerevoli varianti. Tutto comincia, come afferma Kerényi, con l'autocoscienza di un io arcaico che si riferisce al passato attualizzandolo nel presente per farlo tornare in vita. In quella forma di pensiero e di espressione, che confina con il fare poesia, non si osservano disarmonie tra ciò che si dice e ciò che si fa perché ci si immerge in quel che si richiama alla memoria per affrontare la realtà². In questo senso il mito è moderno, e anche gli uomini del nostro tempo sono mitici. La nostra vita può essere interpretata alla luce del mito; vivendo, noi stessi creiamo i nostri miti, e a dirlo è Peer Hultberg nella prefazione a due suoi drammi dal titolo non casuale, *Fedra & Artificio*³. Il mito insomma è uno stato di coscienza e recuperarlo in tempi postmoderni, in una società postindustriale come quella occidentale, corrisponde al tentativo di fermare un processo di standardizzazione culturale, di decostruire il senso per ricombinarne le varie componenti⁴.

Il norvegese Jon Fosse ha in questi ultimi anni percorso le strade del mito greco rispondendo al richiamo di un pensiero e di un linguaggio, quello del dramma classico, dove l'ideale è reale, il pensare è agire.

Nato nel 1959 a Haugesund, sulla costa occidentale della Norvegia, in un paesaggio dominato dai fiordi e dal silenzio, questo scrittore e drammaturgo ormai etichettato come "il nuovo Ibsen" diventa nel giro di pochi anni, con un certo qual stupore dei suoi connazionali, il rappresentante più facilmente "esportabile" della cultura norvegese, uno degli autori più presenti e più acclamati nei repertori dei maggiori teatri europei. I suoi drammi hanno una struttura molto semplice, ma le situazioni non sono proprio semplici e i personaggi sono spesso degli outsider o dei perdenti. La lingua, musicalmente orchestrata in partiture minimaliste, scandita da numerose ripetizioni alternate a silenzi allusivi, attinge chiaramente a umori ed esperienze legati alla cultura e al paesaggio del Vestland; eppure, spettatori di paesi diversissimi dalla Norvegia e diversi anche tra loro si riconoscono nei suoi testi, nel disagio comunicativo che vi aleggia e nelle situazioni non di rado claustrofobiche o di *impasse* che li caratterizza.

Jon Fosse è però anche raffinato poeta e narratore. In qualsiasi genere si esprima, egli adotta il linguaggio della comunicazione quotidiana, essenziale

² K. Kerényi, *Religione antica*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 18-24.

³ P. Hultberg, *Fædra & Kunstgreb. To skuespil (Fedra e Artificio. Due drammi)*, København, Lindhardt og Ringhof, 2000, pp. 7-8.

⁴ Cfr. P. Th. Andersen, *Norsk litteraturhistorie*, Oslo, Universitetsforlaget, 2001. Una storia letteraria particolarmente esaustiva per la trattazione del secondo Novecento (pp. 440-569), documentata fino ad anni recentissimi.

ma ricca di variazioni che modula le sfumature dei sentimenti e di pause che, in controtuce, lasciano intravedere conflitti, paure ed ansie dei personaggi. Il tempo cadenzato dei dialoghi intrecciati alle suggestioni del non-detto sono gli elementi caratterizzanti del suo stile; vi si fondono esperienze diversissime come l'amore giovanile e quasi ossessivo per il rock e la familiarità con la parola della Bibbia ascoltata nell'ambiente familiare di origine.

Da un esordio nel 1983 con il romanzo *Rosso, Nero (Raudt, Svart)*, primo esempio di postmodernismo in Norvegia, attraverso una variegata attività letteraria che vede il grande successo nel 1989 del romanzo *Il capanno della barca (Naustet)*, Fosse accetta la sfida lanciata dal teatro di Bergen scrivendo un dramma, *Non ci separeremo mai (Og aldri skal vi skiljast)*, che è quasi un gesto "contro" il teatro, o almeno contro il teatro norvegese come lui lo vedeva nel 1994. In fondo, da un certo tipo di flusso di coscienza, dove un narratore in prima persona è l'elaboratore di tutte le informazioni significative del plot, ad un teatro dove vige l'unità di spazio tempo e azione, il passo non è molto lungo. E ancor meno lo è dalla poesia, i cui limiti spaziali sono decisamente drastici. È così che Fosse approda con un preciso progetto innovativo, e tuttavia fedele al suo stile personalissimo, ad una forma drammaturgica tanto povera di effetti scenici e di azione da poter sembrare ben poco teatrale. Di lì a breve, drammi come *Il nome (Namnet)* e soprattutto *Qualcuno verrà (Nokon kjem til å komme)* rivelano al pubblico internazionale, dall'Italia alla Cina, il "fenomeno" Fosse.

Quale il contesto? All'inizio degli anni '90 a Bergen, punto di riferimento culturale antitetico rispetto a Oslo, si vive un clima di rinnovamento del teatro norvegese intorno al tema della "sårbarhetens tyranni" (tirannia della fragilità). Coinvolto quasi suo malgrado, Jon Fosse sperimenta una formula drammaturgica inusitata che viene subito descritta dal regista Kaj Johnsen come "uno stile sincopato e ripetitivo, una miscela di monologo interiore e dialogo frammentario, vicina al verso libero eppure aderente al linguaggio quotidiano – una specie di *super-realismo* in un musicalissimo neonorvegese" con personaggi che si muovono in "situazioni quotidiane intense e fragilissime con un potenziale di grande fatalità"⁵.

La fatalità che si agita sullo sfondo del teatro di Fosse, almeno fino alla fine degli anni '90, riguarda soprattutto i rapporti familiari. La problematicità delle relazioni all'interno della famiglia è del resto un tema molto presente in buona parte della drammaturgia e della prosa scandinava degli anni '90. I conflitti emotivi che sorgono in quella cornice vengono rappresentati come drammi da camera molto stilizzati in un tempo e in uno spazio aperti, una specie di limbo tra la vita e la morte, una terra di nessuno. I personaggi si

⁵ Cit. in K. O. Arntzen, *Prosjektarbejde på teateret og norsk drama* in D. von der Fehr, J. Hareide (red.), *Tendenser i moderne norsk dramatik*, Oslo, Samlaget, 2004, p. 38.

chiamano “Lui”, “Lei”, “La ragazza”, “La madre”, “Il padre”, “La donna anziana” o, in casi eccezionali, godono del privilegio di avere un nome di persona. Questi “everyman” di fine millennio danno corpo a sentimenti elementari e universali con un linguaggio poetico e meditativo⁶.

In questo tipo di drammaturgia le cause della sofferenza inerente alla condizione umana sono sfuggenti. Era quindi inevitabile che Fosse venisse attratto da una dimensione metafisica e in particolare da quelle che George Steiner chiama le tragedie assolute, e tra queste la *Fedra* di Racine⁷. Il drammaturgo norvegese spiega così il suo recente interesse per il teatro greco:

[...] det er noko med at eit ord på eit vis er lik handling, slik set er dette ein basal og enkel dramatik, påfallande enkel, for eit moderne medvit.⁸

Ovviamente, egli ammette, il grande pathos delle parti liriche oggi non è più pensabile. E tuttavia sia le parti drammatiche che quelle liriche sono attraversate da una sorta di “canto mitico”, che è anche una riflessione:

Dette er på eit vis tenkning i mytiske bilete og handlingar rundt kva det vil seie å vere menneske. Og slik er vel til dels også min dramatik.⁹

La *Fedra* di Fosse è una versione della *Phèdre* di Racine, eseguita su commissione del Riksteatern e rappresentata con successo nel 2005 nei maggiori teatri svedesi¹⁰. Del testo andato in scena esistono quindi due versioni, una

⁶ P. Th. Andersen, *op. cit.*, pp. 565-567.

⁷ G. Steiner, *Nessuna passione spenta. Saggi 1979-1996*, Milano, Garzanti, 1997, pp. 72-75. Steiner ritiene che le tragedie assolute, ossia quelle in cui uomini e donne sono «destinati a subire una sofferenza e una sconfitta immeritata» siano rare e formino un elenco piuttosto breve.

⁸ «[...] È come dire che a una parola corrisponde in un certo senso un'azione. Da questo punto di vista si tratta di una drammaturgia essenzialmente semplice, sorprendentemente semplice per una coscienza moderna...»: J. Fosse, *Intervista a Cecilia Ölveczky in Det norske teatret*, Våren, 2008, p. 36. L'intervista è stata pubblicata in occasione della messa in scena nel gennaio del 2008 di *Døden i Teben* (Morte a Tebe), una riduzione in un unico testo delle tre grandi tragedie di Sofocle *Edipo re*, *Antigone* e il meno rivisitato, ma per Fosse perfino più interessante, *Edipo a Colono*.

⁹ «In un certo senso è un pensiero in figure e azioni mitiche sul significato dell'esistenza umana. E in realtà anche il mio teatro è in parte così, in ogni caso non meno di quanto esso non sia rappresentazione realistica»: *Intervista a Cecilia Ölveczky*, cit.

¹⁰ Il Riksteatern è l'Ente Teatrale Svedese.

in neonorvegese, l'altra in traduzione svedese¹¹. A tutt'oggi né l'una né l'altra sono state – che io sappia – pubblicate, ma la versione a cui si farà riferimento è quella in neonorvegese¹².

Scegliere di analizzare un testo non (ancora?) dato alle stampe potrà sembrare curioso, visto che la produzione teatrale di Jon Fosse – 21 drammi dal 1992 al 2005 ripartiti nei tre volumi *Teaterstykke 1 -2- 3* (Teatro I – II- III)¹³ e qualche altro ancora pubblicato successivamente – è abbastanza ricca da consentire un ampio campo di indagine. *Fedra*, però, si situa su un crinale oltre il quale sembra aprirsi un orizzonte di esplicito e approfondito interesse del drammaturgo per il teatro classico e inoltre, dal momento che si inserisce in un antico filone, mette fortemente in risalto la specificità dell'espressione drammatica di Fosse. Non solo, l'arcaicità dei conflitti narrati o agiti qui in osservanza al mito crea una prospettiva più ampia per la comprensione delle opere precedenti, che vengono così a situarsi nella parabola di un discorso ininterrotto intorno alla problematicità dell'esistenza.

Ora, se in generale l'illusione che si crea a teatro è quella di un mondo possibile, nel caso di Fosse ogni suo testo teatrale rappresenta una possibilità complementare alle altre; è come se ogni storia non ambisse ad avere un solo significato, ma a creare piuttosto una rete di significati. La scrittura – egli afferma – crea qualcosa di continuamente diverso. Il significato è scomparso, ma il significante è presente nel movimento, negli spazi tra il dire e il non dire.

È quindi ben comprensibile che Fosse si sia voluto misurare con la tradizione di un mito e di un testo poetico che non può esistere senza il suo opposto: il silenzio. È per l'appunto nel dilemma se parlare o tacere che, dal momento del suo ingresso in scena, si dibatte la *Phèdre* di Racine.

Fedele al modello raciniano, la *Fedra* di Fosse è una tragedia in cinque atti con otto personaggi: Teseo, Fedra e Ippolito, che costituiscono il triangolo originario; inoltre Enone, nutrice di Fedra, Teramene, vecchio precettore di Ippolito, Ismene e Panope messaggere di notizie ora false, ora tragiche, e

¹¹ La traduzione è a cura di Svante Aulis Lövenborg.

¹² L'autore precisa in coda al testo in neonorvegese che per questa versione si è ispirato alla versione inglese *Phèdre* di Ted Hughes, alla rielaborazione neonorvegese *Fedra* di Haldis Moren Vesaas e all'edizione franco-tedesca *Phädra* di Wolf Steinsiek. Inoltre, che il testo è stato ridotto da Cecila Ölveczky e Eirik Stubø. Tutti i testi teatrali di Jon Fosse sono comunque depositati presso l'Agenzia teatrale Colombine di Stoccolma.

¹³ In traduzione italiana sono apparsi finora: A. Longoni, *I Lupi* – J. Fosse, *Variazioni di Morte*, Roma, Edizioni Interculturali SRL, 2004 e J. Fosse, *Teatro*, Roma, Editoria e Spettacolo, 2006, che contiene: *Il nome* (1995), *Qualcuno arriverà* (1996), *E la notte canta* (1998), *Sogno d'autunno* (1999), *Inverno* (2000) e *La ragazza sul divano* (2002).

Aricia, unica sopravvissuta alla stirpe dei Pallantidi e ora prigioniera di Teseo. Non visibili, ma spesso evocati, Venere e Nettuno decidono del destino infelice che colpisce la quasi totalità dei personaggi. I riferimenti tematici e testuali al testo classico fondante del mito, l'*Ippolito portatore di corona* di Euripide (seconda versione dell'*Ippolito velato*, di cui si hanno solo attestazioni frammentarie) sono, anche in Fosse, molto scarsi. La struttura generale a cui risalire è ancora la *Fedra* di Seneca, il cui momento centrale è l'incontro tra Fedra e Ippolito. La presenza di Aricia, introdotta da Racine, crea un gioco di coppie sfasate: Fedra, moglie di Teseo, si è innamorata di Ippolito, figlio di Teseo e di un'amazzone, Ippolito ama invece ricambiato Aricia, ma neanche lei potrà avere l'oggetto del desiderio perché Ippolito perirà tragicamente. C'è anche il gioco delle verità taciute, ribaltate, differite e svelate quando ormai è troppo tardi. L'impotenza della volontà che rendeva la Phèdre di Racine "ni tout à fait coupable, ni tout à fait innocente" e la denuncia di una deriva etica, che caratterizzavano la versione di Seneca, in Fosse acquistano i toni disarmonici di un'emotività mal orientata perché segnata all'origine e destinata quindi a causare dolore e morte. All'irrazionalità del fato i protagonisti oppongono tentativi disarmati di risalire la corrente dei loro mali attuali: "Det byria for lenge sidan..." (Cominciò tanto tempo fa...) è la frase che apre a più riprese a momenti di consapevolezza e di grande lirismo che frenano il ritmo precipitoso degli eventi. Il verso libero di Fosse ricrea in un neonorvegese ridotto all'osso la musicalità che Racine nel suo capolavoro aveva affidato alle volute dell'alessandrino.

La scena del dramma è Trezene. Quando comincia l'azione Ippolito sta manifestando al vecchio precettore Teramene la sua apprensione per l'assenza inspiegabilmente lunga del padre, Teseo:

Seks måneder er det/ sidan eg hørde noko fra far / ganske kort
pause/ ein eller annan stad/ må det vere nokon / som veit kva som
har skjedd med han / ganske kort pause / Eg må finne han .¹⁴

La sua ansia di partire, di lasciare una casa dove non si sente a suo agio da quando gli dèi vi hanno inviato "la figlia di Minosse e Pasifae" non viene assecondata da Teramene: Teseo, egli dice – e a questo punto si insinua il tema dell'infedeltà coniugale – potrebbe avere qualche buona ragione per nascondersi, o essersi invaghito di una donna, come tante altre volte in passato;

¹⁴ «Sono sei mesi / che non ho notizie di mio padre / *pausa piuttosto breve* / in una qualche città / ci deve pur essere qualcuno / che sappia cosa gli è capitato / *pausa piuttosto breve* / devo trovarlo»: *Fedra*, I. Le citazioni e la relativa traduzione, da me curata, fanno riferimento al testo gentilmente fornito dall'autore in versione elettronica.

inoltre, la persona da cui egli vuole fuggire ormai non desidera che morire: che male potrà mai fargli?

È un attacco da interno borghese, una conversazione di stile piano, con un lessico del quotidiano e un ritmo accelerato, perché la lingua rispecchia un sentimento bifronte: quel figlio, che ora è ansioso per il padre, da piccolo era diviso tra l'orgoglio per le sue imprese eroiche: "du hugsar då eg var gut / og du fortalte meg / om far min / korleis røysta di fylte meg / heile kroppen min blei varm"¹⁵ e la vergogna per le sue bravate e le ripetute trasgressioni alle leggi degli dèi. Teseo – lo si intuisce – è il padre ingombrante ai cui divieti Ippolito vien meno innamorandosi di Aricia, regale preda di guerra e frutto proibito per ragioni dinastiche. Tuttavia, nel momento stesso in cui decide di disubbidire al padre, Ippolito si fa prendere dal timore che optare per Aricia equivalga a "kaste bort livet / på noko / så tåpeleg" (gettar via la vita / per una cosa / così sciocca).

Il saggio Teramene, però, spazza via tutte le sue esitazioni, e insieme ogni possibile illusione, servendosi di argomenti disparati e quanto mai contrastanti in perfetto connubio postmoderno. In primo luogo, quando l'amore s'impadronisce di noi, non ci si può opporre a ciò che gli dèi hanno deciso. E poi, quel che è accaduto è semplice:

At Teseus ville halde Aricia borte frå auga/ til kvar ein mann/
har opna auga Dykkar/ at Teseus hatar Aricia/ har fått Dykk til/
ganske kort pause/ det motsette/ Aricia/ har blitt uimotståeleg/ De
prøver å løyne det/ Men De klarer ikkje/ For det let seg ikkje løyne/
De er forelska.¹⁶

Teramene ha fatto dunque ricorso alla religione prima e alla psicologia dopo. Nella grande economia di mezzi linguistici che è tipica della scrittura di Fosse spicca la figura del chiasmo e il paradosso che vi è contenuto: l'oggetto occultato diventa inevitabilmente interessante. Non solo, fin dall'inizio il dialogo è punteggiato da pause, da silenzi che alludono a una indicibilità dell'esperienza o della volontà. È un contrappunto a cui, secondo Unni Langås, l'autore affida in massimo grado, "la capacità di creare senso – e generare inquietudine". Non si tratta tanto di cosa dicono i personaggi, ma di *come* lo

¹⁵ «Ricorderai quand'ero bambino / e mi raccontavi / di mio padre / come la tua voce mi riempiva / un calore m'invadeva il corpo»: *Fedra*, I.

¹⁶ «Teseo voleva tenere Aricia lontano dagli occhi / di tutti / e questo Vi ha aperto gli occhi / Teseo odia Aricia / e questo Vi ha indotto / *pausa piuttosto breve* / a fare il contrario / Aricia è diventata irresistibile / Voi provate a nascondere / ma non ci riuscite / perché non è possibile nascondere che siete innamorato»: *Fedra*, I.

dicono, e di quel che si intuisce che *non* sono in grado di dire.¹⁷

Un linguaggio teatrale minimalista, quindi, con tratti realistici fortemente stilizzati; e soprattutto un ritmo della lingua che è quello della poesia, con rime anaforiche e assonanze e ripetizioni cantilenanti. “Poesin är såvel huvudentrén som sceningången till hela Jon Fosses redan mycket omfattande författarskap”, afferma Kristina Lugn, lei stessa figura di punta sia della poesia che della scena contemporanea in Svezia.¹⁸ E questo spiega perché la sua scrittura drammaturgica lasci il destinatario, sia egli lettore o spettatore, libero di non capire, e tuttavia in grado di comprendere. Dalla poesia di Fosse, dove la ripetizione ha il ritmo dell’onda che colpisce la piccola barca in cui egli ama passare ore e ore nel fiordo – una situazione che per lo scrittore è l’immagine stessa della sua scrittura – si irradia un silenzio che è forma, un centro luminoso che si innerva, come attraverso filamenti nervosi, nei suoi testi teatrali.¹⁹

In *Fedra*, il cammino è tracciato, il silenzio è paura della parola, poiché la parola si configura come una scelta di identità, e l’identità rimette in discussione l’origine: “Sa eg til deg / det eg kan seie / Sa du aldri noko meir til meg”²⁰ – sono le parole della regina alla nutrice Enone poco prima di svelare che il suo male è causato da Venere e di ammettere, non senza un tono di sfida al destino: “Eg er forelska/ ja/ ja forelska”²¹ Alla confessione segue il lungo monologo in cui Fedra spiega, quasi più a sé stessa che a Enone, come è successo:

Fedra

Det byria for lenge sidan / ganske kort pause / den dagen eg gifte meg med Teseus i Aten / då vigsla var over / og eg kjende meg så lykkeleg / som eg aldri før hadde kjent meg / då / då stod han der / brått / der framfør meg / han berre stod der / så på meg / ganske kort

¹⁷ U. Langås, *Intet er hans stoff. Om Jon Fosses dramatik*, in *Edda* – Hefte 3, Oslo, Universitetsforlaget A S, 1998, pp. 197- 211. È uno dei saggi dedicati dalla studiosa norvegese a Jon Fosse.

¹⁸ «La poesia è sia l’ingresso principale che la porta di palcoscenico per il suo teatro»: K. Lugn, *Som en ängels sång*, in *Essä. Dagens Nyheter*, 14. april 2007, p. 6.

¹⁹ Cfr. T.E. Hverven, *Å lese etter familien. Essays*, Oslo, Tiden Norsk Forlag, pp. 97-117. Hverven si rifà ad una lunga e circostanziata intervista raccolta da A. v.d. Hagen, nel libro *Dialoger. Samtaler med ti norske forfattere*, Oslo, Oktober, 1993, p. 108 e ss.

²⁰ «Se ti dicessi / quel che posso dire / nulla più tu mi diresti»: *Fedra*, I. Ancora una volta è possibile osservare nel testo originale la figura del chiasmo nella sequenza *sa – seie – sa* messa in rilievo dall’alternanza fonica con i deittici *deg – eg – meg*, che in italiano non possono collocarsi in fine di frase.

²¹ «Sono innamorata / sì / sì innamorata»: *Ibidem*.

pause / han som skulle øydelegge meg / stod der / ganske kort pause / og andletet mitt blei / så raudt som det kan bli / Og så numment / ganske kort pause / Og kroppen blei så varm / ganske kort pause / og så kom den kalde sveitten / ganske kort pause / Auga mine blei svarte / Eg klarte nesten ikkje å sjå / Eg kunne ikkje snakke / Kort pause / Då visste eg / At Venus hadde funne meg.²²

Lo “staccato” del verso libero incalza con un crescendo tutti i sintomi di quel male che è la passione erotica di Fedra. I sentimenti passano realisticamente per il corpo perché è la scrittura stessa ad essere corporea, sensuale, ritmica, sempre in movimento, in una concatenazione aperta di denominazioni che cercano di imprigionare qualcosa che non si lascia imprigionare²³.

Questo modo di intendere la lingua, che si richiama alla fenomenologia e al concetto di differenza in Derrida, si esprime nel grado zero dell’interpunzione quasi a voler dire che l’autore evita di mettere un punto alle sue opinioni perché preferisce che il discorso rimanga aperto. È una scelta che è divenuta caratteristica del suo stile drammaturgico e che lascia molto spazio all’interpretazione del regista.

Ma in teatro non basta l’esitazione per portare avanti l’azione; la narrazione drammatica vuole che vi sia una dinamica interna ed esterna, e che questo comporti un cambiamento dell’ordine iniziale. O forse in questo caso si dovrebbe dire del *disordine* iniziale, visto che la prima scena apre con un principe che esprime disagio e volontà di fuga e la seconda con una regina che si nasconde alla luce del sole, lei che è “la luminosa” per antonomasia.²⁴ Nella dinamica esterna interviene quindi l’arrivo della falsa notizia della morte di Teseo che, presa subito per vera, apre dei problemi di successione dinastica e, per Fedra, anche uno spiraglio di speranza per un amore per definizione impossibile. Ciò motiva l’azione decisiva con cui Fedra decide di uscire dal

²² «Cominciò tanto tempo fa / *pausa piuttosto breve* / il giorno in cui sposai Teseo ad Atene / quando la cerimonia era finita / ed io mi sentivo così felice / come mai mi ero sentita prima / allora / allora egli era lì / all’improvviso / lì davanti a me / era semplicemente lì / mi guardava / *pausa piuttosto breve* / colui che doveva essere la mia rovina / era lì / *pausa piuttosto breve* / e il mio viso si fece / rosso come non mai / E così intorpidito / *pausa piuttosto breve* / E nel corpo fu tutto un calore / *pausa piuttosto breve* / e poi venne il freddo del sudore / *pausa piuttosto breve* / Mi si annerì la vista / Non riuscivo quasi più a vedere / Non riuscivo a parlare / *Pausa breve* / Allora capii / che Venere mi aveva scovata»: *Ibidem*.

²³ Cfr. J. Fosse, *Frå telling via showing til writing. Essays*, Oslo, Samlaget, 1989, pp. 168-169.

²⁴ Cfr. N. Fusini, *La luminosa. Genealogia di Fedra*, Milano, Feltrinelli, 1990.

silenzio nel tentativo “politico” di cercare un terreno d’intesa con Ippolito, in realtà impaziente di sondare l’animo del figliastro. Sarà poi la refrattarietà di Ippolito a indurla a confessare il suo amore ricorrendo – ed è il sottile artificio introdotto da Seneca – a un gioco di maschere: la somiglianza tra Ippolito e Teseo rende possibile uno scambio continuo tra il passato e il presente, tra il marito e il giovane uomo che le sta di fronte. Ogni esigenza realistica cade e il tempo comincia a fluttuare, senza cesure:

Fedra

då han kom over havet / til heimen min på Kreta / blei døtrene
til Minos / søster mi og eg / heil galne etter han / *ganske kort pause*
/ og med god grunn / Kvar var De då / korleis kunne han klare å
samle / og ære / Atens blomst / utan Hippolytos / De var for ung
/ Men lieve / De skulle ha vore med til Kreta / Kvifor var De ikkje
med / *ganske kort pause* / til kystane våre / på det stipe / *ganske
kort pause* / De hadde trassa labyrintens alle / knutar og flora /
og drepe Minotauros / søster mi Ariadne hadde gitt tråden til Dykk
/ ikkje til Teseus / og ført Dykk attende / til lyset / og ut av gåta i
uhyrets hjarte.²⁵

In questa alternanza tra il mondo della realtà e il mondo dell’irrealtà, di cui Fedra è prigioniera, si proiettano come su una tela immagini forti e dense di significato, prima fra tutte quella del labirinto, con i suoi tunnel neri da percorrere con l’aiuto del mitico filo e con nodi e grovigli da tagliare, poi un nuovo scambio di identità, quello tra Arianna e Fedra, che ne avrebbe preso volentieri il posto:

Fedra

Eg kunne ha gitt Dykk noko mykje meir / enn eit samanrulla
nøste / Fedra / hadde blitt med Dykk inn i labyrinten / Ho hadde
gått attmed Dykk heile vegen / for å føre Dykk attende / *ganske kort
pause* / eller for å bli drepen der / ved Dykkar side.²⁶

²⁵ «Quando arrivò dal mare / a casa mia a Creta / mia sorella ed io / le figlie di Minos / diventammo pazze di lui / e con ragione / Dov'eravate allora/ come riuscì a mettere insieme / e onorare / il fiore di Atene / senza Ippolito / Voi eravate troppo giovane / e tuttavia / Avreste dovuto venire a Creta / Perché non c'eravate anche voi / *pausa molto breve* / alla nostra isola / su quella nave / *pausa molto breve* / Avreste tagliato tutti / i nodi e i grovigli del labirinto / e ucciso il Minotauro / Mia sorella Arianna avrebbe dato il filo a Voi / non a Teseo / e vi avrebbe riportato / alla luce / e fuori dall'enigma nel cuore del mostro»: *Fedra*, Atto II.

²⁶ «Io avrei potuto darVi molto di più / di un gomito / Fedra / sarebbe rimasta

Non siamo forse in presenza di un terzo sdoppiamento? Nel labirinto immaginario di Fedra avrebbe luogo una duplice morte, quella del Minotauro e la sua stessa, poiché nella natura di entrambi c'è qualcosa di mostruoso. Se Fedra, in un delirio masochistico, chiede a Ippolito di liberare il mondo da un mostro, dalla moglie di Teseo, è perché ella è la figlia di Pasifae, che si era invaghita di un magnifico toro e si era accoppiata con lui, generando poi il Minotauro mostruoso. Nella scelta di vita è già inscritta una scelta di morte, questa è la tragedia di Fedra.

Da questo momento la tensione del tempo tragico cresce. Fedra vuole trattenere Ippolito ad ogni costo, è pronta a rinunciare al regno e affida a Enone il compito di persuaderlo e di fare anzi qualsiasi cosa pur di ottenere lo scopo: “ver utan skam / gråt / skrik / gjer kva som helst / sei at eg held på å døy / gjer alt du kan / trygl han / gjer nett kvad du vil”²⁷. Quanto più scarno il fraseggio, tanto più martellanti le ripetizioni e ossessivo il ritmo. Ma anche questa volta c'è un accadimento esterno a travolgere i piani di Fedra: Teseo è in realtà vivo ed è tornato. Nel dramma si rifà spazio, e questa volta con entrambi gli attori in scena, al rapporto tra padre e figlio: Ippolito dichiara a Teseo la sua volontà di lasciare Trezene per non vivere all'ombra di un padre così famoso che, alla sua età, aveva già ucciso mostri e tiranni; vuole mettersi alla prova, riuscire – o morire in modo degno del padre. Nella cornice di questa famiglia asimmetrica riappare quindi l'ombra del mostro nella sua accezione fisico-letterale che, se prima aveva un correlato nell'accezione morale-figurata evocata da Fedra, ora preannuncia l'apparizione fatale del mostro marino che si abatterà su Ippolito per effetto della maledizione paterna. “La mostruosità, che è da una parte la dimensione propria del mito, è dall'altra la dimensione stessa della natura” – avverte Francesco Orlando.²⁸

Sarà infatti impossibile per Ippolito ottenere che Teseo creda alla sua innocenza e non all'accusa infamante di Enone, che lo aveva dichiarato colpevole di aver attentato all'onore di Fedra. In violento contrasto con la reticenza del figlio, l'ira del padre, ora accecato da una passione totalizzante, si abbatte su di lui, nuovo “mostro” in un labirinto mai dimenticato, come una forza impietosa della natura. Non basta. Teseo non ascolterà le preghiere di Fedra

con Voi / dentro il labirinto / Vi avrebbe accompagnato per tutto il cammino / per riportarVi indietro / *pausa piuttosto breve* / o per essere uccisa lì / al Vostro fianco»: *Ibidem*.

²⁷ «Sii priva di scrupoli / piangi / grida / fa' qualsiasi cosa / di' che sto per morire / fa' tutto ciò che puoi / supplicalo / fa' tutto quello che vuoi»: *Fedra*, Atto III.

²⁸ F. Orlando, *Due letture freudiane: Fedra e il Misanthropo*, Torino, Einaudi, 1990, p. 38.

che, pentita, vorrebbe salvare Ippolito; anzi, ne scatenerà la gelosia rivelando l'amore di lui per Aricia. Fuori di senno, Fedra adotta un linguaggio di una violenza ferina: "og hendene mine dirrar av lyst / til å presse livet ut av / den der jenta / etter å sjå det uskyldige blodet hennar / renne ut / av den døde kroppen hennar"²⁹. Ormai gli umani sono dis-umani, la tragedia volge verso la conclusione del rito originario con il sacrificio del capro espiatorio. Gli dèi a loro volta non sono migliori degli esseri umani e sembrano comunque godere di scarsa stima: Fedra li ritiene capaci di giochi sleali (la deà è andata a pescare proprio lei, l'ultima della fila); Enone viene bandita e maledetta come "il peggior regalo di un dio in collera"; Teseo tratta Nettuno da ingrato e solo troppo tardi si renderà conto della meccanicità dell'ascolto del dio. Questo dubbio sulla sfera metafisica è chiaramente espresso nelle ultime parole di Ippolito ad Aricia prima di allontanarsi dalla casa del padre: "kan ein stole på gudane / er dei rettferdige / beskyttar dei meg / ganske kort pause / og dømmer Fedra"³⁰. La risposta che ottiene è l'anticipazione del tragico destino di Ippolito: "det hender at gudane / høyrer på vore bønner / berre fordi dei då / straffar oss hardt / med å følgje vårt ønske"³¹.

Ormai si è al culmine del caos. Teseo, confuso da tante mezze verità, da insinuazioni e da confessioni così scoperte da sembrare menzogne, prova lo smarrimento più vertiginoso, quello del labirinto. Egli non è più padrone di sé e in quel momento sente come da un'altra dimensione, una voce implorante che lo induce alla pietà per il figlio. Troppo tardi; di lì a poco ecco giungere Teramene con la notizia della tragica morte di Ippolito.

Quello che nella storia dei capolavori della letteratura drammatica è noto come "le récit de Théràmène", totale invenzione di Racine rispetto al testo di Seneca, è un monologo magistralmente orchestrato in frasi diversamente ritmate. Nella sua *Fedra* Fosse non è da meno. Dopo il laconico, asciutto esordio con cui viene a riferire di aver visto morire il migliore, il più innocente degli uomini, questo Teramene nordico racconta tutto l'accaduto dall'inizio,

²⁹ «E le mie mani tremano dalla voglia / di spremere la vita / da quella ragazza / dopo aver visto il suo sangue innocente / scorrere / dal suo corpo morto»: *ibidem*. Da notare anche in questo passo la ripetizione a fini ritmici di *hennar* e l'assonanza di *lyst* con *ut*.

³⁰ «Ci si può fidare degli dèi? / sono giusti? / proteggono me / pausa piuttosto breve / e condannano Fedra?»: *Fedra*, Atto V. Il testo originale fa a meno, come sempre in Fosse, dell'interpunzione, ma mentre la struttura della frase in neonorvegese non dà luogo ad ambiguità tra la forma affermativa e quella interrogativa, in italiano si richiede il punto di domanda.

³¹ «Succede che gli dèi / ascoltino le nostre preghiere / solo perché in quel modo / possono darci la dura punizione / di esaudire i nostri desideri»: *ibidem*.

dal momento in cui Ippolito, scacciato, si allontana dalla casa paterna solo, sul suo carro, seguito dai suoi uomini. All'inizio domina un silenzio mesto, reso da un susseguirsi di parole con suoni liquidi – “følge” / “stille” / “alle” / “alle” / “stille” (séguito / zitto / tutti / tutti / zitti) – ma con la nota stridente del rumore degli zoccoli dei cavalli, “klakkinga”, e del cigolio delle cinghie, “knirkinga”. Poi, la scena dell'orrore, in cui un grido e un fragore indescrivibili precedono di un attimo il sollevarsi dal mare di una montagna d'acqua che si abbatte ai piedi dei viandanti e da cui emerge il mostro – l'ultimo e decisivo – mezzo toro e mezzo drago. Il drammatico crescendo descrittivo, sebbene puntellato dalle “brevissime pause” che servono a ricostruire pensieri ed emozioni, è talmente ricco di effetti pittorici e musicali da trascinare in un vortice di volta in volta incalzante o incantatorio:

Fedra

men så / som eit under / kom hestane seg laus / og eg så Hippolytos / halde seg fast i vogna / Eg trudde at han skulle klare seg / Men halen til uhyret slengde seg / i eit bølge av kvervlande sand / rundt hovane / og hestane rammar / reiser seg / og spring ustyrlige / eg såg / den lysande skapnaden til ein gud / sitje på hestane / og drive dei tvingande framover.³²

Gli dèi, meccanici esecutori dei desideri umani, non esitano a impadronirsi del bene più prezioso, la vita. E così Ippolito muore pronunciando l'amara accusa: “Gudane har tatt livet mitt / Sjølv om eg er uskyldig” (Gli dèi hanno preso la mia vita / sebbene io sia innocente); Teseo, dal suo canto, nel lamento per la morte di Ippolito, contrappone in un bilancio tristemente passivo e quasi mercantile quanto gli è stato donato dagli dèi in passato a ciò che adesso gli viene tolto: “son min / håpet mitt / livet mitt” (mio figlio / la mia speranza / la mia vita).

Nella loro straziata umanità né Ippolito né Teseo sembrano potersi opporre a quanto è stato deciso altrove. Dall'inizio alla fine della tragedia il destino dei due personaggi fa riferimento alla volontà degli dèi, tanto arbitraria quanto incontestabile. Fedra si mostra invece, alla sua ultima apparizione, fedelmente e modernamente tragica: sua e solo sua è ora la *colpa*, così come interamente sua è la scelta di morire per avvelenamento. Se Racine poteva, o doveva, dare al personaggio la possibilità di scagionarsi con la motivazione

³² «Ma poi / come un prodigio / i cavalli si slegarono / ed io vidi Ippolito / tenersi saldo al carro / Credetti che ce l'avrebbe fatta / ma la coda del mostro si scagliò / in un'onda di sabbia vorticosa / attorno agli zoccoli / e i cavalli cadono giù / si rialzano / e corrono all'impazzata / vidi / la forma luminosa di un dio / sedersi sui cavalli / e condurli controvolta / in avanti»: *ibidem*.

“Le Ciel mit dans mon sein une flamme funeste / La détestable Oenone a conduit tout le reste”, Fosse non vuole privare Fedra dell’ultima possibilità di recuperare la sua statura morale e regale:

All skyld er mi / *ganske kort pause* / eg var galen/ *ganske kort pause* / av lyst etter Hippolytos / himmelen / leika seg med meg / *kort pause* / no er eg fylt av ei drepende gift / som Medea tok med seg til Aten / kaldt fører blodet gifta / til fotene / til henne / til håret / *kort pause* / eg ser / *ganske kort pause* / den runde sola / som gjennom dis / *ganske kort pause* / og deg / *ganske kort pause* / som blir sjuk av at eg er nær deg / ser eg i dis / *ganske kort pause* / og du blir svart / *ganske kort pause* / svart / *ganske kort pause* / alt blir / *ganske kort pause* / svart / *Pause*.³³

In un complesso gioco di parallelismi rovesciati e di antitesi (sole rotondo / attraverso una nebbia – te / in una nebbia) si riannodano qui i fili lanciati all’inizio della tragedia, quando Fedra si rivolgeva al sole, suo progenitore, implorandolo di guardarla per l’ultima volta; quando la regina, fino ad allora chiusa nel suo riserbo, cominciava a rivelare il suo male a Enone elencando tutti i sintomi di un corpo che si rifiutava di obbedirle: “andletet... raudt... numment / kroppen... varm / kalde sveitten / auga svarte” (il viso... rosso... intorpidito / un calore... nel corpo / il freddo... del sudore / gli occhi neri). Ora invece quello stesso corpo risponde agli ordini del veleno mentre l’immagine del sole, padre in senso funzionale, si sovrappone a quella di Teseo, anche lui indifferente alla confessione e alla morte incombente di Fedra. Il marito-padre può solo preoccuparsi di avere una discendenza e di ristabilire l’ordine, quello stesso ordine che Fedra ha sovvertito violando la proibizione dell’incesto, il divieto per eccellenza che in tutte le società e in tutti i tempi è a fondamento stesso della civiltà³⁴.

³³ «Mia è tutta la colpa / *pausa abbastanza breve* / ero pazza / *pausa abbastanza breve* / di desiderio per Ippolito / il cielo / si è preso gioco di me / *breve pausa* / ora sono piena di un veleno mortale / che Medea ha portato con sé ad Atene / freddo porta il veleno il sangue / ai piedi / alle mani / ai capelli / *breve pausa* / vedo / *pausa abbastanza breve* / il sole rotondo / come in una nebbia / *pausa abbastanza breve* / e te / *pausa abbastanza breve* / che provi disgusto per la mia vicinanza / ti vedo in una nebbia / *pausa abbastanza breve* / e diventi nero / *pausa abbastanza breve* / nero / *pausa abbastanza breve* / tutto diventa / *pausa abbastanza breve* / nero / *pausa*»: *ibidem*.

³⁴ Francesco Orlando (*op. cit.*, pp. 24 e ss.) chiarisce come sia la psicoanalisi che l’antropologia concordino nel fare della proibizione dell’incesto la prima legge di ogni civiltà umana.

La *Fedra* di Fosse si chiude quindi con un ennesimo richiamo alla natura bifronte dei rapporti e alla inevitabile contiguità di sentimenti e di ruoli sociali opposti. Oltre al composto binario sole-padre/ marito-sole appena evocato, passano davanti ai nostri occhi donne-mostro, figli-padri, figli-mostro, figli-eroi. Nel dare nuova veste, e molto nordica, alla nudità delle passioni umane, il drammaturgo norvegese sembra, con una serie di giochi combinatori strutturati nella figura del chiasmo, voler spostare l'asse del personaggio di Fedra dalla sua collocazione classica per liberarlo dall'antinomia colpevole-non colpevole e dal dilemma dire-non dire. A livello retorico, il testo apre il destino di Fedra ad una pluralità di modi di essere, come ad una pluralità di modi di vedere. Ma, nel momento dell'assunzione della propria responsabilità e della propria colpa, colei che si è macchiata di un desiderio incestuoso e, peggio ancora, di un desiderio di vendetta mortale, cessa di nascondersi dietro l'ambiguità delle parole e affida la tragica verità della sua morte al corpo, alla vista e alla vita che l'abbandonano. In questa scelta radicale si compie un destino fatale, ma si conquista anche un'estrema possibilità di consapevolezza.

Camera oscura

Tierra de Campos

FEDERICO FAETA

Due righe d'introduzione

Le immagini che il lettore ha sotto gli occhi sono state realizzate a Valladolid e nel suo circondario, la *Tierra de Campos* (*Castilla y León, España*), lungo l'arco di alcune settimane della primavera del 2007. Le località in cui sono state scattate le fotografie riprodotte, oltre quelle comprese nella sterminata pianura *campesina*, sono più precisamente Valladolid, Leon, Salamanca e Peñafiel. Ho fotografato su cordiale invito dell'Università degli Studi di Valladolid, e in particolare del prof. José Luis Alonso Ponga, direttore della *Cátedra de Estudios sobre la Tradición*, a margine di un congresso internazionale dedicato a *Antropología Cultural, Museos y Patrimonio*, tenutosi *in loco* nel marzo del 2007, in cui sono stato sollecitato a presentare, sia pur in forma ipotetica, le mie idee sulla narrazione per immagini del territorio e della cultura locale.

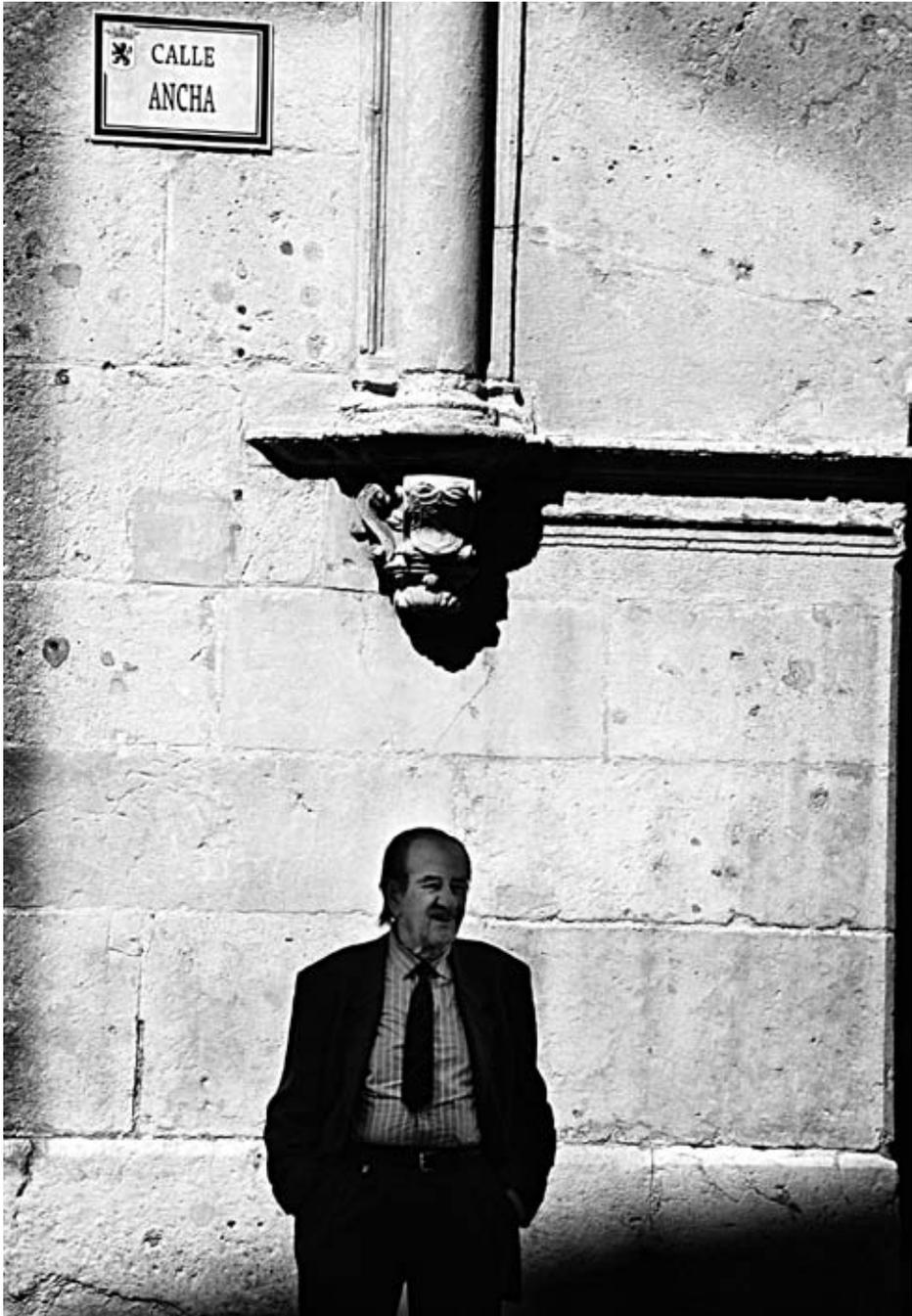
Ho realizzato, nell'occasione, circa mille fotografie, una ristretta selezione delle quali ho avuto modo di mostrare a Roma, presso lo spazio "Dimmidisi", a San Lorenzo, nel maggio del 2008; tutto il materiale qui presentato è, tuttavia, inedito. Una parte del lavoro s'inscrive in un progetto più vasto, che sto perseguendo da alcuni anni, dedicato alla rappresentazione dello spazio urbano e delle modalità del vissuto quotidiano su scala europea (ho già avuto modo di svolgere estesi sondaggi in proposito, oltre che a Roma, città in cui abito, a Parigi, Genova, Messina e, ovviamente, a Valladolid). L'ipotesi che guida la mia ricerca è quella di una sostanziale omologazione delle forme di gestione (e delle forme di arredo) dello spazio urbano nel vecchio continente, a prescindere anche dalla dimensione dell'agglomerato (metropoli enormi e medie città di provincia sembrano mostrare una *forma urbis* convergente). Mi sono attenuto, come sempre nel mio lavoro, a un criterio documentario, senza alcuna illusione, tuttavia, di oggettività della fotografia. I *documenti* che raccolgo sono prova di un momento e di un punto d'incontro tra il mio occhio d'autore e la varia realtà che gli è di fronte. Come ho accennato, le immagini sono frutto di un interesse per la ricostruzione di certe caratteristiche dello

spazio cittadino, sia esso quello monumentale, sia quello minimo e disordinato legato alla quotidianità; volevo restituire il senso angusto e melanconico del vivere urbano che mi sembra caratterizzare la contemporaneità, esaltandone, attraverso l'uso del bianco e nero, i contrasti. Ho anche cercato di restituire un certo *ritmo* che la realtà manifesta, al di là del volere degli uomini, e delle circostanze, che si traduce nelle linee di una strada, nei tagli dati dalle ombre, nelle tessiture nebulose dei cieli, nella stupefacente quinta offerta dai più diversi sipari. Ho fotografato in condizioni di luce naturale molto diverse, ma ho ricercato, quando possibile, una luce non particolarmente forte, non zenitale, schermata spesso da nuvole e foschie. Ho usato una macchina reflex digitale, la Sony Alfa 100, con ottica 28mm., f. 2.8.

Ciò che ho realizzato, e che l'osservatore vede, è stato possibile grazie al concorso di circostanze e persone assai diverse, cui va la mia profonda gratitudine. Qui soltanto vorrei ricordare il prof. Ponga, che ringrazio per la preziosa occasione di ricerca concessami; Alberto Alonso Ponga per aver accettato, con competenza e fraterna disponibilità, di introdurmi nella complessa realtà valloletana e castigliana; il prof. Luigi Maria Lombardi Satriani, per aver voluto accogliere questo mio modesto contributo sulle pagine della rivista da lui prestigiosamente diretta.





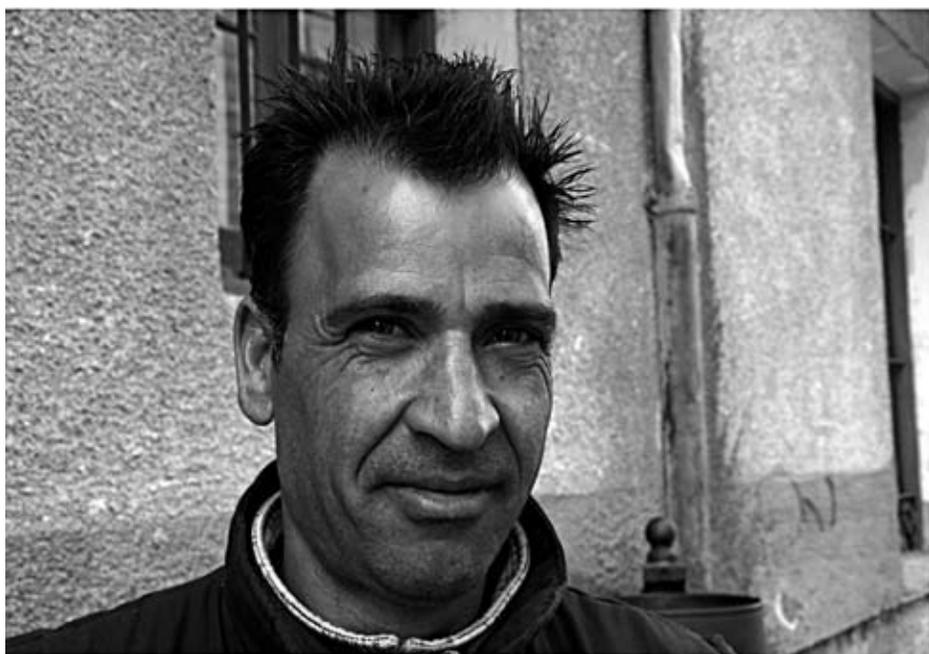


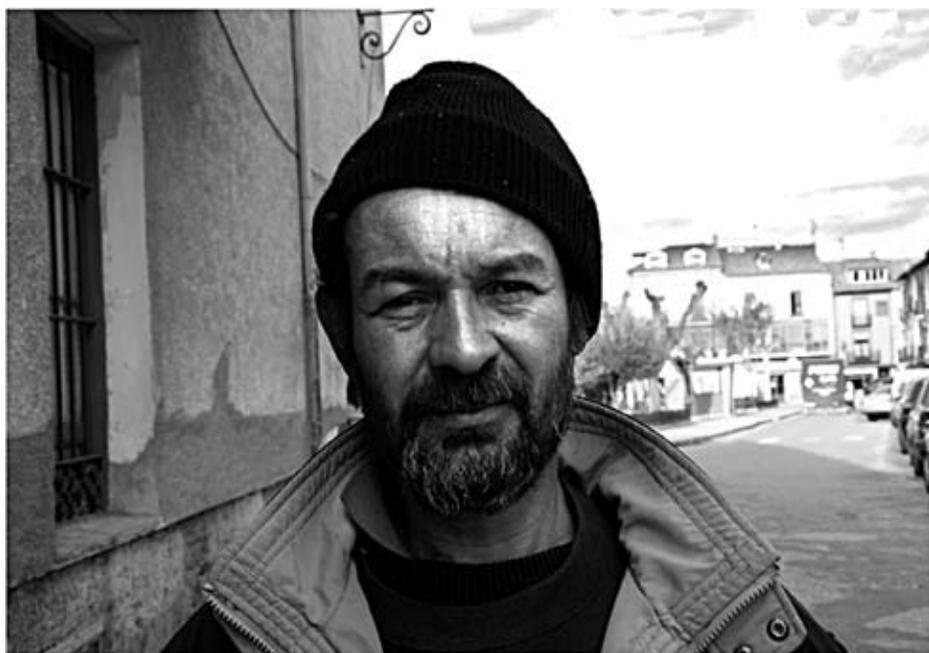


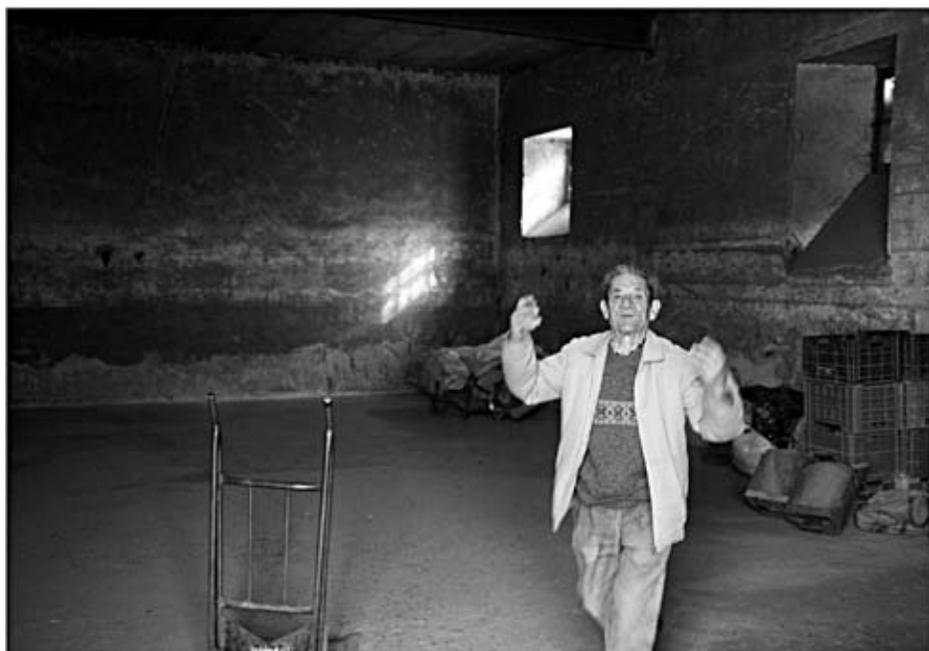


















































DA MADRE NATURA A MADRE CULTURA

Che cos'è il corpo? Quel che ci da madre natura o quel che ne fa madre cultura? Quello che tutti gli uomini hanno quando vengono al mondo è solo un minimo comune denominatore biologico, una cera bianca sulla quale ogni cultura disegna il suo modello ideale di corpo. Dando così il proprio imprinting a una sorta di semilavorato ancora da finire. E che ciascuna società rifinisce e definisce a suo modo. Non basta nascere, dunque, per avere un corpo. È necessario costruirlo, specializzarlo, conformandolo a quell'idea di corpo che ogni collettività fabbrica ed impone ai suoi membri, cucendogliela letteralmente sulla pelle come un abito, sin dai primi istanti di vita. I modi di muoversi, di mangiare, di fare l'amore, perfino quelli di respirare, di correre, di dormire sono le parole di una lingua materna che o si apprende dalla nascita o la si parlerà sempre con accento straniero. Ne sanno qualcosa quelli che negli anni Settanta andavano a Bali per strappare ai danzatori il segreto di quei movimenti da marionette divine che mandarono in estasi Antonin Artaud. Tutto vano. Il loro hardware somatico era incompatibile con quello dei nativi.

Moda, maquillage, diete, body

building, piedi fasciati, orecchi e nasi forati, colli allungati, decorazioni cutanee, mortificazioni ascetiche e modificazioni estetiche. Sono altrettanti esempi di quella autentica body art sociale dalla quale nasce quella sorta di scultura vivente che chiamiamo persona. Un termine che non a caso in latino significa anche maschera. Il nostro sembiante - letteralmente quel che vogliamo e dobbiamo sembrare - non è altro che la messa in scena della cultura che si mostra in noi e attraverso di noi, indossando i nostri corpi proprio come si indossa una maschera. Nessuno, insomma, è solo nel proprio corpo. Il nostro essere somatico è sempre caratterizzato da una doppiezza che è soggettiva e oggettiva insieme. Il corpo è il nucleo centrale del mio mondo, ma anche un oggetto nel mondo degli altri. In altri termini, noi siamo il nostro corpo e al tempo stesso abbiamo il nostro corpo. Anche se ne avvertiamo la presenza soprattutto quando si trasforma, si altera, ci diventa estraneo e indecifrabile. Quando la malattia lo riduce ad un'officina surriscaldata che invia segnali d'allarme. Proprio quando siamo malati, ci rendiamo conto che non viviamo soli, ma incatenati al nostro corpo: un essere di un regno diverso, sconosciuto, abissalmente lontano e dal quale è impossibile farsi comprendere. Lo diceva Marcel Proust rivelando l'alterità costitutiva

del nostro corpo, la sua trasparente opacità nella quale si sovrappongono e si confondono i codici della natura e quelli della cultura.

In realtà nella nostra come in altre civiltà il corpo non è mai una sostanza oggettiva, non è mera fisiologia ma è, per dirla con Michel Foucault, la posta di una battaglia biopolitica, un campo di forze dove si incontrano e si scontrano individuo e società, materiale e spirituale, religione e desiderio, saperi e volontà, etiche e libertà. Nella foresta amazzonica come nell'Occidente tecnologico l'idea sociale di corpo precede e plasma gli individui in carne ed ossa. E la persona è in ogni caso il frutto di una normalizzazione che passa attraverso forme di controllo sui corpi. Dal diktat della bellezza alla riproduzione, dal vigore al pudore, dalla salute al look. Si tratta in ogni caso di modificazioni dell'essere, di leggi sociali che hanno la loro superficie d'iscrizione nel corpo.

E se in passato l'uomo, fatto di un corpo mortale e di un'anima immortale, appariva lo specchio di un modello trascendente, a immagine e somiglianza di Dio - in questo senso il mistero dell'incarnazione di Cristo è la grande matrice somatica dell'Occidente cristiano - la modernità ha segnato il trionfo dell'immanenza, la morte di dio e quella dell'anima insieme. Il mistero del corpo contemporaneo è diventato il codice genetico. Mentre medici e scienziati sono diventati i nuovi sacerdoti che divinano la verità dell'essere, ne interpretano gli arcani codificati nel dna. La sacralità normalizzatrice che fu dell'anima

si secolarizza e tuttavia non svanisce, semplicemente cambia luogo e si trasferisce nella dietetica, nell'estetica, nella tecnologia. Continuiamo in fondo a inseguire un modello di perfettibilità che in principio fu divino e che ora è semplicemente biologico, una volta sopra di noi adesso dentro di noi. Oggi, più che mai, suona vero il detto di Nietzsche che definiva il corpo un pensiero più sorprendente dell'anima di un tempo. **M.N.**

(*La Repubblica*, 17/2/2009)

IL MAESTRO CHE REINVENTÒ IL MITO

Austero, secco, elegantemente severo. Il tratto sempre cortese, la retorica alta e distaccata, l'ironia tagliente e l'erudizione sterminata erano quelli del grande classico. E Claude Lévi-Strauss classico lo era fino in fondo, perfino nel corpo. La prima volta che lo vidi mi apparve come una stupefacente reincarnazione di quei grandi moralisti che amava spesso citare nei suoi libri e nelle sue affollatissime lezioni al Collège de France. Come la Bruyère, come l'amato Montaigne. Apparentemente distante e disincantato eppure pronto ad aprirsi improvvisamente a digressioni personali, vere e proprie confessioni in stile rousseauiano, sofferenti, veementi, persino violente. Sideralmente distante da ogni forma di *compagnonnage* con allievi e collaboratori la sua impeccabile formalità metteva spesso a disagio i suoi interlocutori. Il grande antropologo americano Marshall Sahlins

mi raccontò che quando era in visita a Parigi temeva moltissimo le cene in casa di Lévi-Strauss poiché la raffinatezza proustiana del maestro lo intimoriva. Tanto che al primo invito bevve un wisky per sciogliersi. Evidentemente si sciolse troppo e il risultato fu un'atmosfera gelidamente silenziosa.

Eppure era questo stile d'altri tempi ad affascinare chi lo ascoltava. E perfino chi lo leggeva. Nessuno si rialza indenne da una lettura di Lévi-Strauss, diceva spesso Yvan Simonis, un suo allievo belga che nel 1968 gli dedicò un libro appassionato e concitato. In quegli anni i corsi di Lévi-Strauss erano incredibilmente affollati da giovani che accorrevano da tutte le parti del mondo per ascoltare la voce gnomica dell'uomo che reinventava in diretta la scienza dei miti davanti al suo pubblico incantato. Come un Orfeo ammaliatore, attraversato dalla poeticità delle sue stesse parole, posseduto dalla materia incandescente di quei racconti e al tempo stesso capace di farla colare negli stampi rigorosi di una logica di stringente razionalità. L'effetto era una miscela straordinariamente suggestiva di ragione e passione, un intreccio irripetibile fra Immanuel Kant e Giambattista Vico. È la forza del suo pensiero, l'urgenza della sua interrogazione filosofica che ha consentito a Claude Lévi-Strauss quella rivoluzione scientifica, ma anche esistenziale che lo ha proiettato nell'Olimpo dei *maîtres à penser* del Novecento. Per aver trasformato la conoscenza dell'Altro, lo studio delle differenze culturali, in coscienza

critica dell'Occidente. In un nuovo modo di pensare l'uomo. Facendo così dell'antropologia il fondamento di una critica radicale dell'Occidente e dei pericoli della mondializzazione che si profilava.

L'uomo che ha inventato l'antropologia ha incarnato in pieno l'ansia delle generazioni del dopoguerra di spezzare gli angusti schemi eurocentrici che identificavano la civiltà occidentale con la civiltà *tout court*. Centro e motore dell'umanità. In questo senso l'autore di *Tristi Tropici* si può considerare il Copernico delle scienze umane.

Nessun antropologo ha esercitato un'influenza altrettanto vasta al di fuori della propria disciplina. Dalla filosofia alla storia, dalla politica alla critica letteraria, dalla linguistica alla sociologia, dalla poesia alla psicanalisi, dall'arte alla musica contemporanea, l'opera di Lévi-Strauss è ricaduta come una pioggia benefica su tutti questi campi dando loro nuova linfa. Quando apparvero le *Strutture elementari della parentela* nel 1949 Simone de Beauvoir che fu la prima a recensire il libro, lo salutò come una pietra miliare nella conoscenza dell'uomo. E artisti come Max Ernst, come André Breton, come Luciano Berio hanno tradotto il pensiero di Lévi-Strauss in pittura, in poesia, in musica.

Capolavori come *Tristi Tropici*, *Il pensiero selvaggio*, *Antropologia strutturale*, nascono da questo personalissimo *mélange*, in buona parte inimitabile perché frutto di un talento eterodosso e senza confini. Che ha sempre portato Lévi-Strauss

a pensare in grande. Senza tuttavia perdersi nell'astrazione pura che parla dell'uomo con la maiuscola dimenticando gli uomini in carne ed ossa.

È proprio questa irripetibile alchimia di pathos e logos, teoria e poesia, rigore e fantasia la vera lezione di Claude Lévi-Strauss. **M.N.**

(*La Repubblica*, 4/11/2009)

RIVOLUZIONE L'ANTROPOLOGIA TROPPO PRESA DALL'ANSIA DI GERARCHIZZARE I POPOLI

La scomparsa di Claude Lévi-Strauss non giunge, certo, inattesa; alla fine dello scorso anno abbiamo celebrato i suoi cento anni ed è stata, questa, l'occasione per riflettere sulla sua opera e sul contributo dato a diversi campi del sapere. La sua prestigiosa e multiforme opera lo ha reso un protagonista assoluto della vita intellettuale del Novecento. Va sottolineato, infatti, che la sua influenza travalica di molto l'ambito dell'antropologia contemporanea, che riconosce comunque in lui uno dei suoi padri fondatori.

Prossimamente, quando avremo la possibilità di opportuni approfondimenti dei diversi aspetti di un'opera complessa, densa di acquisizioni critiche e di stimoli recepiti da antropologi, filosofi, sociologi, storici della cultura, linguisti, storici dell'arte e così via, potremo analizzare concretamente quanto e come sia stata feconda la sua opera. La letteratura scientifica ha posto in risalto tale

fecondità di influenza; mi limito a ricordare, per tutti, l'ottima antologia di numerosi scritti di studiosi francesi e di altri paesi che Marino Niola ha dedicato a Lévi-Strauss introdotta da un suo rigoroso saggio: *Lévi-Strauss fuori di sé* (Quodlibet).

Oggi, qualche breve sottolineatura. Giovane, grazie una borsa di studio, Lévi-Strauss giunge in Brasile parlerà di questa sua esperienza nel celebre *Tristi Tropici* e si domanda cosa faccia lì notando che se l'Occidente ha prodotto l'etnografia è segno che un cogente rimorso l'affliggeva, concludendo, perciò, che l'etnografia è simbolo di spiazione.

Inspirandosi a questo Lévi-Strauss, Ernesto De Martino, che pur diffidava, a mio avviso eccessivamente, dello studioso francese, parlava dello scandalo dell'incontro etnografico, assunzione paritetica dei protagonisti di altre culture, di altre etnie nella loro costitutiva alterità, che non intacca comunque la comune umanità.

Rivoluzione di tipo copernicano in una pratica scientifica troppo spesso presa dall'ansia della gerarchizzazione delle culture, dei popoli che le elaborano, dei saperi che le indagano.

In una pagina di *Mitologica* l'opera nella quale, come noto, i miti vengono analizzati con quel metodo strutturale che lo studioso mutua dalla linguistica Lévi Strauss parla con indignazione civile e con lo sguardo prospettico dello studioso dell'irresponsabilità dell'uomo e della sua attività predatoria che rende l'ambiente, la natura, il paesaggio

sempre più devastati dalla ottusa volontà di dominio mostrata dal nostro genere.

Modernità di un pensatore che, raggiunti i cento anni, ha saputo intercettare i fermenti significativi della società contemporanea con spirito acuto e innovatore. **L.M. L.S.**

(*Il Messaggero*, 10/11/2009)

IN MEMORIA DI LÉVI-STRAUSS

In occasione della scomparsa di Claude Lévi-Strauss – avvenuta in Borgogna giorni fa – si è parlato moltissimo, com'era del resto naturale, di lui e della sua opera, ma l'importanza di esse è tale che anche questa rubrica non può tacerne. La sua prestigiosa e multiforme opera lo ha reso un protagonista assoluto della vita intellettuale del Novecento. Va sottolineato, infatti, che la sua influenza travalica di molto l'ambito dell'antropologia contemporanea, che riconosce comunque in lui uno dei suoi padri fondatori. Egli "ha cambiato il modo di vedere l'uomo; ha cambiato il nostro modo di vedere il mondo" (Bruno Gravagnuolo, "L'Unità", 4 novembre). Prossimamente, quando avremo la possibilità di opportuni approfondimenti dei diversi aspetti di un'opera complessa, densa di acquisizioni critiche e di stimoli recepiti da antropologi, filosofi, sociologi, storici della cultura, linguisti, storici dell'arte, poeti, artisti, musicisti e così via, potremo analizzare concretamente quanto e come sia stata feconda la sua opera.

La letteratura scientifica ha posto in risalto in numerosissimi scritti tale fecondità di influenza; essa "è ricaduta come una pioggia benefica su tutti questi campi dando loro nuova linfa. In questo senso l'autore di *Tristi Tropici* si può considerare il Copernico delle scienze umane" (Marino Niola, "La Repubblica", 4 novembre). Ventiseienne, giunge in Brasile su incarico di una commissione impegnata a organizzare l'Università di São Paulo, dove terrà una cattedra di Sociologia. Parlerà di questa sua esperienza nel celebre *Tristi Tropici* e si domanda cosa faccia lì, nota che se l'Occidente ha prodotto l'etnografia è segno che un cocente rimorso l'affliggeva, concludendo, perciò, che l'etnografia è simbolo di espiazione. Ispirandosi a questo Lévi-Strauss, Ernesto De Martino, che pur diffidava, a mio avviso eccessivamente, dello studioso francese, parlava dello scandalo dell'incontro etnografico, sottolineando la necessità per l'antropologia di subire l'oltraggio del culturalmente alieno e proponendo così l'assunzione paritetica dei protagonisti di altre culture, di altre etnie nella loro costitutiva alterità, che non intacca comunque la comune umanità. Rivoluzione di tipo copernicano in una pratica scientifica troppo spesso presa dall'ansia della gerarchizzazione delle culture, dei popoli che le elaborano, dei saperi che le indagano. Wiktor Stoczkowski, in un numero monografico di "Sciences Humaines" dedicato a Lévi-Strauss in occasione del suo centenario, ha rilevato come egli "ha sempre considerato che le grandi dottrine filosofiche e religio-

se della tradizione occidentale non hanno fatto uno sforzo sufficiente per pensare la diversità delle culture umane. [...] Uno dei compiti che C. Lévi-Strauss conferisce all'antropologia è quella di spiegare la differenza culturale e di aiutarci a vedere altre cose che una rivoltante mostruosità o un insopportabile scandalo. Sebbene la riflessione su questo insigne problema appaia in filigrana in tutte le opere di C. Lévi-Strauss, essa trova la sua espressione più esplicita e più marcata in due sue pubblicazioni destinate al grande pubblico, che affrontano questo tema nel suo rapporto con la questione del razzismo". Il riferimento è a *Razza e storia* (1952) e a *Razza e cultura* (1971). Stoczkowski nota che "nati da un dialogo con la dottrina dell'UNESCO. I due testi conobbero ricezioni fortemente contrastanti: mentre il primo ebbe un'accoglienza molto favorevole e finì per diventare un classico della letteratura antirazzista, il secondo divenne il bersaglio di aspre critiche che gli rimproveravano una prossimità imperdonabile con le posizioni neorazziste dell'estrema destra". In *Razza e storia*, "la soluzione proposta da C. Lévi-Strauss consiste nel mostrare che la capacità a compiere dei progressi culturali non appartiene alla superiorità di questa o di quella società comparata alle altre, ma piuttosto all'attitudine di ciascuna a stabilire degli scambi con le altre. Per C. Lévi-Strauss, la vera civilizzazione implica la coesistenza di culture che mostrano fra di loro il massimo della diversità". Nel 1971, invitato dall'UNESCO a pronunciare

la conferenza inaugurale dell'anno internazionale della lotta contro il razzismo, Lévi-Strauss sostiene che "La diffusione del sapere e lo sviluppo della comunicazione tra gli uomini riusciranno un giorno a farli vivere in buona armonia nell'accettazione e nel rispetto delle loro diversità". Nel 2005 la prospettiva dell'UNESCO appare ribaltata rispetto alla concezione iniziale: "l'unificazione porta ormai il nome lugubre 'mondializzazione' e si vede in essa una minaccia contro la diversità percepita non più come un ostacolo al progresso, ma come un patrimonio prezioso da preservare" (Stoczkowski). Alto esempio di come lo sguardo critico superi di molto le posizioni ideologiche via via assunte secondo la temperie del momento, fornendo così un reale contributo politico. Lo stesso Lévi-Strauss in un'intervista rilasciata a "l'Unità" nel 2005, cinquantenario dell'apparizione di Tristi tropici e che rappresenta una delle sue ultime rare interviste, ricorda come prima della partenza per il Brasile si fosse impegnato in politica: "Militavo nel Partito socialista. Collaboravo con il giovane e brillante parlamentare Georges Monnet per il quale scrissi non poche proposte di legge". Il fatto che spesso lo abbiano definito un conservatore lasciava, però, Lévi-Strauss del tutto indifferente; egli affermava con sereno distacco: "Il mondo è troppo complesso e un ricercatore non può prendere posizione su tutto ciò che avviene". Nei volumi di *Mitologica* - l'opera nella quale, com'è noto, i miti vengono analizzati con quel metodo strutturale da lui mutuato dalla lin-

guistica e applicato sistematicamente all'analisi antropologica- lo studioso fissa i tratti essenziali dei miti, i loro elementi costitutivi per procedere così a una sorta di loro protocollo, rilevando anche come essi nella loro specifica concretazione siano atti a rivelare la storia e le loro peculiarità. Possono essere poste così in risalto sia le invarianti che le specificità delle diverse culture. In una pagina di tale opera Lévi Strauss parla con indignazione civile e con lo sguardo prospettico del grande studioso dell'irresponsabilità dell'uomo e della sua attività predatoria che rende l'ambiente, la natura, il paesaggio sempre più devastati dalla ottusa volontà di dominio mostrata dal nostro genere. Modernità di un pensatore che, raggiunti i cento anni, ha saputo intercettare i fermenti significativi della società contemporanea con spirito acuto e innovatore. Quello stesso spirito acuto e innovatore che porta nella decodifica dei miti, come nell'analisi delle maschere e di altre forme dell'arte africana (*La via delle Maschere*, 1985; *La vasaia gelosa*, 1987), di numerosi rituali persistenti nella società francese del suo tempo (*Babbo natale giustiziato*, 2002) e di tante e tante altre tematiche che hanno ricevuto lo sguardo intelligente di questo grande intellettuale che è stato Claude Lévi-Strauss, alla cui memoria si è reso doverosamente omaggio. **L.M. L.S.**

(*Il Quotidiano della Calabria*,
10/11/2010)

VEGLIA E CIBO. UN RITO ANTICO

Notte magica, notte da presepe che sospende il corso del tempo e l'ordine del mondo. Alla vigilia di Natale gli animali parlano e gli uomini ammutoliscono. Lo raccontano le leggende popolari di tutta Europa. E soprattutto lo racconta quel poeticissimo apocrifo che è il Protovangelo di Giacomo: "tutte le cose in un momento furono distratte dal loro corso". Tutti gli esseri del creato restano immobili, in vigile attesa della nascita del dio e della vittoria annuale del sole sulle tenebre. Proprio questo significa in origine la parola vigilia, vegliare ritualmente su un passaggio decisivo. Astronomico o religioso. Che sia la notte di Natale o quella di Capodanno. In ogni caso veglioni. Momenti in cui la condivisione del cibo diventa simbolo unificante. Per i credenti un modo di realizzare il contatto con il sacro attraverso la via dei sensi. Per i non credenti una celebrazione del legame sociale, una festa degli affetti. Cui non ci si può sottrarre.

Non a caso i due cardini della tradizione natalizia sono la famiglia e la tavola. Entrambe sacralizzate dal mangiare insieme le cose di sempre. Dove la riproposizione del menù della tradizione, oggetto di un'autentica mitologia domestica, trasforma la semplice abbuffata festiva in eccesso rituale. Oggi temuto da molti ma evitato da pochi. Perché in realtà si tratta di un'orgia obbligatoria, di una liturgia della gola. Che rivela lo stretto intreccio tra piena esultanza dell'anima e l'esultanza piena del corpo.

Proprio come avveniva nel mondo

antico dove la cerimonia principale della *polis* consisteva in un banchetto di vigilia chiamato “sacrificio”, fatto di cibi offerti simbolicamente agli dei. La scelta delle pietanze, i tipi di cottura, la successione delle portate obbedivano a un rigoroso palinsesto cerimoniale. Carni, legumi, pesci, dolci, formaggi, frutta secca. I convitati erano tenuti ad assaggiare di tutto un po’ anche a costo di scoppiare. Allontanarsi dalla tradizione sarebbe stato considerato un sacrilegio, una messa in discussione del patto identitario. Tutti, anche i più poveri dovevano essere ammessi alla grande abbuffata.

Queste forme di gastronomia sacralizzata caratterizzano anche le nostre viglie e hanno fatto nascere nei secoli delle singolari forme di previdenza festiva. Come i *Goose Clubs* dell’Inghilterra vittoriana e i *Christmas Clubs* americani del primo Novecento, salvadanai popolari, che con il versamento durante l’anno di qualche spicciolo a settimana garantivano a tutti di potersi concedere

la strippata natalizia. Anche nelle nostre città si usava lasciare ogni giorno ai negozianti di alimentari delle piccole somme a mo’ di anticipo. Costituendo così un credito da spendere tutto d’un botto per imbandire un cenone come Dio comanda. Detto in altri termini, per osservare il diritto-dovere di consumare il banchetto rituale in ogni sua sequenza.

E perfino in un tempo secolarizzato come il nostro in cui lo spirito della festa sembra ridursi alla frenesia consumistica, i nostri opulenti menù festivi sono in realtà la versione postmoderna delle orge sacre di un tempo. Niente carne né grassi animali per rispettare i divieti conciliari, ma in compenso cascate di salmone, deliri di frutti di mare, trionfi di ostriche, maree di branzini. È il magro che si rovescia nel suo contrario e realizza in termini moderni quel cortocircuito orgiastico fra astinenza e abbondanza, fra rigore e spreco. Quel consumo del sacro che è l’essenza di ogni vigilia. **M. N.**

(*La Repubblica*, 24/12/2009).

Recensioni

A. Ricci (a cura di), *Malinowski e la fotografia; Bateson & Mead e la fotografia; Boas e la fotografia*; Roma, Aracne, 2004, 2006, 2009.

Per la casa editrice Aracne di Roma, nella collana "Materiali di Etnoantropologia", sono usciti tre volumi curati da Antonello Ricci e dedicati all'utilizzo che importanti figure della storia dell'antropologia hanno fatto della fotografia.

Come riporta il curatore nella presentazione, sono volumi realizzati per le attività didattiche condotte nel corso dei moduli di Antropologia visiva da lui tenuti ma, sottolinea ancora, si tratta anche e soprattutto "di una prospettiva di ricerca sulla quale sono impegnato da qualche anno, relativa all'uso del mezzo fotografico e della fotografia nel lavoro sul campo, da parte di autori 'classici' dell'antropologia culturale come Malinowski, Boas, Lévi-Strauss, Bateson, Mead ecc."

I tre volumi presentano il medesimo schema di realizzazione: un ampio saggio introduttivo del curatore più saggi di diversi studiosi, scelti nella bibliografia internazionale, volti a costruire un peculiare profilo antropologico-visivo dell'autore, di volta in volta preso in considerazione.

Il primo in ordine cronologico è dedicato alla produzione etno-fotografica realizzata da Bronislaw Malinowski durante il suo celebre soggiorno di ricerca alle isole Trobriand.

Il tema del volume riguarda la prospettiva innovativa con cui l'antropologo polacco fece uso della macchina fotografica. Rispetto alle indicazioni antropometriche riguardanti la metodologia di realizzazione della documentazione fotografica contenute in *Notes and Queries on Anthropology*, Malinowski realizzò un corpus di immagini fortemente espressive, mai didascaliche, al contrario, ben calate nella prospettiva partecipante che, come è noto, costituisce la cifra distintiva del metodo di indagine malinowskiano.

Il saggio di Ricci dal titolo *L'occhio di Malinowski*, percorre la traccia iconografica lasciata dal grande antropologo nei suoi Diari e nelle opere principali e soprattutto tramite le stesse fotografie da lui prodotte. Vengono ben affrontati gli intrecci tra fotografia e: lavoro sul campo, pratica etnografica, scrittura, tecniche di ripresa. Viene posta in luce l'influenza che hanno avuto due persone chiave. La prima è il fotografo Billy Hancock, conosciuto a Kiriwina e frequentato assiduamente tanto da essere citato in Argonauti come l'autore di alcune immagini; la seconda è l'eccentrico artista polacco Stanislaw Ignacy Witkiewicz, suo amico d'infanzia e da molti indicato come il veicolo culturale degli aspetti "artistici" rilevabili nell'Opera del grande antropologo. Il volume contiene una serie di scritti di Terence Wright, Elizabeth Edwards, Jeremy Coote, usciti per lo

più sulla rivista *Journal of the Anthropological Society of Oxford* e riguardanti un vivace dibattito intorno alla figura di Malinowski fotografo, che pongono interrogativi in particolare sulla prevalenza di un suo approccio più "scientifico" o più "artistico" alla fotografia.

Il secondo volume ripercorre la ricerca etnografica realizzata in coppia da Gregory Bateson e Margaret Mead a Bali. È noto che i due studiosi siano stati tra i principali artefici dell'uso intensivo degli apparecchi di ripresa fotografica e cinematografica e, in particolare Mead, una delle più accese sostenitrici della validità metodologica della ripresa visiva in antropologia.

Il saggio introduttivo ripercorre la vicenda sentimentale e scientifica dei due studiosi in un appassionante intreccio fra vita privata e professionale foriero, in questo caso, di risultati altrimenti, forse, non raggiungibili. L'incontro dei due antropologi sul fiume Sepik in Papua Nuova Guinea assume i contorni di una sorta di momento epifanico da cui scaturiscono gli eventi unici e irripetibili che conducono alla famosa ricerca sul campo a Bali, volta a indagare i processi culturali che inducono gli abitanti dell'isola indonesiana a convivere con continui episodi di trance. Il titolo del saggio di Ricci, *Immagini e forme di vita. Fotografia e cinema nelle ricerche di Gregory Bateson e Margaret Mead*, fa

esplicito riferimento al nodo problematico che ha orientato l'indagine scientifica, vale a dire le modalità culturali con cui una determinata società assume i tratti che la contraddistinguono. Grande attenzione viene, infatti, posta dai due studiosi sulle modalità di apprendimento e sulle tecniche di educazione e di allevamento dei bambini, indagate in maniera unica e irripetibile tramite la fotografia e il cinema. Anche soltanto il dato numerico può dare conto della peculiarità dell'approccio: furono scattate 25.000 fotografie e girati 22.000 piedi di pellicola 16 mm. I risultati sono stati il volume *Balinese Character* e la serie di film *Character Formation in Different Cultures*. Lo scritto di Ricci inquadra con chiarezza la metodologia, la tecnica, le modalità di approccio al terreno, il contesto culturale, politico e storico entro cui si svolse una delle più importanti ricerche di antropologia visiva.

Il volume si completa mediante un famoso saggio di Margaret Mead sulla collocazione dell'antropologia visiva nella storia degli studi, uno stralcio di una, divertente quanto illuminante, intervista ai due sui loro punti di vista in merito all'uso della camera sul campo e una selezione a fini didattici di alcune tavole fotografiche tratte da *Balinese Character*.

Il terzo volume è dedicato ad alcuni aspetti della vicenda scientifica di Franz Boas, unanimemente riconosciuto tra i precursori e fautori dell'uso della fotografia come mezzo di ricerca documentaria. Con il padre dell'antropologia americana si assiste a quella iniziale saldatura, molto spesso rilevata, fra

ricerca antropologica e pratica fotografica a causa del contemporaneo delinearci, fra Ottocento e Novecento, dell'antropologia come disciplina scientificamente consolidata e la fotografia come tecnica di rilevamento e raccolta dei dati. Franz Boas aveva avuto una formazione culturale eclettica affiancando a studi di carattere più usuale, anche aspetti da considerare per l'epoca più d'avanguardia, come gli studi sulla luce e sulle tecniche della sua manipolazione mediante la fotografia.

Il saggio introduttivo di Ricci, intitolato significativamente *Franz Boas: la realtà e la sua rappresentazione*, ripercorre la vicenda intellettuale che scaturisce da un'idea "avventurosa" del vivere la vita del grande antropologo tedesco, il quale, come è noto, inizia le sue indagini sul terreno nei luoghi più difficili come la Terra di Baffin. La più nota ricerca sul campo rimane quella realizzata a Fort Rupert, nell'isola di Vancouver, in Canada, dove indagò la vita cerimoniale degli indiani Kwakiutl rendendo nota al mondo degli studiosi la cerimonia, allora già in via di sparizione, del potlach. L'interesse di Boas era anche rivolto al mondo della museografia e alla realizzazione di mostre e di manifestazioni entro cui far confluire il patrimonio di dati raccolto sul campo. La fotografia, in tal senso, giocò un ruolo determinante essendo il mezzo più idoneo a creare documenti adatti all'esposizione, ma anche per la realizzazione di strumenti espositivi, come i diorama e le scene di vita che costituiscono ancora oggi uno dei modelli di museografia etnografica. Il titolo del saggio

introduttivo rinvia al nodo problematico più stimolante che è possibile riconoscere nell'uso della fotografia fatto da Boas. Egli riconosce subito il carattere "infedele" dell'immagine fotografica, insieme specchio del mondo e finzione, e lo utilizza per i molti scopi a cui ne destina di volta in volta l'uso. È significativa, in tal senso, la scelta della foto di copertina, tratta dal volume etnografico *L'organizzazione sociale e le società spechcio del mondo* di Boas, che ritrae un uomo in una posa di danza rituale. Ma andando a indagare, si scopre che quella fotografia è stata realizzata durante la fiera di Chicago del 1893 e che è stata privata dello sfondo che avrebbe tradito il contesto; inoltre ritrae David Hunt, figlio di George Hunt il prezioso collaboratore locale di Boas, anche egli fotografo.

Il volume è completato da un saggio di Ira Jacknis, tra i maggiori conoscitori dell'Opera di Boas, proprio sulla figura di George Hunt, e di un scritto di Jay Ruby su Boas e il cinema. Tutti e tre i volumi presentano un rilevante corredo di immagini fotografiche che restituiscono ampiamente il senso delle tematiche contenute negli scritti e ne costituiscono un vero e proprio contraltare iconografico. Come pure sono sempre presenti utili bibliografie di riferimento.

L.M.L.S.

H. Curat, *Lévi-Strauss mot à mot. Essai d'idiographie linguistique*, Genève-Paris, Librairie Droz, «Langue et Culture» n. 39, 2007, p. 376.

Non è la prima volta che Hervé Curat analizza la lin-

gua di Claude Lévi-Strauss, giacché in due precedenti occasioni¹ la scrittura dell'illustre antropologo era stata scelta nell'ambito di ricerche lessicografiche come esempio di prosa non letteraria; ma con questo nuovo saggio Curat ha superato se stesso per l'impostazione del lavoro di ricerca e soprattutto per la mole del *corpus* studiato. Infatti esso comprende una vastissima parte della produzione di Lévi-Strauss che, in vista di questa ricerca, anche grazie a speciali finanziamenti, è stata digitalizzata. Il metodo seguito, come i criteri che hanno portato alla selezione delle opere, sono dettagliatamente esposti nell'introduzione (pp. 9-15). Basti qui sapere che i saggi *Tristes Tropiques*, *Le Cru et le Cuit*, *Du Miel aux cendres*, *L'Homme nu*, *La voie des masques-1* e *La voie des masques-2*, *La Potière jalouse*, *Histoire de Lynx*, *Regarder écouter lire* sono stati sottoposti a spoglio informatico, mentre altre opere, cioè *Les Structures élémentaires de la parenté*, *Anthropologie structurale* e *Anthropologie structurale deux*, *Le Totémisme aujourd'hui*, *La Pensée sauvage*, *L'Origine des manières de table*, *Le Regard éloigné*, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, *De Près et de loin*, *Des symboles et leurs doubles*, sono state elaborate sulla base di spogli manuali. I dati ottenuti sono stati quindi ricercati nei migliori dizionari della lingua francese attualmente disponibili: *Dictionnaire de l'Académie*, *Larousse de la langue française*, *Grand Robert*, *Trésor de la langue française* e *Petit Robert*. Le ricerche sui nomi dei pesci sono state condotte su *Ichtyologie/Ichthyology*. Bulletin

de terminologie n° 161. Inoltre, coerentemente con la modernità della tecnologia utilizzata, si è fatto ricorso anche a Internet che, attraverso tre motori di ricerca tra i più noti, ha fornito una certa quantità di indicazioni, più o meno pertinenti. Ne risulta un'opera ragguardevole non solo perché rende conto dell'idioletto di una celebrità ma anche perché le occorrenze dei diversi lemmi, suddivisi secondo opportune categorie, sono presentati in un contesto che, pur nella sua necessaria brevità, ne fa cogliere appieno il significato.

Il saggio si apre con il primo capitolo che passa in rassegna *Les mots rares* (pp. 17-30). Nella maggior parte dei casi si tratta di vocaboli ormai caduti in disuso o di termini tecnici e scientifici relativi ad attività artigianali sempre meno praticate nella Francia moderna; non sono sfuggiti all'occhio attento di Hervé Curat neanche i refusi di Lévi-Strauss o presunti tali (cf. *chant/champ*, p. 29).

Nel secondo capitolo Curat individua *Les mots nouveaux* (pp. 31-76) cioè le parole create da Lévi-Strauss per la necessità di comunicare le diverse realtà legate ai suoi studi (ad es. *ethnozoologie*, *matrilocal*, *curvilinéaire*, *cannibaliser*, ecc.) Esse sono create secondo diversi meccanismi (ad es. varianti grafiche, prefissazioni, variazioni morfologiche o semantiche, calchi su voci di altre lingue, ecc.). Di tali vocaboli sono state cercate le prime attestazioni nei dizionari d'ianzi citati i quali, in qualche caso, non riconoscono questo primato a Lévi-Strauss.

Hervé Curat dedica il terzo capitolo *La grammaire des noms* (pp. 77-120) ai proble-

mi più specificamente grammaticali. In esso rende conto, in maniera alquanto particolareggiata, dell'attribuzione del femminile (*Féminisations*, pp. 78-80), della distinzione tra maschile e femminile nella denominazione di animali (*Mâle et Femelle*, pp. 80-82), e di animali e umani (*Homme et Femme*, pp. 82-83), attribuzione che diviene talvolta marca d'insistenza o di specificazione di sostantivi epiceni (p. 84). Il capitolo continua con uno studio minuzioso sull'uso che Lévi-Strauss fa della preposizione *entre* (*La préposition entre*, pp. 87-96) – di cui viene fatta notare una frequenza superiore alle medie statistiche nell'uso generale – e con diverse questioni riguardanti altre preposizioni (pp. 96-99) per concludersi con osservazioni puntuali su varie forme di aggettivazione.

La grammaire des verbes (pp. 121-146), quarto capitolo, affronta un altro aspetto della grammatica di Lévi-Strauss: quello dei verbi e delle loro occorrenze nel *corpus*. Hervé Curat procede ad una rilevazione completa delle costruzioni verbali che si presentano nella forma di locuzioni verbali (p. 123), participi, gerundi, congiuntivi.

Il quinto capitolo *Les affaires de style* (pp. 147-190) è consacrato allo stile di Lévi-Strauss. Sotto il profilo del lessico, Curat espone i risultati relativi ai colori e alle voci onomatopeiche (*Des sons et des couleurs*, pp. 168-171), sottolinea l'attenzione dell'antropologo ricordando cosa egli scrivesse a proposito della loro denominazione: «les couleurs sont données avant d'être utilisées, et le vocabulaire atteste leur caractère dérivé jusque dans la

désignation des plus subtiles nuances: bleu-nuit, bleu-paon ou bleu-pétrole; vert d'eau, vert-jade; jaune-paille, jaune-citron; rouge-cerise, etc.» (*Le Cru et le Cuit*, p. 27). L'esplorazione dello stile è completata dalla rilevazione di espressioni e vocaboli presi in prestito – più o meno consciamente – da autori classici o dalla cultura e dalla letteratura francese (*Les mots des autres*, pp. 180-186). Per quanto riguarda l'aspetto formale, il linguista rivela le numerose figure retoriche: ossimori, paradossi, metafore, perifrasi, allitterazioni, sineddocchi della cui importanza Lévi-Strauss è ben consapevole (*Le rôle culturel des tropes*, p. 186-188).

Autour des noms propres (pp. 191-216), sesto capitolo del saggio, registra i neologismi che Lévi-Strauss, «de par la nature de ses travaux et la minutie de sa méthode» (p. 192), ha avuto la necessità di coniare. Si tratta, per lo più, di etnonimi tribali (*Adjectifs et noms tribaux*, pp. 193-202) e, per derivazione, di glottonimi (*Adjectifs et glottonymes*, pp. 202-206) e toponimi (*Adjectifs et noms tirés de toponymes, Toponymes, classificateurs et traduction*, pp. 206-213), la maggior parte dei quali sfugge alla catalogazione dei dizionari. Sono stati identificati anche alcuni etnonimi (*Autour des anthroponymes*, pp. 213-214) e alcuni marchionimi (*Titres, noms commerciaux etc.*, pp. 214-216).

Nel settimo capitolo *Les mots d'ailleurs* (pp. 217-244) Hervé Curat illustra le numerosissime parole che Lévi-Strauss ha preso in prestito dalle lingue dei paesi che ha visitato. Esse rappresentano oggetti, piante

e animali, realtà sociali per le quali il francese non dispone di termini equivalenti. Tale uso ha evitato a Lévi-Strauss di ricorrere alla traduzione dal momento che, già da *Tristes Tropiques*, si era reso conto dei problemi ad essa legati, stigmatizzando errori anche lievi perché derivanti dalla traduzione di toponimi («Beaucoup de voyageurs commettent un contresens en traduisant Mato Grosso par...», *Tristes Tropiques*, p. 183).

L'interesse dell'ottavo capitolo *Les noms d'espèce* (pp. 245-272) risiede nell'analisi minuziosa che Hervé Curat ha deciso di svolgere, ripetendo il compito di Lévi-Strauss nell'identificazione delle numerose specie (uccelli, uccelli acquatici, passeracei, rapaci, pesci, conchiglie, mustelidi, farfalle, vermi, piante, ecc.) e relativa denominazione. Ha quindi verificato l'esistenza di identità o similitudini non solo nel francese comune ma anche nelle lingue amerindiane oltre che nella definizione linneana e in pubblicazioni scientifiche (*Ichtyologie/Ichthyology*. *Bulletin de terminologie* n° 161), probabilmente sollecitato dal fatto che «Lévi-Strauss tend dans la mesure du possible à parler avec la plus grande précision des espèces naturelles, plantes ou animaux, auxquelles s'intéressent les indiens et leurs mythes» (p. 245).

Dal nono capitolo *Les savoirs et leurs mots* (pp. 273-312) emerge come Lévi-Strauss si rapporti ai fenomeni antropologici come a quelli linguistici e per descrivere i primi si serva dei secondi (*Les faits linguistiques comme faits culturels*, pp. 273-275); infatti, egli «voit le langage comme un

phénomène culturel; les faits linguistiques signifient la culture. Il approche les données linguistiques comme il approche les données zoologiques, botaniques, géographiques, technologiques, etc. de l'intérieur, en visant à la rigueur descriptive d'un spécialiste» (p. 273). Curat dimostra anche come Lévi-Strauss attinga a piene mani alla terminologia linguistica nella spiegazione di numerosi fenomeni (Import-export terminologique, pp. 276-283) e crei nuovi lemmi (*mythème, zoème*) funzionali all'ambito scientifico peculiare (*Néologismes à la mode linguistique*, pp. 284-288).

Linguisti e letterati non sono certo sorpresi dall'attenzione che Claude Lévi-Strauss, già da molto tempo, porta all'interpretazione strutturale di testi poetici; sono infatti ben noti i suoi lavori di analisi di poemi in cui le sonorità prevalgono a volte sulle parole (*La phonologie à travers le miroir de l'anthropologie structurale*, pp. 289-298); a tale proposito Hervé Curat avanza fondati dubbi sulla giustezza di qualche affermazione contenuta nello studio, svolto a quattro mani con Jakobson, sulla famosa poesia di Baudelaire "Les chats" (*Le duo de "chats"*, pp. 299-303).

A proposito di prestiti, Curat constata che Lévi-Strauss fa spesso uso di termini musicali (*thème et variations, mouvements, interludes*) per intitolare capitoli delle *Mythologiques* (*Les mots en musique*, pp. 303-306). Retaggio degli studi fatti in gioventù è il frequente ricorso all'uso, in maniera fantasiosa e incongruente e per ciò stesso divergente (*détournement d'allié, inventaire après décès d'un*

monde, p. 311), della terminologia giuridica (Les mots du droit, pp. 310-312).

Nel decimo capitolo *Les images en mots* (pp. 313-336), Hervé Curat individua riferimenti culturali legati a realtà del vecchio continente – dell'antichità (L'image antique, pp. 313-315) e del medioevo (L'image médiévale, pp. 315-319) – che Lévi-Strauss adotta per descrizioni relative alla colonizzazione dell'Amazzonia («Il y aurait une comparaison à faire entre les fautes du décepteur et la chute d'Adam», p. 314; «*Tristan et Yseult exotiques*», p. 316). I paragrafi successivi sono dedicati all'analisi delle figure della cultura levistraussiana, soprattutto Montaigne e Rousseau, che affiorano nella maggior parte delle opere (L'icone Montaigne, pp. 323-324 e «Vous le voyez, Rousseau m'agite!», pp. 324-328).

Inutile – ma soprattutto fuori luogo – la contestazione di qualche legenda inesatta (Légendes, pp. 328-330) riferita a illustrazioni e quella relativa a maschere (Querelle de mots sur une photo, pp. 330-336).

L'undicesimo capitolo *Les derniers mots* (pp. 337-343) vuole essere un riepilogo dei rapporti di Lévi-Strauss con la lingua francese e più in generale con le lingue con cui si è dovuto confrontare. Non solo per l'impegno istituzionale quale membro dell'Académie Française, Lévi-Strauss ha cercato di preservare la sua lingua dall'invasione dell'inglese, pur essendone talvolta dominato (En vert et contre tout, pp. 337-339); d'altra parte, «la masse incroyable de vocabulaire qu'il utilise» (p. 340), la linearità della sua sintassi, nonché

l'estrema chiarezza del suo stile, ci fanno comprendere che Curat ha scelto l'idiotto di Lévi-Strauss «pour la richesse de la langue et par fascination pour le contenu» (Introduction, p. 9). Non possiamo che condividere le ragioni di tale scelta e affermare che l'interesse del suo studio è pari solo all'ampiezza delle ricerche svolte.

M.L.C.

Y. Preumont et R. Laugier (dirigé par), *Langues-cultures méditerranéennes en contact*, Roma, Aracne, 2007.

La giornata di studio dal titolo evocatore *Langues-cultures méditerranéennes en contact: des mots aux images* svoltasi presso l'Università della Calabria il 13 ottobre 2006 ha visto un folto gruppo di studiosi portare la loro attenzione su diverse realtà di popoli che hanno vissuto o vivono sulle sponde del Mediterraneo, culla comune delle più grandi civiltà del vecchio continente.

I saggi che ne risultano sono presentati da Régine Laugier (*La culture partagée: les mots de l'écriture de l'errance*, pp. 9-11) e da Yannick Preumont (*Langues-cultures et énonciation*, pp. 13-16), organizzatori dell'evento.

Le mot *roumi* (pp. 19-35) di Majid El Houssi apre la prima parte della raccolta dedicata a *Les mots voyageurs*, accompagnandoci in un erudito viaggio semantico della parola *roumi* che trova la sua origine araba nel nome del figlio di Esaù – Er-Room – e, attraverso documentate esemplificazioni filologiche, ne ripercorre le numerose tappe lungo le coste del Mediterraneo. È così che ritro-

viamo il vocabolo nel turco e nel persiano ove designa, per lo più, realtà legate alla romanità («aussi bien la ville de Rome que l'Empire», p. 21). Ma lo spettro semantico è molto più vasto; per i motivi che l'Autore spiega «le mot *roumi* a pu ainsi être adopté d'autant plus rapidement qu'il constitue un vocable synthétique pour un concept qu'on ne formule de façon multiple et varié qu'à l'approche et à la connaissance de la vie quotidienne des Byzantins. Il désigne à la fois leurs mœurs, leur culture des arts et des métiers, leur langue, leur écriture et leur littérature, l'essor de leur commerce et de leur artisanat, l'acquisition des commodités matérielles et du luxe, etc., en somme leur *civilisation*. Pour les Arabes, le terme *Rûm* a désigné d'abord ce peuple, puis la civilisation de ce peuple, donc le résultat cumulatif d'un processus d'abord global et vague des stades d'une société différente» (pp. 23-24). In altri contesti, come in Spagna, indica le giovani donne cristiane ridotte in schiavitù che avevano abbracciato la religione islamica (cf. p. 25); come termine geografico definisce «la costiera settentrionale del Mediterraneo dai Dardanelli alla foce dell'Ebros» (p. 26). Utilizzato dai viaggiatori, assume il significato di *cristiano*, talvolta anche con accento negativo, soprattutto se usato da arabofoni che identificano il cristiano con l'europeo invasore. Più in generale «le mot a été identifié avec la religion de l'invasisseur de sorte que *roumi* - *chrétien européen* - *envahisseur* sont devenus synonymes dans l'esprit de l'Arabe algérien» (pp. 28-29). Dunque, in tutti

i tempi, il termine ha avuto un significato di marginalità, e oggi, «relancé par les nouvelles générations issues de l'immigration maghrébine en France, surtout celle des "banlieues", avec l'acception simple et claire de "Français de souche"» (p. 34) è tornato tristemente alla ribalta della cronaca.

Nel saggio *Langue du cœur, langue du pouvoir et langue du savoir. Les hispanismes dans L'écriture ou la vie de Jorge Semprún* (pp. 37-53) Annafrancesca Naccarato analizza le interferenze dello spagnolo, 'langue du cœur', che Semprún usa nella narrazione di ricordi relativi all'infanzia trascorsa in Spagna, e del tedesco, 'langue du pouvoir', indispensabile per descrivere situazioni specifiche della sua vita nel campo di concentramento di Buchenwald, nelle vicende narrate nel libro di memorie *L'écriture ou la vie* per le quali utilizza il francese, 'langue du savoir'. Dopo aver ripercorso il cammino di vita e culturale di Jorge Semprún, dall'esilio a Parigi, resosi necessario dal colpo di stato di Franco, alla deportazione a Buchenwald, Annafrancesca Naccarato si sofferma sulle ragioni che portarono alla scelta del francese per scrivere *L'écriture ou la vie*.

Valeria Vaccaro, autrice del saggio *Ispanismi e struttura linguistica in Marguerite Yourcenar* (pp. 55-87), dopo una rapida disamina dei prestiti adottati già dal XII secolo dallo spagnolo e dal portoghese, passa in rassegna gli ispanismi reperiti nell'opera di Marguerite Yourcenar, e analizza le occorrenze che «mostrano i contesti in cui compaiono», segnalando «le modalità adottate dall'autri-

ce nell'uso di tali parole (p. 59)». Seguono le «Riflessioni sull'uso degli ispanismi nel testo di Yourcenar» (pp. 74-77), nelle quali Valeria Vaccaro valuta «le scelte stilistiche compiute dall'autrice» (p. 76).

Gli «*Italianismi*» ne *L'Italie d'Hier di Edmond e Jules de Goncourt* di Roberta de Felici (pp. 89-107) rendono conto dell'utilizzazione di vocaboli della lingua e della cultura italiane nella relazione del viaggio in Italia dei fratelli Goncourt. Esperti conoscitori delle belle arti, nel 1855 attraversarono l'Italia da ovest ad est e da nord a sud, prendendo una considerevole quantità di appunti (che quarant'anni dopo dette luogo a *L'Italie d'Hier*). Tutto ciò che li colpì nella vita artistica e culturale e nei vari aspetti della vita quotidiana, fu oggetto di descrizioni più o meno accurate. Perciò le parole censite riguardano il lessico relativo a svariati soggetti: (alimentazione, abbigliamento, toponimi, antroponimi); Roberta De Felici ne analizza alcune (pp. 98-102), indicando anche le attestazioni nei dizionari della lingua francese sui quali è stata condotta la ricerca.

Con *La méditerranée et le soleil de la nuit. La rhétorique antique dans la poésie de Nadia Tuéni* di Gisèle Vanhese (pp. 111-121) inizia la seconda sezione della raccolta, che è dedicata al rapporto tra *Languages-cultures et littérature*; il saggio descrive il difficile cammino di una vita che oscilla «entre ombre et lumière, entre exil et retour, entre désespoir et salut» (p. 112) e che la poetessa Nadia Tuéni riesce a trasmettere ricorrendo spesso all'ossimoro o alla sinestesia. La dolcezza della luce lunare è preferita a quella del sole,

violenta; questa ferisce non solo il corpo ma soprattutto l'anima, quella placa le sofferenze, quasi una sorella, una complice. Gisèle Vanhese rileva che «le régime nocturne de l'imaginaire (...) convoque les images de fusion, d'intégration et d'intimité qui unissent la Nuit, la Femme, la Lune et la végétation» (p. 113) e conclude: «Par une savante alchimie rhétorique, Nadia Tuéni réussit à maintenir constamment la parole poétique dans l'énigme» (p. 121).

Bucolique tunisienne è il titolo di un'ode di Benedetto-Félix Pino, che Claudio Vinti prende in prestito per il suo saggio *Bucolique tunisienne ou Jadis et naguère* (pp. 123-129), dedicato alla poesia di Sicca Veneria, pseudonimo assunto dal poeta, drammaturgo Pino, che fu anche professore d'italiano e traduttore. D'origine siciliana ma di cultura francese, Pino ha cantato il pastore arabo che suona il flauto tra gli olivi di Kef, seduto su capitelli corinzi, circondato da rovine numido-romane. La sua opera «est la synthèse de trois cultures: la culture italienne à l'origine de sa personnalité poétique, la culture française, traduite dans une langue précieuse et vivante, la culture arabe de Tunisie, source principale de son inspiration» (pp. 123-124) di cui Vinti fa apprezzare l'intensità.

Carlo Fanelli propone una lettura della propria opera teatrale *Albert Camus e Jean Grenier: la fortuna di trovare un maestro* (pp. 131-154), già rappresentata tra il 2005 e il 2007 a Genova e a Roma. Essa è preceduta da una breve introduzione nella quale precisa il ruolo che Grenier, professore di filosofia al liceo

Bugeaud di Algeri prima di essere chiamato all'insegnamento alla Sorbonne, ebbe nella vita intellettuale di Albert Camus, «che ha "accompagnato" (...) lungo il percorso dell'ingegno e della vita» (p. 132). Con questa lettura, e con la *pièce* stessa, Fanelli intende «offrire la possibilità di scoprire ed amare anche in Italia il pensiero di Grenier», i cui scritti «restituiscono un'immagine del Mediterraneo, non soltanto memore di incontri fra culture, lingue e immagini, ma anche come finestra sull'incomprensione, tana dell'intolleranza, perenne campo di battaglia» (pp. 132-133).

Con *L'italianité dans le Guide Vert des Châteaux de la Loire* di Jean-Paul Dufiet (pp. 157-179) comincia la terza parte della raccolta dedicata a *Langue-culture et énonciation*; nel saggio sono passati in rassegna i procedimenti linguistici utilizzati dal *Guide Vert* per descrivere l'integrazione di stilemi del Rinascimento italiano in strutture architettoniche e opere pittoriche conservate nei castelli della Loira. Dall'approfondita analisi di Jean-Paul Dufiet risulta che, malgrado la *Guide Vert des Châteaux de la Loire* «répète en diverses occasions que la Renaissance italienne est incontestablement la source de la Renaissance française» (p. 171), ciò nonostante sembra aver fatto la scelta di «développer l'orientation patrimoniale et identitaire de la Renaissance française, en ignorant très sensiblement que l'italianité contient en elle tout le poids symbolique de la Renaissance – et de son fondement méditerranéen –, dans la civilisation européenne» (p. 178).

Il documentario studiato da Maria Gabriella Adamo nel saggio *Méditerranée pour toujours* (Nicola Zavaglia, 2000): *l'espace des origines, l'altérité, la langue migrante* (pp. 181-195) è il film *Méditerranée pour toujours* realizzato da Nicola Zavaglia che ne è allo stesso tempo sceneggiatore e voce narrante. L'autore parte dalla descrizione di episodi tratti dall'epopea delle grandi scoperte dei navigatori partiti da diversi porti italiani e approdati in Canada a cui seguono immagini di repertorio (secondo la cifra tipica del documentario) e interviste agli immigrati della seconda generazione, dei quali viene conservato il linguaggio autentico; ciò fa emergere «une problématique spécifique concernant des phénomènes culturels, linguistiques et en même temps identitaires» (p. 184). Maria Gabriella Adamo analizza l'esperienza del passaggio da una lingua all'altra il quale è da vedere come intrusione, «une redéfinition de sa propre identité» (p.189), e fornisce alcuni esempi di formazioni lessicali che derivano dal contatto tra diverse lingue e altrettanto diverse civiltà.

Chantal Chevallier-Chambet coglie l'occasione della recente pubblicazione in DVD di *Sierra de Teruel* per riflettere *Sur l'adaptation cinématographique d'un texte littéraire*. *Sierra de Teruel d'André Malraux* (pp. 197-208). Si tratta dell'edizione del 1945, restaurata dall'editore «Les Documents Cinématographiques» con il sostegno del Centre Nationale de la Cinématographie, del film che André Malraux girò tra il 1938 e il 1939 a Barcellona e in Catalogna e che prende spunto dal suo

stesso romanzo *L'Espoir* il quale non si può tuttavia considerare la trasposizione cinematografica del libro. Chantal Chevallier-Chambet indaga sulle interazioni tra i due momenti creativi giungendo alla conclusione che: «le roman serait donc un long scénario, fragmentaire, où foisonnent les dialogues et les scènes de combat, des scènes d'abord 'vues' par Malraux, puis transposées en mots» (p. 202), mentre «le film suggère à son tour d'infinies perspectives quant à l'interprétation du roman» (p. 206).

Nel saggio *Dialogues et polylogues dans quelques romans méditerranéens d'Alexandre Dumas : fonctions narratives et procédés linguistiques* (pp. 209-243) Giulia Papoff si sofferma su quelli che chiama «deux romans méditerranéens ou mieux siciliens» (p. 214) di Alexandre Dumas père : *Pascal Bruno* e *Une aventure d'amour*, ispirati dal viaggio che fece in Italia nel 1835. La scelta di studiare Alexandre Dumas è maturata dalla convinzione che egli «est assurément l'un des écrivains qui font du dialogue la structure portante de leurs romans» (p. 210). È sottoponendo ad un'accurata analisi i comportamenti conversazionali degli interlocutori nei due romanzi che Giulia Papoff tenta di capire «comment à travers le dialogue prennent corps les personnages méditerranéens de Dumas qui nous restituent l'image que l'auteur se fait de l'Italie et de la culture italienne» (p. 221).

Le discours métaphorique sur la traduction. Traduire les Anciens – Traduire les Italiens di Yannick Preumont (pp. 245-258) affronta ancora una volta l'annoso

problema della fedeltà nella traduzione, proponendo gli approcci di vari traduttori e le loro riflessioni metodologiche relativi alle epoche del Rinascimento e del Classicismo. Yannick Preumont analizza passi tratti da opere sull'arte di tradurre i classici latini e gli autori coevi dall'italiano in francese. Il considerevole *corpus* di brani raccolti e messi a confronto rende evidente l'importanza del dibattito.

L'indagine condotta da Régine Laugier su *La mémoire de la langue: quelques traces lexicalisées des contacts en Méditerranée* (pp. 259-270) parte dall'analisi di espressioni figurate che contengono un preciso riferimento lessicale ai paesi che si affacciano sul Mediterraneo (ad esempio "parler français comme une vache espagnole, renvoyer aux calendes grecques"); alcune di esse sono tutt'ora di uso comune, altre (ad esempio "travailler pour le grand turc") sono ormai scomparse, essendo estinte le realtà sociali e culturali a cui si riferivano, ma certamente «témoignent encore aujourd'hui des représentations mentales issues des contacts avec les peuples du pourtour méditerranéen» (p. 259). La loro attestazione, ricercata da Régine Laugier nei principali repertori e dizionari della lingua francese dal Seicento ad oggi, completa il quadro delle indagini.

Il suo saggio conclude la ricca successione di contributi la cui ampiezza di angolazioni e differenze di approcci metodologici fornisce un'idea di ciò che un confronto di civiltà – sebbene limitata al Mediterraneo – possa produrre in termini di arricchimento culturale e umano.

M.L.C.

M. Arevalo J., *Objetos, sujetos e ideas. Bienes etnológicos y memoria social*, Badajoz, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Badajoz, 2008.

Javier Marcos Arevalo insegna presso il Dipartimento di Psicologia e Antropologia dell'Università di Extremadura occupandosi ormai da parecchi anni di patrimonio culturale immateriale e rituali festivi con particolare attenzione etnografica proprio per l'area estremena. In questo volume raccoglie una serie di saggi su temi inerenti il patrimonio intangibile che in alcuni casi riprendono le specifiche ricerche etnografiche svolte negli ultimi anni (rituali festivi in Extremadura, cultura del vino, musei etnografici in quest'area, ecc.), in altri si concentrano maggiormente sul dibattito inerente i beni culturali immateriali nella recente codifica ricevuta nel quadro di valorizzazione e tutela UNESCO.

Negli ultimi decenni il dibattito sul patrimonio culturale tradizionale in Spagna è stato particolarmente vivace, connesso anche alle importanti spinte autonomistiche e regionalistiche presenti all'interno delle diverse aree linguistiche e culturali del Paese. Inoltre la ridondanza di alcuni cerimoniali che hanno mantenuto in Spagna particolare rilievo e vivacità – si pensi alla permanenza di moltissimi rituali della Settimana Santa in molte diverse aree del Paese –, ha fatto sì che l'interesse verso i temi del patrimonio immateriale siano stati al centro degli studi etnoantropologici più recenti. La fine del regime franchista ha comportato, tra l'altro, un ripensamento importante dell'"uso"

delle tradizioni popolari in chiave non esclusivamente conservativa, ma anche e soprattutto come elemento di sviluppo regionale e locale e una cruciale riflessione su tradizione e modernità, su conservazione e cambiamento che rappresenta uno degli elementi di maggiore attualità di queste tematiche.

Il testo si articola in tredici diversi saggi che possono essere raggruppati in almeno tre grandi ambiti di documentazione, riflessione e indagine.

Un certo numero di saggi si concentrano su esempi specifici della cultura popolare estremena affrontando, con notevoli spunti critici, temi relativi alla metodologia della ricerca sui rituali festivi e sulle forme di espressione della cultura tradizionale e delle pratiche condivise dalle comunità locali. Ne fanno parte contributi dedicati al sistema dei musei etnografici di questa regione della Spagna, al processo di progettazione e creazione del Museo Etnologico della Comunità Autonoma di Extremadura e al rapporto, da sempre complesso e delicato, tra musealizzazione del patrimonio immateriale e forme di espressione della cultura popolare che permangono necessariamente all'esterno degli spazi museali. Di particolare interesse, in questi saggi più etnografici, è proprio la delicata articolazione tra riflessione più generale sulle nozioni di "oggetto" rituale, di patrimonio intangibile e di "paesaggio culturale" e la loro specifica declinazione in Extremadura, un terreno non solo ben conosciuto dall'autore, ma alla codifica della quale egli ha anche attivamente partecipato.

Nei saggi vengono affrontati con notevole acume critico l'intreccio tra patrimonio intangibile, espressioni rituali, sistemi festivi e cerimoniali e governo dei territori e delle comunità, definizione complessa di identità collettive specifiche, politiche dello sviluppo locale e valorizzazione del territorio. In alcuni di questi contributi si individuano di volta in volta le forme di espressione socioculturale e le pratiche concrete che vanno a definire processi culturali "tipici" e un relativo sistema di distinzioni e socialità.

A questo intreccio di nozioni sono dedicati, su un altro piano dell'osservazione critica, un altro gruppo di saggi, di carattere più generale, in cui l'autore affronta la relazione tra patrimoni immateriali, identità locali e memoria sociale. Ciascuna di queste ambivalenti, e in alcuni casi persino controverse nozioni viene affrontata da Arevalo come elemento di valutazione critica dei processi di costruzione dell'appartenenza locale, ma anche come tratto accomunante con altre comunità che in area prevalentemente europea presentano aspetti di similitudine e di assonanza con le forme di espressione culturale tradizionale rilevabili nel terreno da lui prescelto come campo di indagine.

Particolarmente interessante la riflessione che emerge da alcuni di questi saggi sul mutamento nella nozione stessa di bene culturale, con particolare riferimento all'insieme dei beni intangibili. Qui lo slittamento da un'accezione precedentemente più "materialista" del patrimonio a una maggiormente "immaterialista" fa passare i beni

culturali intangibili da un quadro di riferimento maggiormente improntato agli aspetti di storicità, estetica e artisticità – che li accomuna ai beni culturali tout court – alla formulazione di nozioni più ampie quale quella di "paesaggio culturale" che mira addirittura a superare la dicotomia, assai netta in precedenza, tra beni culturali e beni naturali. In tal senso le nuove convenzioni UNESCO in materia divengono prezioso terreno di analisi per l'etnografo che oltre a svolgere puntuali ricerche di campo dovrà anche impegnarsi in una vera e propria etnografia delle istituzioni preposte alla tutela e valorizzazione di questi beni individuandone di volta in volta le specifiche modalità di salvaguardia, ma anche di promozione e disseminazione.

Arevalo fornisce a tal proposito in questo testo anche una preziosa raccolta di documenti, testi di convenzioni UNESCO, stralci di documenti ufficiali dei diversi Paesi europei e regolamentazioni di carattere maggiormente regionale, che consentono di osservare un intero sistema di concetti, regole e processi finalizzati, a livelli diversi di intervento e risoluzione, a dare valore alle tradizioni come volano di sviluppo dei territori e delle comunità che ne sono protagoniste. In tal senso l'accento posto dall'autore sugli aspetti di *empowerment* delle comunità locali in relazione a processi di riscoperta, rivitalizzazione e salvaguardia di espressioni culturali della tradizione mostra quanto dietro a tali processi si nasconda sempre anche una forte valenza politica che, a livello più ristretto così come sul piano sovralo-

cale, individua nei percorsi di valorizzazione del patrimonio immateriale e nelle candidature presso l'UNESCO uno degli aspetti più interessanti di partecipazione attiva delle comunità locali al governo e allo sviluppo del loro territorio di insediamento.

Al tempo stesso questi processi non possono compiersi senza che le comunità si interrogino e formulino risposte intorno alla funzione culturale che tali occorrenze cerimoniali e festive realmente rivestono al loro interno. Gli aspetti di "memoria sociale", di individuazione delle identità e, per certi versi, anche di nuovo "etnicismo" che si nascondono dietro alcuni processi di valorizzazione delle tradizioni popolari impongono al ricercatore sociale una particolare sensibilità critica, una predisposizione ad un'analisi di tipo sociale e politico dei fenomeni, non più esclusivamente concentrata sugli aspetti estetico-morfologici o antiquario-storici dei sistemi festivi, ma anche socio-politici ed economici.

Un'ulteriore conferma di questo accento posto sulle dinamiche sociali e politiche del patrimonio intangibile è data dall'attenzione che l'autore presta ai temi della musealizzazione dei beni culturali immateriali. Questa, che da sempre è una delle tematiche più scottanti degli studi etnoantropologici sul patrimonio, si presenta oggi più che mai come una delle questioni cruciali cui gli studiosi devono far fronte con risposte concrete e anche con un nuovo forte impegno personale dentro le comunità, che a sua volta pone ulteriori delicate cautele metodologiche insieme a problemi di tipo etico.

Partecipare attivamente alla costruzione e progettazione di un "Museo dell'Identità" pone, infatti, questioni cruciali in merito agli esiti che tale definizione identitaria potrà avere nelle relazioni tra una data comunità e le altre con cui essa, per ragioni turistiche, di scambio culturale o di migrazione ad esempio, verrà a incontrarsi.

In tal senso una domanda intorno ai temi complessi della "etnicità" connessa al patrimonio e alla "produzione" di una memoria sociale collettiva è costantemente soggiacente a numerosi contributi del testo, il che rende la lettura del volume particolarmente stimolante e proficua.

Un ultimo dato interessante si lega all'applicazione didattica degli esiti della ricerca di tipo etnografico su questi temi che Arevalo ha seguito in alcuni casi studio proprio in Extremadura. La scuola negli ultimi decenni è stata fatta spesso oggetto, in Spagna come altrove, di interventi e proposte didattiche molto articolate sui temi del patrimonio immateriale e dell'identità locale. In tal senso la restituzione che l'autore ci propone di alcuni progetti didattici concreti, dei loro kit e percorsi formativi, come dei loro esiti parziali, sembra offrire un interessante spunto al confronto con altre esperienze e anche una prima riflessione metodologica e pedagogica sia sulle finalità ultime di questo tipo di piani didattici sia sugli strumenti più adeguati per proporre in ambito scolastico i risultati di un'indagine specialistica quale necessariamente quella etnografica rappresenta. Semmai l'invito all'autore, così come ad altri ricercatori

che in questi anni si sono trovati a collaborare o a monitorare esperienze formative di questo tipo, è di moltiplicare le osservazioni su questi aspetti della questione patrimoniale. Negli ultimi anni, infatti, molti programmi di finanziamento europei hanno molto accentuato nella stessa architettura dei bandi gli elementi di divulgazione, formazione e disseminazione delle conoscenze inerenti il patrimonio immateriale presso le giovani generazioni sia come elemento di rafforzamento della consapevolezza delle proprie radici locali, ma anche – e questo ci pare l'aspetto più stimolante – di dialogo tra località diverse e rafforzamento della coesione tra le diverse regioni dell'Unione. In ciò appare evidente come le competenze etnoantropologiche siano chiamate oggi più che mai a svolgere una funzione di analisi e monitoraggio critico di questi processi che le posizionano al cuore del sistema dei saperi connessi al patrimonio culturale e di cui siamo convinti si debba rivendicare con forza la specificità, ma anche la centralità metodologica e teorica.

L.B.

L. Rami Ceci, *La Giordania tra memoria e rappresentazione. Etnografie di viaggio*, Roma, Armando, 2008, pp. 287.

Il volume ha come sottotitolo la locuzione "Etnografie di Viaggio". Etnografie al plurale. È un volume articolato con tanti temi, problemi, domande. Il libro mantiene lungo l'intero suo percorso un carattere metodologico di *work in progress*, a garanzia di un'attenzione a

dinamiche culturali e sociali in mutamento costante. A partire da questo punto di vista, l'Autrice non definisce nessun tema, non risolve nessun problema, non risponde definitivamente a nessuna domanda. Il volume vuole coniugare il concetto di monografia etnografica con il concetto di *etnografia di viaggio*, quest'ultimo una forma di rapporto di ricerca molto ben distinto dal primo, ormai consolidatosi quale strumento classico di *descrizione/creazione di cultura*. La novità dell'approccio alla realtà giordana viene messo in evidenza attraverso l'utilizzo di diversificate *modalità di viaggio*, tutte però fautrici dell'*incontro con l'altro*. È opportuno soffermarsi su questo aspetto presentato come una *suggestione*, ma che invece mostra una modalità differente di rapporto con il terreno, cioè con quella categoria che fa di uno studioso un etnologo e un antropologo. La connessione richiede la necessità di soffermarsi su questa scelta e provare a riflettere su una metodologia di indagine – *la ricerca sul terreno* – alla quale si chiede sempre più spesso di adattare i propri strumenti a diversificate e diverse occasioni di incontro con l'altro. Se da un lato queste occasioni producono le *etnografie di viaggio*, dall'altro esse non possono rimanere metodologicamente insensibili alla continua modifica del contesto della ricerca. La trasformazione e la sovrapposizione di eventi si percepiscono fin dalla lettura delle prime pagine del lavoro. In particolare si manifestano nella modalità di costruzione del testo, cioè attraverso la modalità di *scrittura*, alla quale è affidata la descri-

zione e la visualizzazione della complessità del reale nel territorio.

Di norma, al ritorno dal terreno ci si aspetta una monografia quale rapporto di ricerca; vengono alla memoria le parole di Lévi-Strauss, il quale nell'*incipit* dei *Tristi Tropici* sottolinea: *detesto i viaggi e gli esploratori*. La considerazione del famoso etnologo doveva, soprattutto, far prendere le distanze – attraverso la lunga permanenza del ricercatore sul terreno – dal soggiorno dei viaggiatori e degli esploratori, dipendente dai tempi decisi dal committente della spedizione. Risiedere a lungo nel territorio di ricerca, imparare la lingua, dovevano garantire la presa di distanza dall'emozione, dalla meraviglia, dalla sorpresa della *diversità* e portare a compimento – *scientificamente* – le ipotesi di ricerca elaborate precedentemente (“a tavolino”). Ma il “rapporto” di Rami Ceci non somiglia ad una monografia. L'incontro di ricerca si configura in maniera assai diversa. Anzi tutto i tempi sono divenuti più contratti, la diffusa esperienza coloniale e il turismo esotico di massa hanno ridotto il numero delle lingue che, in genere, si parlano *sul campo*.

Infatti, il volume esordisce con il racconto di un viaggio turistico i cui confini sfumano sempre in soggiorno di ricerca. Anni dopo Lévi-Strauss, un francese, l'etnologo Marc Augè, nel suo lavoro intitolato: *Finzioni di fine secolo. Che cosa succede?* dedica un intero capitolo proprio al rapporto tra *Viaggio ed Etnografia. La vita come racconto*. Allora che cosa distingue nel testo di Rami Ceci il viaggio-turistico dal viaggio etnografico?

Marc Augè individua nel

racconto, cioè in una precisa modalità di scrittura, lo strumento eccellente in grado di definire il modello di analisi dell'etnologo, distinto dal modello di analisi del turista, per il quale sono l'immagine e il video gli strumenti atti a rappresentare il suo soggiorno/*viaggio*¹. È – dunque – *la scrittura* a distinguere lo studioso dal turista, il quale non scrive se non con l'immagine fotografica, se quest'ultima si configura come *supporto scrittore*, come accade anche con gli oggetti e con i souvenirs. Nonostante le critiche da parte di antropologi, critici letterari, semiologi del testo, sembra sia ancora la scrittura a dare conto del lavoro e del metodo dell'etnoantropologo sul terreno. Il resto: fotografie, video, siti web; sono corollari importanti, a volte determinanti, esplicativi, ma resta la scrittura e l'indagine sulle *forme di scrittura* a prevalere quali categorie specifiche del lavoro di terreno. È attraverso la scrittura che si costruiscono *le rappresentazioni dell'altro e le si fanno circolare tra le discipline che, nella nostra tradizione di pensiero, “fanno storia”*. *La scrittura è lo spazio che fra giochi e sovrapposizioni si muovono le metafore come fili di cui è intessuto il testo o piuttosto come nodi*².

Se nel volume prevale il *racconto della vita*, – cioè degli ultimi dieci anni di viaggi in Giordania dell'Autrice, come etnologa/turista – i confini tra le due forme di permanenza non vengono separate perché rappresentano le modalità odierne di ricerca sul terreno. È, quindi, in questo contesto che devono indagarsi i problemi che l'Autrice apre all'interno delle forme di osservazione e di descrizione,

ancora capisaldi della ricerca sul terreno. Problemi che si situano tutti intorno alla tematica della *scrittura* e di quella particolare *scrittura dell'altro che è l'etnografia*³. Di tale caratteristica l'Autrice è consapevole quando scrive: «la scrittura della memoria... è maturata nel convincimento che ogni contatto, incontro, evento, possa essere descritto solo partendo dal presupposto che l'etnologo non può avere mai come obiettivo la “spiegazione” delle culture, ma ... Può fornire “interpretazioni degli altri modi di vita...”» (p. 41).

All'interno del contesto di *scrittura dell'altro*, di un *altro* ibrido, non totalmente *divergente* e neppure completamente *uguale*, quali sono le famiglie beduine che incontra e con le quali stabilisce rapporti di diverso genere e livello, possono identificarsi i caratteri della procedura di analisi adottata nel volume. Vengono evidenziati – attraverso il *racconto* – concetti che rappresentano i *pretesti* dai quali si dipanano la critica e la messa in discussione delle categorie principali della disciplina antropologica. Il concetto di *comunità*, di *tradizione*, dello stesso *viaggio etnografico*, il concetto di *terreno* e di *scrittura*, quale espressione ottimale di quello *sguardo da lontano* garante del viaggio etnografico e non turistico. Il modo attraverso il quale esse vengono utilizzate, criticate, sovrapposte rappresenta la difficoltà dello studioso contemporaneo, il quale deve *inventare* di volta in volta le procedure teoriche e di metodo da adottare durante i suoi soggiorni nei luoghi, senza essere mai in grado di definirli, una volta per tutte. Il volume è un

caledoscopio di modalità diverse e spesso contraddittorie dell'essere là. Soffermandoci solo sul concetto e sull'utilizzazione di *tradizione*, si rileva come attraverso le modalità di scrittura si evidenzino – sul terreno – il rapporto e l'analisi dei musei locali; mentre a livello concettuale – emergono le elaborazioni dei concetti *identitari*.

Il tema dei *musei*, locali o nazionali, non è mai alieno da considerazioni inerenti su “chi” decide la *rappresentazione*, causa delle difficoltà nell'osservatore di elaborazione e di orientamento dei propri *sguardi*. I musei locali, ovunque vengano istituiti, si sottraggono alla loro considerazione di espressione di *memoria culturale*, più o meno neutra, e sempre più spesso, invece vogliono essere considerati strumenti per strutturare *identità* contemporanee, mutevoli e multiple. Da quanto si evince nel volume, il processo di musealizzazione del patrimonio giordano ha forti analogie con quello dell'Occidente musealizzato e non solo perché l'Occidente ha insegnato agli *altri* a valutare e a utilizzare la rappresentazione museale, tanto per la *messa in scena culturale* del proprio patrimonio, quanto per le pratiche di *turismo culturale*, ma anche perché queste considerazioni sono ineliminabili dal concetto stesso di *museo*. Le modalità di rappresentazione museale e patrimoniale contribuiscono ad elaborare concettualmente i processi identitari – cioè le capacità, le modalità, le scelte, operate – di volta in volta – dalle *comunità* o – come scrive Francesco Faeta privilegiando metaforicamente una dimensione *spaziale* – dalle

località – perché *rappresentino* a se stessi e agli altri il loro *esser-ci*⁵.

Concludendo, il valore del volume sta nella diversa modalità di elaborare lo strumento descrittivo del *ritorno*, cioè di quella modalità del viaggio di ricerca che, da Bacone in poi, ha connaturato le discipline sociali in Occidente. Il *ritorno consentiva* l'elaborazione della scrittura etnografica. Con questo volume l'Autrice inaugura una diversa modalità di *scrittura e di costruzione del testo*. Non più monografia dove la narrazione è impersonale con il tempo verbale al presente etnografico, ma un *racconto* interpretativo caratterizzato da complessità stilistica nella quale prevalgono i dati soggettivi, le memorie, i ricordi personali, le note autoriflessive. L'Autrice non aspira a raggiungere e definire una verità assoluta, indipendente dai processi che accadono sul terreno, ma mira – piuttosto – a dare al lettore la *migliore verità possibile, il più efficace avvicinamento alla realtà consentito dalle diverse condizioni e situazioni*⁶. Elaborazioni di questo tipo si rintracciano, in particolare, nel trascrivere – come se il testo fosse anche un *diario di campo* – le riflessioni che il contesto di osservazione suscitano. In relazione ai locali processi di patrimonializzazione Rami Ceci si domanda: *A cosa era dovuta la grande attrattiva che il luogo sembrava esercitare sui turisti? Perché nella visita alla città – città araba, ma anche ottomana, islamica, città moderna in continua trasformazione – quello che viene offerto ai turisti sono “quelle” rovine, gradinate, anfiteatro – e presenti, uguali, in tutta la vasta area che Roma dominò?* (p. 80).

È solo un esempio, ma chiarificatore dell'osservazione portata avanti sul terreno della serie di problematiche suscitate dai processi relativi alla musealizzazione del passato e dai relativi processi identitari contemporanei che essi comportano, sui quali gli studiosi del fenomeno a tutt'oggi si interrogano.

NOTE

¹ Di fatto, lo stesso Lévi-Strauss non ha fatto altro che *scrivere* i suoi incontri con gli altri nei “tristi” luoghi tropicali.

² S. Borutti, U. Fabietti, *Introduzione. Scrivere l'assente*, in M. de Certau, *La scrittura dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina ed., p. XXVI.

³ Cfr. E. Tedeschi, *Sociologia e scrittura. Metafore, paradossi, malintesi: dal campo al rapporto di ricerca*, Bari-Roma, Laterza, 2005, p. 3.

⁴ S. Borutti, U. Fabietti, *Introduzione. Scrivere l'assente*, in M. de Certau, *La scrittura dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina ed., p. X.

⁵ La *località* risponde meglio al concetto di definizione spaziale creata dalla *cartografia* che sempre più spesso viene richiesta e impiegata per definire delle aree anche culturali di cui si intende parlare. Cfr. F. Faeta, *La festa religiosa nell'Europa meridionale contemporanea. Qualche riflessione per la definizione del suo statuto teorico*, in L. Bonato, (a cura di) *La festa viva. Continuità, mutamento, innovazione*, Torino, Omega ed., vol. 1, pp.25-28. Nel concetto di “consistenza sociale di unità locale”, Faeta sottolinea l'impossibilità di definizione precisa di quegli status sociali protagonisti delle pratiche locali, proprio

come sembra avvenga in Giordania tra i gruppi indagati dall'Autrice.

⁶ Cfr. E. Tedeschi, *op.cit.* p. 28.

L. M.

G. Bellingeri, N. Ölçer, G. Romanelli, (a cura di) con C. Tonini, C. Crisafulli, A. A. Kilercik. *"Venezia e Istanbul in Epoca ottomana"*, Catalogo bilingue turco-italiano, Electa, Istanbul, Museo Saki Sabanci, 18 novembre 2009-marzo 2010.

Istanbul capitale della cultura 2010. Sono riflessi: l'Europa guarda a Istanbul, ne raccoglie voci, immagini, suggestioni, arrivate a noi anche attraverso Venezia, in un flusso, mai interrotto, di scambi commerciali e culturali che nei secoli ha portato in Europa stili, artisti, merci, maestranze, conoscenze. Sono ritorni: Istanbul/Costantinopoli capitale della cultura, nel paradosso di una doppia identità culturale di capitale della cultura di un Occidente romano e islamico al tempo stesso. Sono ritorni di confronti, scontri, echi di conquiste e sconfitte. Ritorni di ombre: si allungano sull'Europa a oscurare divine protezioni sulla cristianità in pericolo, ombre del perenne nemico da battere. Riflessi, ritorni, ombre su cui fissa lo sguardo Giampiero Bellingeri, docente di Lingua e letteratura turca, curatore della Mostra "Venezia e Istanbul in Epoca Ottomana" allestita presso il Museo Sabanci di Istanbul, invitando il visitatore, in un ritorno alla consapevolezza di riflessi e ombre, a seguire il percorso di un museo ideale, il "Museo della responsabilità", a collaborare con le

"cose" della storia esposte, per interrogarsi sulle cause di ostilità, intese, malintesi, scambi, idee, e interagire con gli oggetti che, interrogati, rispondono. Coordinata da Camillo Tonini, Direttore delle Collezioni storiche della Fondazione Musei Civici di Venezia, la Mostra propone oggetti provenienti dal Museo Correr, dalle raccolte civiche veneziane e dai musei turchi che hanno offerto il loro contributo, raccolti e suddivisi in cinque sezioni. La prima - *L'immagine ritrovata* - propone l'immagine del conquistatore prodotta ed elaborata a Venezia e Istanbul da artisti veneziani. La seconda - *Un mondo in turco e un mappamondo in forma di cuore* - è incentrata sull'emblema di un mappamondo cordiforme, prodotto in Laguna per le piazze ottomane, e per convenzione attribuito a Hajji Ahmed da Tunisi. Nella sezione si trovano anche le edizioni "turcologiche" veneziane di trattati, compendi storici, libri di viaggio e volumi illustrati su diversi aspetti della civiltà e della capitale ottomana. La terza sezione - *Le lettere tornano a parlarci* - rimanda all'opera di Giambattista Donà, *La letteratura dei Turchi*, (Venezia 1688) che rivela la presenza di una espressione artistica e scientifica in turco. Accanto all'opera di Donà, una ricca rappresentazione della storia e delle espressioni letterarie turche e una selezione di tappeti, oggetti in vetro, cuoio, tessuto, maiolica che sottolineano l'influenza degli stilemi turchi sui motivi decorativi occidentali. Nella quarta sezione - *Le correnti del Bosforo* - correnti raffigurative e culturali in senso metaforico e letterale, riflessi che il Settecento

europeo trova nella capitale ottomana. Sono i rilievi topografici sulle correnti marine dei Dardanelli e del Bosforo, le mappe delle fortificazioni a difesa degli stretti, i disegni e le incisioni di vedute di Venezia e Istanbul.

Le correnti culturali reificate nei luoghi fisici illustrati da Giambattista Toderini ne *La letteratura turchesca*, quali *medrese*, scuole, biblioteche sono metafora di una corrente favorevole alla cultura condivisa, in cui sanno finalmente riconoscersi anche gli europei. La quinta sezione - *Cittadini del mondo* - è rappresentazione di ciò che resta a Istanbul e Venezia nei nuovi scenari politico-territoriali dell'Ottocento: riflessi di idee, immagini, grandiose rovine, luci e ombre nell'occhio di Ippolito Caffi, nella sensibilità e nel gusto finissimo di Mariano Fortuny, collezionista e creatore di tessuti.

A.M.

P. Cingolani, *Romeni d'Italia. Migrazioni, vita quotidiana e legami transnazionali*, Bologna, il Mulino, 2009.

Il volume si propone come uno studio antropologico di un particolare segmento della migrazione romana in Italia, quello che dai primi anni novanta ha portato a Torino una quota consistente degli abitanti di Marginea, piccolo centro della Romania nord-orientale.

L'autore assume con chiarezza la prospettiva di ricerca dell'etnografia multisituata con l'obiettivo di riconoscere e valorizzare, attraverso l'analisi del contesto di partenza e di quello d'arrivo, le singolarità dei percorsi migratori. Il campo della ricerca, svolta

nel periodo di formazione dottorale fra il 2005 e il 2007, viene progressivamente ricavato e delimitato discutendo alcune fra le questioni teoriche oggi al centro del dibattito scientifico, in particolare il tema del transnazionalismo e gli studi sulla transizione dei paesi ex-socialisti, e considerando scenari storico-geografici di ampie dimensioni, ovvero comprendendo i mutamenti nella Romania del dopo Ceaușescu, ma anche le trasformazioni prodotte dalla costruzione e dall'allargamento dello spazio europeo. Attraverso la cumulazione progressiva di informazioni di sfondo che definiscono in maniera sempre più particolareggiata lo scenario sociale e culturale di Marginea, in cui l'autore ha svolto la parte più consistente e forse più significativa della ricerca di terreno, Cingolani arriva a focalizzare lo sguardo sulle traiettorie familiari e individuali, considerate come lo spazio elettivo per osservare le trasformazioni prodotte dalle migrazioni verso l'Italia.

Un esempio di queste complesse dinamiche culturali e sociali può essere individuato nelle celebrazioni dello *jan*, uno fra i numerosi frammenti etnografici che Cingolani ricostruisce attraverso i racconti dei testimoni.

Lo *jan* rappresentava uno dei momenti principali dei festeggiamenti collettivi organizzati per il capodanno nella cittadina di Marginea. Nella sua versione tradizionale consisteva nella messa in scena da parte di diversi gruppi di giovani della città di un racconto popolare in cui si fronteggiavano il ladro buono e benvoluto, lo *jan* appunto, ed il rappresentante della legge, il *capitan*, con i

suoi scagnozzi. Il felice esito di questa storia di fughe ed inseguimenti era garantito dall'intervento di una donna che, seguita da un gruppo di paesani, riusciva a mediare fra i due antagonisti permettendo il ritorno del fuggitivo e la sua piena reintegrazione nella comunità locale. La rappresentazione veniva ripetuta dai diversi gruppi di fronte a tutte le case del paese; al termine il padrone di casa offriva cibo e bevande ai giovani, invitati a prendere parte ai festeggiamenti con il resto della famiglia ospite. Di fondamentale importanza erano i preparativi, dalla confezione dei vestiti alla memorizzazione dei rispettivi ruoli, e la festa del 7 gennaio a cui tutti i gruppi avrebbero partecipato. Nello scenario locale lo *jan* rappresentava anche un momento di trasparenza e di riorganizzazione dei rapporti sociali, perché metteva in scena l'ospitalità e la generosità del padrone di casa, ovvero definiva il suo prestigio, e costituiva una delle principali occasioni di incontro e di corteggiamento fra i giovani del luogo.

L'analisi antropologica di Cingolani evidenzia come i primi indizi di disaffezione nei confronti dello *jan* da parte dei giovani di Marginea si collocano già prima della caduta di Ceaușescu, fino alla definitiva scomparsa nei primi anni '90. Il distacco avviene negli anni in cui si dischiudono le prime opportunità di mobilità e di spostamento, non più limitate all'interno della Romania, secondo quel modello di gestione centralizzata della forza lavoro da parte del regime comunista sperimentato dalle precedenti generazioni, ma organizzate nei circuiti transfrontalieri, diretti già

negli anni del socialismo verso gli altri paesi del blocco socialista e poi anche verso occidente.

Secondo i testimoni, i giovani che lasciavano il paese per andare a lavorare nel porto di Costanza o nei centri industriali della regione erano ben felici di sottolineare il loro ritorno a casa con la partecipazione a questi festeggiamenti collettivi. Gli anni '90 decretano invece la definitiva scomparsa di questa pratica festiva, sostituita, nei racconti di uno degli anziani attori, da modalità di celebrazione e di corteggiamento assolutamente più private e individuali.

È solo nel 2004 che lo *jan* viene finalmente rimesso in scena. Lo scenario fisico e sociale risulta significativamente mutato per via degli effetti delle più recenti migrazioni dei margineani, in particolare verso Torino. Sono cambiate le case e i cortili dove i giovani vengono accolti: se prima la rappresentazione si svolgeva fra il giardino e l'orto domestico, ora in molti casi è il garage a limitare lo spazio disponibile. Sono in parte cambiati anche gli abiti di scena: accanto ai costumi tradizionali figurano infatti gli occhiali da sole Ray Ban, le Nike e le automobili fiammeggianti, piccolo repertorio dei segni distintivi degli italiani di Marginea nuovi protagonisti della celebrazione, così come sono cambiati i doni e le forme dell'ospitalità di chi riceve le visite. Infine, accanto ai giovani, c'è un piccolo gruppo di insegnanti della cittadina, uomini e donne che non avevano intrapreso l'esperienza migratoria e che, con la caduta del regime, avevano drammaticamente perso quella posizione di si-

curezza e di prestigio in cui si trovavano tutti i dipendenti dell'apparato pubblico. Sono stati loro, assieme al sindaco, a proporre ed animare la riedizione dello *jan*, incontrando poi l'entusiasmo dei giovani italiani, e le immancabili critiche de vecchi protagonisti.

La vicenda dello *jan*, la sua cessazione, la ripresa e le trasformazioni, condensa alcuni fra gli elementi principali su cui si concentra l'analisi etnografica; emerge in particolare l'importanza che i contesti locali, con il loro portato di esperienze storiche, di pratiche sociali e simboliche, rivestono nell'organizzare e dare senso alla totalità dell'esperienza migratoria.

Nella sua analisi, Cingolani mostra innanzitutto come l'attuale flusso di migrazioni verso l'Italia costituisca soltanto l'ultima configurazione, tra l'altro in fase di superamento, in cui si realizza la storia lunga della mobilità a Marginea. Una storia che, lontano dall'idea di una rottura radicale prodotta dalle migrazioni contemporanee, ha sedimentato nel contesto locale concezioni del partire e del tornare (il viaggio come esperienza propedeutica all'adulità che, come un rito d'iniziazione, prevede il ritorno, la reintegrazione) ed ha prodotto differenziazioni sociali ed economiche fra coloro che hanno saputo cogliere opportunità e coloro che invece, partendo o rimanendo a casa, hanno visto peggiorare la propria situazione.

Oltre a ricollocare in senso storico, come nella lezione di Grillo (1998), quei fenomeni altrimenti schiacciati sull'attualità dal sensazionalismo mediatico, questa prospettiva analitica permette di

riconoscere come gli assetti nazionali e internazionali e le congiunture economiche determinino le possibilità, le forme e le concezioni della mobilità contemporanea.

Alla storia lunga della mobilità dei margineani, le cui ramificazioni più periferiche conducono verso gli Stati Uniti o verso Israele, corrisponde una gamma di differenze nei termini del capitale sociale ed economico accumulato dalle singole unità familiari. Si delinea così un panorama sociale ben più articolato e disomogeneo di quanto non appaia nelle immagini ufficiali fornite dal regime, o nelle rappresentazioni più semplicistiche del periodo della transizione. Un panorama di differenze sociali che costituisce il terreno in cui affondano le radici anche i più recenti flussi verso l'Italia.

In questa direzione Marginea e i margineani rappresentano una specificità anche nel senso di un ethos condiviso incentrato sull'*harnic*, l'operosità, che li distingue non solo dagli altri rumeni della Suceava, ma anche nel loro percorso di insediamento a Torino. Elemento strategico nel gioco delle definizioni etniche che gli stessi margineani utilizzano sia per spiegare la preferenza dei datori di lavoro italiani, sia per spiegare successi e insuccessi dell'esperienza migratoria, l'*harnic* agisce su entrambi i poli della migrazione. Fa parte cioè di un flusso continuo e biunivoco di materiali simbolici e identitari, per cui da un lato, nel contesto di emigrazione, funziona come un valore tradizionale che diviene un capitale simbolico, mentre dall'altro lato, nel contesto di provenienza, mutano i terreni e le forme in

cui questo tratto dell'identità locale viene riconosciuto. Accanto all'*harnic*, Cingolani individua una serie di oggetti materiali, di concezioni simboliche, di norme e di valori che circolano soltanto in maniera selettiva fra il contesto di partenza e quello d'arrivo, acquisendo, perdendo o più spesso mutando il loro valore una volta inseriti nel flusso della migrazione.

Un esempio evidente riguarda la radicale modificazione dei gusti e delle concezioni dell'abitare che Cingolani documenta: se nel contesto d'approdo le testimonianze sono principalmente incentrate sulle difficoltà d'insediamento e sui problemi della convivenza con gli italiani e fra compaesani, i soldi europei delle rimesse hanno permesso di costruire a Marginea un nuovo quartiere residenziale, ribattezzato Dallas per la ricchezza delle costruzioni. Questa riterritorializzazione degli emigranti nel contesto di provenienza si realizza però con forme originali rispetto al passato, ad esempio secondo il principio della neolocalità, ma anche importando, spesso grazie all'uso di videotelefonati o mail, temi architettonici e decorativi appresi nei cantieri torinesi. Al tempo, se da un lato l'esperienza migratoria sembra confermare, riconfezionandolo, il valore sociale e personale della casa, l'investimento dei migranti ha avviato un circuito di ipervalorizzazione e in molti casi di speculazione edilizia davvero imprevedibile per questo e per gli altri centri urbani della Romania.

Un altro ambito di trasformazioni considerato da Cingolani è quello dei rapporti e dell'organizzazione familiare.

La lettura etnografica permette di rilevare come, ad esempio, l'elemento inedito del protagonismo e dell'autonomia femminile si basi anche sulla ricomposizione di gruppi familiari plurigenerazionali, in cui sono le nonne, incaricate spesso della cura dei figli rimasti a Marginea o richiamate a Torino per sostenere il nucleo domestico, ad assumere una posizione centrale per sostenere le strategie transnazionali delle famiglie.

Infine si può velocemente segnalare come la migrazione intervenga anche sulle concezioni del mondo naturale, particolarmente rilevanti in questo contesto agro-pastorale. Nel flusso di simboli e pratiche sociali alcuni animali assumono un nuovo status e un'inedita funzione di rappresentanza – il cane; altri resistono, ma sono costretti ad adeguarsi alle trasformazioni – il cavallo parcheggiato nel garage accanto alla macchina – ed altri ancora rimangono esclusi dalla circolazione di beni e simboli – il maiale tradizionale che i vicini di casa torinesi non sopporterebbero – fino a perdere il loro status simbolico.

L'etnografia di Cingolani compone quindi un panorama complesso di trasformazioni che connettono i poli della migrazione attraverso molteplici canali di influenze. Riprendendo il lessico di Sayad, si può affermare che in entrambi i contesti la migrazione costituisce un "fatto sociale totale" perché investe la totalità degli ambiti di vita: dallo spazio familiare a quello lavorativo fino a quello religioso. Ma le trasformazioni si innestano su assetti preesistenti, quelli che definiscono la particolarità

storica e culturale di questa comunità locale, e quelli che la riconnettono alle trasformazioni epocali di questa regione europea.

Non a caso Cingolani colloca sullo sfondo la questione generazionale dell'insicurezza e dalla provvisorietà. Se, da un lato, i nuovi credo religiosi, con la loro capacità di sovrapporre sicurezze intime e reti sociali di sostegno, rappresentano uno dei pochi attori in grado di contrastarla, dall'altro lato questa condizione generale costringe a quella che l'autore chiama la frammentazione del tempo biografico, ovvero una difficoltà di riconnettere passato, presente e futuro che schiaccia i progetti e le traiettorie personali sul presente.

Nell'architettura del lavoro di Cingolani anche il riferimento al transnazionalismo, concetto chiave nel dibattito scientifico, importato nel nostro paese già da Riccio (2000, 2001), non assume contenuti salvifici, ne tanto meno rappresenta un orizzonte di costruzione delle identità privo di limitazioni e di confini. La lente etnografica permette di mettere in discussione l'ipotesi che le migrazioni contemporanee, qualificandosi come transnazionali, costituiscano una novità assoluta e possano in qualche modo essere considerate immuni dalle crisi che Sayad riconduce alla "doppia assenza" dei migranti. Pur riconoscendo una serie di elementi peculiari delle migrazioni del contemporaneo, non solo quelle legate alle trasformazioni tecnologiche, ma anche quelle generate dai nuovi assetti legislativi internazionali, Cingolani utilizza una versione soltanto euristica di transnazionalismo,

ovvero non come elemento che caratterizza le pratiche sociali, ma come criterio per delineare il campo d'azione dei soggetti considerati. L'autore arriva così a proporre una prima tipologia dei transnazionalismi realizzati dai margineani rilevando come le diverse strategie di mobilità siano connesse alle diverse disponibilità di capitali materiali e simbolici. Le risorse e le opzioni non sono cioè egualmente distribuite, ma dipendono da quella serie di differenze in termini di disponibilità economiche, competenze tecniche e capacità relazionali, che formano quello strato duro di differenze sociali su cui le migrazioni transnazionali si appoggiano.

Il pregio di un'etnografia multisituata come quella di Cingolani risiede allora nel mostrare i processi di formazione di nuovi equilibri, fra i simboli come fra gli attori sociali, come nella figura di certo poco ammiccante delle nonne transnazionali, o in quella dello jan che indossa le Nike. Al di là delle retoriche nostrane sull'immigrazione come invasione, e ben lontano da una lettura che vede il migrante transnazionale come eroe di una modernità senza più confini, questa lettura etnografica della migrazione romana in Italia contribuisce a riconoscere le possibilità e le limitazioni, le strettoie e le aperture di cui la globalità, nella prospettiva degli attori sociali, si compone.

U. D.

M. M. Maffei (a cura di), *Le polene. I volti del mare*, Roma, Iride per il terzo millennio, 2009. Saggi di: M. M. Maffei, *Le polene. I volti del mare*. P.

Donati, *Osservazione sulle polene della Spezia*. Immagini di F. de Melis e D. Ruta.

“Le polene evocano un mondo che non esiste più, quello dei velieri, delle grandi avventure, delle scoperte di nuovi continenti, sono una metafora di tutte le avventure sul mare. Per questo fanno ancora sognare, poiché riescono a far percepire una realtà ormai scomparsa, rimasta solo nell’immaginario collettivo.

Una delle prime suggestioni che derivano da una polena collocata nei musei è quella che essa sembra possedere un’alterità e assumere, per così dire, la dimensione del doppio. Quasi fosse una muta Shahrazād, una Shahrazād che trabocca mare, la polena ripropone l’esistenza dell’antico rapporto fra mare e racconto. Silenziosamente narra la sua storia, ripresentifica davanti alla nostra mente il tempo in cui il mare lo guardava faccia a faccia. Quel doppio ci fa varcare il misterioso passaggio fra realtà e immaginario, evocando un’altra immagine di sé e facendo scorrere davanti ai nostri occhi un’intera sequenza narrativa. Qui la storia della polena coincide con la storia dell’imbarcazione su cui era collocata, le rotte di navigazione che quella ha percorso sono state le sue vie, gli accadimenti e le imprese che ha compiuto o le disfatte subite sono state le sue avventure. Ma poi proprio come per Shahrazād quella storia ne incrocia altre e sono quelle legate alla forma del suo corpo, alla raffigurazione artistica, al suo autore e possono prendere tante diverse direzioni, poiché come si è detto la polena rimanda al

mondo del mito, al bestiario medievale, agli uomini che hanno fatto la storia, ai grandi sovrani e a quella anonima umanità fatta di mercanti, marinai, corsari, avventurieri che sul mare si sono giocati la loro esistenza”.

Così Macrina Marilena Maffei introducendo questo bel volume che costituisce il catalogo della mostra, sempre a cura della studiosa eoliana, tenutasi nell’estate 2009 al Forte Michelangelo di Civitavecchia, promossa dalla Sovrintendenza per i Beni Storici Artistici ed Etnoantropologici del Lazio, Ministero per Beni e le Attività Culturali. Il libro si legge con interesse sia per il rigore dell’esposizione critica che per la fluidità narrativa e la bellezza delle immagini.

Intendiamo così un linguaggio che viene da un passato mitico, ma che si sviluppa ancora nel presente e si immagina come voce del futuro. Non è un caso che il discorso di Maffei vada dal racconto di Ovidio che narra di “di una flotta che si anima in ninfe marine, di navi mutate in corpi umani, di prodigiose trasformazioni che da allora si narrano in una miriade di racconti mitici”, a quanto detto a lei stessa dai maestri d’ascia e dai pescatori nel corso delle sue sistematiche e approfondite ricerche nelle Eolie, e in altre isole del nostro Sud, che si sono tradotte in volumi quali ad esempio, *Capelli di serpe* (1995), *La fantasia, le opere e i giorni*, (2000), *La danza delle streghe* (2008), e costituiscono un notevolissimo contributo agli studi antropologici sull’immaginario.

Per Paul Sébillot, opportunamente qui ripreso, “le barche quando sono tirate

a secco sulla spiaggia, una accanto all’altra, dialogano fra loro usando un particolare linguaggio che un tempo tutti gli uomini conoscevano. È un linguaggio che non si articola in parole, ma è fatto di suoni e scricchiolii. Quello che potrebbe sembrare un rumore banale, casuale, cela invece una voce che giunge da un altrove. Una voce che quando parla comunica ciò che l’uomo da sempre desidera sapere: il futuro. In altri termini quella voce preannuncia profeticamente il destino dei naviganti. Così conferma l’unico pescatore che alla fine dell’Ottocento in Islanda ancora riusciva a decifrare quell’idioma e pertanto apprende dell’imminente naufragio dell’equipaggio di una di quelle barche”.

La studiosa che si impegna in un’attenta analisi di ordine storiografico ed etnoantropologico per la quale si è avvalsa della collaborazione di Rosa Parisi, si domanda inoltre quale funzione culturale svolgano le polene aldilà del loro valore estetico e ornamentale. Maffei a partire dalla storia di Bellona, dea romana della guerra, collocata sulla prua di una fregata austriaca a lei intitolata, ritiene che “la sua bellezza, le sue forme seducenti, il seno che può ostentare davanti al mare ne fanno la figura più adatta ad essere una polena. Ovvero sia, a svolgere la funzione primaria di ogni polena, quella di essere una figura apotropaica e di tutela per gli uomini di mare che, ancora di più quando si tratta di uomini che sul mare vanno a combattere, di lei hanno sicura necessità”.

Viene colto così un tratto significativo dell’immaginario degli uomini di mare,

“che a qualunque ambiente appartengano, riconoscono alla figura femminile messa a protezione della barca la stessa potenza espressa da un corpo capace di creare la vita, un corpo che possiede quell’energia primordiale in grado di fronteggiare ogni pericolo del mare. È quella figura femminile, nell’immaginario dei naviganti, a fare dell’imbarcazione un rifugio sicuro, un luogo potenzialmente inviolabile”.

La studiosa non si ferma alla constatazione protettiva e fecondante della nudità femminile. Nel volume, infatti, è riportata l’immagine di una polena raffigurante la *Madonna del Carmine* presente nella Collezione Mario Maresca di Meta (Napoli) a testimonianza di quanto intensa sia la forza protettiva del sacro e come nell’universo simbolico la potenza della femminilità si declini su molteplici piani e solleciti numerose cifre interpretative. In ogni caso l’immaginario prevalente sulla polena la vuole non solo donna ma donna connotata nella sua fisicità dagli elementi della nudità e dell’abbondanza delle forme. Caratteri che quasi universalmente rafforzano l’aspetto della fertilità e della proporzionalità della vita.

Il repertorio di polene raffigurate con il seno scoperto aiuta a comprendere in maniera immediata il rapporto di intimità che lega la polena nella sua dimensione femminile, al mare. Sono, infatti, proprio le donne raffigurate in tale posa a permettere di decifrare un rapporto enigmatico, a renderlo evidente. Questa raffigurazione rimanda alla dimensione del mare inteso come nutrimento, immagine proposta da gran-

di studiosi come Bachelard, Michelet, Durand, nella similitudine fra il latte e il mare. Riportato alla sua dimensione di plancton nutritivo, il mare è omologo al latte materno ma è lo sguardo ammaliante della polena, il gesto deciso nell’offerta del seno nudo, così come nell’ostentazione, ad aprire a una immagine di donna declinata questa volta, nel suo rapporto con il mare, sul versante della seduzione. Fascino e protezione, seno materno e femminilità si ricompongono nella figurazione della polena che allontana la violenza mortifera del mare attraverso l’incantamento delle sue forme femminili.

Incantamento che viene rivelato emblematicamente dal caso di Atalanta. “La polena raffigura il corpo di una giovane donna dalle forme armoniose che mostra un seno nudo così ben raffigurato da trapassare nella carnalità. E già l’episodio del suo ritrovamento si ammantava di mistero e di esotismo, venne, infatti, ripescata nel 1866 nelle acque dell’Atlantico e portata nell’arsenale di La Spezia, dove alcuni riconobbero in lei le fattezze di Atalanta. Tutto ciò che la circonda è eccesso, dal fascino che esercita sui visitatori che non sanno trattenersi dal toccarla, ai sentimenti che suscita, alla capacità di legare a sé gli uomini in un vincolo di amorosa follia trascinandoli alla morte”. Ulteriore intreccio tra *Eros* e *Thánatos* così saldamente presente nell’immaginario mitico e nella letteratura. Ne parlano tra gli altri, Claudio Magris nel suo romanzo *Alla cieca* e Laura Faranda nel suo *Dimore del corpo. Profili dell’identità femminile nella Grecia classica*.

Arricchisce il volume, il saggio “*Osservazioni sulle polene della Spezia*” di Piero Donati, uno dei pochi storici dell’arte che in Italia da tempo ha fatto delle polene l’oggetto di un interesse critico finalizzato a ricostruirne gli assetti stilistici e la storia in quanto manufatti artistici, cercando anche di individuare attraverso archivi italiani ed esteri le storie delle botteghe e gli autori.

Dense di dati e spunti critici le schede a firma di Macrina Marilena Maffei che si articolano quale puntuale corredo delle splendide immagini di Federico de Melis e Dario Ruta.

Conclusivamente questo volume rappresenta un ottimo esempio di collaborazione operata tra studiosi, fotografi e istituzioni atta a illuminare una realtà culturale apparentemente marginale in effetti, se adeguatamente interrogata, particolarmente eloquente.

L.M. L.S.

R. H. Robbins, *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*, a cura di Gabriella D’Agostino e Vincenzo Matera, UTET, Novara, 2009.

Il volume di Robbins, che presenta nell’edizione italiana significative integrazioni nei contenuti e nell’impostazione rispetto all’ultima americana del 2009, è un manuale introduttivo di antropologia culturale che si caratterizza, sin da un primo sguardo, per una organizzazione originale, agile e dinamica degli argomenti trattati. Come recita il sottotitolo, il testo propone per gli studenti delle discipline etno-antropologiche un “approccio per

problemi” piuttosto che una trattazione di tipo storico-disciplinare, con un forte ancoraggio alle questioni della contemporaneità. Organizzato in 8 capitoli – ai quali l’edizione italiana aggiunge un altro e conclusivo di storia degli studi redatto da Alessandro Mancuso – il testo si articola in otto macro-problemi di carattere generale e il cui interesse non è strettamente di pertinenza delle scienze antropologiche. Questioni come, ad esempio, “Perché le persone credono cose diverse, e come mai sono tanto sicure che la propria visione del mondo sia quella giusta e che le altre siano sbagliate?” o “Come si spiega la trasformazione delle società umane negli ultimi 10000 anni, dai piccoli gruppi nomadi di cacciatori e raccoglitori ai grandi stati urbano-industriali?” sono assunte come problematiche punti di avvio per discussioni che vengono, in ogni capitolo, delimitate secondo domande e prospettive più specifiche, e corredate in ultimo da aggiornate bibliografie di orientamento e suggerimenti di lettura a cui si aggiungono, nell’edizione italiana, ulteriori finestre di approfondimento tematico e contenutistico nel corso della trattazione.

L’intento dichiarato è quello di offrire uno strumento operativo e non soltanto un manuale, che faciliti l’attività didattica anche prevedendo di coinvolgere direttamente gli studenti con appositi esercizi di riflessione o vere e proprie tracce di temi che sono posti a conclusione di ogni capitolo.

Nel complesso gli scopi prefissati sono ampiamente raggiunti: anche solo da un punto di vista grafico-editoriale, il testo appare

molto convincente. L’intento didattico è adeguatamente sostenuto da una esposizione chiara e sintetica e da finestre che riportano brani, talvolta anche molto lunghi, direttamente dalle opere citate o da altri testi di riferimento. La presentazione, in successione in ogni capitolo, delle domande che vanno a delimitare progressivamente le questioni generali di partenza e le relative risposte conducono il lettore in un approfondimento cadenzato e regolare. La presente edizione è impreziosita, peraltro, da una curatela ragionata e integrativa dei contenuti originari pensata con specifico riguardo all’insegnamento delle discipline demo-etnoantropologiche nei corsi di laurea italiani. Da segnalare in tal senso, oltre a quanto già detto e alla bontà della traduzione proposta da Nicolina Pomilio e Paola Vitale, il fatto che i numerosi box tematici sono stati predisposti, oltre che da D’Agostino e Matera, anche da Antonio De Lauri, Marco Traversari e il già citato Mancuso.

Il testo è indubbiamente un’opera interessante e originale nell’impostazione e rispecchia alcune tendenze attuali consolidate delle discipline demo-etnoantropologiche. In primo luogo, la questione della contemporaneità. L’antropologia, oggi più che mai, sembra essere dotata di strumentazioni euristiche adeguate per offrire prospettive di indagine efficaci anche in merito agli immensi problemi che affliggono il mondo contemporaneo, siano essi provocati dai processi di globalizzazione economica piuttosto che dallo stato di guerra al terrore successivo all’11 settembre 2001, per

non citare che fenomeni sotto gli occhi di tutti. Il manuale si pone esplicitamente in questa direzione, cioè di una taratura delle tematiche antropologiche, anche le più classiche, sul terreno del mondo contemporaneo.

In tal senso, secondo aspetto in qualche modo sottinteso nell’impostazione generale dell’opera, viene ribadita la costitutiva vocazione interdisciplinare delle discipline antropologiche: essa emerge negli argomenti proposti e negli esempi prodotti non soltanto, ovviamente, come esito delle numerose contaminazioni in ambiti teorici e applicativi che le scienze antropologiche hanno favorito nel corso della storia disciplinare, ma anche per la natura stessa dei problemi richiamati che esigono metodologie flessibili e comunicanti fra diversi campi scientifici e incursioni antropologiche mirate in più ampi domini del pensiero. A tal proposito, non è forse un caso che la prima citazione e il primo studioso che appaiono nel volume non siano di un antropologo, ma di un filosofo come Michel Foucault di cui viene riportato, anche, un noto, esteso brano sulla “microfisica del potere” e il corpo. Una presenza che non sembra casuale, per quanto si è detto, e che inviterebbe a una riflessione approfondita, rispetto a quanto qui sia opportuno svolgere, sullo statuto disciplinare stesso delle scienze etnoantropologiche e sulla loro capacità di assimilazione attiva di istanze teoretiche provenienti da ambiti, appunto, diversissimi e talora apparentemente distanti. Al di là di tali questioni, comunque, il manuale propone una panoramica preziosa di una antropologia

della contemporaneità, fortemente impegnata in una presa di posizione consapevole che ammoderna le istanze della critica culturale e non rifugge l'impegno politico. Questa presentazione delle discipline antropologiche non solo risponde a un interesse diffuso nelle società attuali, in diversi ambiti e a vario livello, per la prospettiva antropologica nell'interpretare le complesse dinamiche sociali e culturali del mondo moderno, ma va in qualche modo anche a riconfigurare equamente, in maniera salda e decisa, l'intera tradizione di studi tra un fronte classico e tradizionale di ricerche e indagini su società extra-occidentali e un fronte più vicino alle scienze sociologiche di ricerche e indagini sulle società occidentali. Per queste ragioni e per quanto si è già detto, non stupirà quindi trovare, per esempio, accanto all'analisi delle forme del cannibalismo rituale una puntuale riflessione sulle pratiche dello shopping nei moderni *mall* o un capitolo come il settimo dedicato a "Globalizzazione, neoliberalismo e Stato-Nazione" in cui il discorso è fortemente impostato sul bagaglio concettuale delle scienze economiche.

Terza linea interna che il volume sottolinea è il vasto campo di un'antropologia applicata che si pone, pertanto, non soltanto come un raffinato strumento di studio dei problemi socioculturali, ma come una "cassetta degli attrezzi" da impiegare su fronti applicativi vari e differenziati: dalla consulenza politica a quella commerciale, dal settore medico-santuario all'ambito pedagogico-educativo, dal dominio giuridico, con particolare attenzione

alla difesa dei diritti umani fondamentali, al campo dei processi di sviluppo, per non citare che alcune delle sfere di applicazione dei saperi e delle competenze antropologiche di cui il testo offre numerosi esempi.

In conclusione, il pregevole volume merita certamente un'attenta considerazione per le numerose sollecitazioni critiche che propone e che potranno essere puntualmente verificate, per chi svolga anche attività di insegnamento, sul terreno della didattica e magari implementate sulla base delle proprie esigenze ed esperienze.

D. A.

M. Zerbini, *Attraverso il cerchio magico. Storia delle religioni, stregoneria e smanie per l'occulto*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2009.

Lucrezio, per cominciare, e i doni della follia ispirata da un filtro d'amore che rivivono nell'aula di un liceo romano durante l'ora di latino.

Così Maurizio Zerbini – storico delle religioni “preso in prestito” dalla scuola – con l'infaticabile ottimismo del giovane docente immagina che la follia amorosa di Lucrezio possa incoraggiare domande, sollecitare approfondimenti che legittimino la rigenerazione delle fascinazioni magiche di Ernesto de Martino oppure il mondo della fiaba nelle funzioni propiane e magari, con molta cautela, qualche solenne richiamo ad Angelo Brelich... Ma i giovani, si sa, non finiscono di sorprendere, ed ecco che una voce si leva, a smascherare inattese lacune formative di uno studioso aggiornato.

Cunningham, Scott Cunningham: inaspettata segnalazione bibliografica di una studentessa, che fa raccogliere a Maurizio Zerbini il “guanto della sfida”, avviando l'implacabile confronto intellettuale con un testo (e un autore) miliare, nella misura in cui fa rivivere nella cultura contemporanea quel “microcosmo” di stregoneria neopagana riconducibile alla magia Wicca (p. 14). Una sfida che non esiterei a definire degna del miglior pugno di ferro nel più morbido guanto di velluto.

Il libro incalza, incalza senza sconti e senza tregue e l'agone si annuncia movimentato da controversie non poi così lontane nel tempo, a partire da quella *Religione del Pendolo* che con Umberto Eco inaugura in sede letteraria la sfida di un oscuro sodalizio eclettico tra costruzione narrativa e ineffabili segreti celebrati nei collegi druidici. Così, nel composito edificio narrativo del *Pendolo di Foucault* è lo stesso Eco a lasciare affiorare la scuola di Wicca, legittimando Zerbini, per cominciare, a un viaggio retrospettivo che non perdona nelle officine ermeneutiche del profetico semiologo di Alessandria.

E finalmente, eccoci a Cunningham, a partire dalle sue “pagan fairy tales” (p. 23) e da un'infanzia californiana ispirata, nella quale – con modalità ben diverse da quelle che, come ricorda Zerbini avvicinavano Mircea Eliade giovanetto alla lettura dei *Misteri* di Pettazzoni (p. 22) – prende forma l'indistinto amore per “antiche divinità” greche e romane e per i loro riti tanto generici quanto inspiegabilmente disattesi. Poi l'iniziazione adolescenziale

ai riti Wicca, ad opera di una compagna di liceo, i corsi di scrittura creativa e i primi “prontuari” tra magia ed erboristeria, che avviano la proficua collaborazione editoriale con Llewellyn, colosso dell’editoria di settore negli USA. La morte prematura non interrompe il successo editoriale dei suoi manuali: le pubblicazioni postume verranno costantemente aggiornate per volontà degli stessi editori, così da passare di generazione in generazione «tra le mani di giovani donne nel pieno della loro adolescenza» (p. 27).

L’evocazione non è casuale ed è forse un indizio prezioso per orientare il lettore tanto sulla pista critica proposta dallo studioso, quanto su una specificità e una opzione innovativa proposta da Cunningham: quella che orienta i suoi adepti verso un cammino individuale, affrancato da ogni ancoraggio storico e sociale, rivolto a un praticante solitario, tendenzialmente giovane, forse più frequentemente di sesso femminile, socialmente indefinito e generazionalmente predisposto a un neopaganesimo forzatamente “sincronico”, che incorpora i fondamenti di un deismo politeista prosciugato di ogni identificazione o denominazione, da ogni ancoraggio storicizzabile.

Se è vero che generiche e anonime sono le “forze” che guidano e vegliano sull’officiante wicca, sarà di conseguenza verosimile immaginarne la sollecitazione di tali entità solo attraverso l’azione efficace (e spesso estemporanea, non necessariamente codificata) del rito. Cade con Cunningham la consistenza di qualsiasi retroterra mitico, l’attendibilità di qualsiasi

racconto delle origini, la legittimazione di qualsiasi riattualizzazione rituale dell’evento fondativo.

La stessa evocazione della coppia divina, matrice mitica delle energie presenti in natura, viene svuotata da ogni interesse cerimoniale, mentre l’unico residuo rituale ierogamico si ancora a un ciclo stagionale che svilisce la coppia divina a una condizione di asettica antropomorfizzazione del principio vitale intrinseco alla natura.

L’interiorizzazione della coppia divina che ne consegue (siamo tutti divinil!) finisce per rendere il neopaganesimo wicca filtrato da Cunningham come un’esperienza irriducibile a ogni prospettiva mitopoietica.

Irretiti nelle nozioni originarie di una “magia popolare” atemporale e indeterminata (p. 58) o di sconnesse determinazioni temporali, in cui nel segno di una pseudo-storia universale indefiniti “popoli primitivi” inaugurano con la pratica magica l’avvento della vita religiosa, gli adepti confluiranno infine verso quel “grado-zero” dell’esperienza religiosa rappresentato dallo sciamanismo originario.

Non avrebbe alcun senso sintetizzare le singole tappe (lo fa per noi l’autore di questo volume) che portano Cunningham all’elaborazione di un modello magico prototipico e reiterabile, accuratamente astratto, acefalo, globalizzato, prosciugato da ogni prova iniziatica che implichi dolore, sofferenza, impegno e al tempo stesso deportato oltre i confini di ogni occorrenza storicizzabile. Un modello funzionale a una generazione che aspiri senza intermediari né officianti elettivi al “fai da te” di un

universo magico piegato alla soddisfazione utilitaristica dei bisogni quotidiani.

È in questa prospettiva critica che il volume di Zerbini ci regala pagine di ironica raffinatezza sulle “derive consumistiche” del sacro in regime *new age*. A partire da una “magia vegetale” che – rimuovendo ogni evidenza evolutiva ed etnografica relativa alle culture di caccia e raccolta – Cunningham riconduce all’improponibile congettura di un primo impiego non-alimentare delle specie vegetali: «È indubbio – ci informa nel suo manuale – che le erbe venivano usate per scopi magici e religiosi molto tempo prima di finire in cucina o essere impiegate per le loro proprietà medicinali» (p. 62). Per poi ripercorrere quei riti wicca in *fac simile* che evidenziano la rinuncia a ogni conforto comunitario ed enfaticamente viceversa (in un quadro di disarmante rozzezza) le pratiche individuali volte al perseguimento di un benessere materiale davvero “spicciolo”: si pensi all’evocazione di un denaro che *scorrerà, brillerà e abbonderà* nella vita dell’officiante, ogni volta che il pragmatismo magico di una candela verde (*similia similibus*, verde come i “verdoni”) posta accanto a una ciotola arricchita di moneta sonante ne annuncerà l’imminenza. Oppure alle pratiche rituali suggerite senza indugi per pagare una bolletta telefonica o per dotarsi di una nuova automobile, semplicemente evocando e visualizzando con la propria energia immaginifica la realizzazione del progetto.

Verrebbe da dire che il “cerchio non può non chiudersi” con l’esplorazione a tutto campo dei precetti propo-

sti dal grande maestro wicca in relazione alla perimetrazione di uno spazio sacro e al conseguente allenamento del praticante per dotare il proprio corpo di una adeguata carica sacrale: è l'ultimo ceffone in guanti di velluto che Maurizio Zerbini riserva al precettore e ai suoi adepti, sottomettendo alla sfida delle categorie storico-religiose l'arbitrarietà del trattamento "fai da te" di un significante come il cerchio magico; ma anche evocando in sede critica l'attualità del metodo comparativo (p. 96), strumento ancora prezioso e irrinunciabile per quanti intendano le insidie labirintiche, le astrazioni e le aporie dell'irresponsabile attitudine sincretistica dell'autore wicca (p. 106).

Sacralità del tempo, dello spazio e del corpo – persino quello mitico della coppia divina – vengono così ripercorsi da Zerbini sotto il segno della reticenza ideologica di Cunningham verso ogni forma di vigilanza sociale del precetto magico e della portata etica della sanzione o della condivisione collettiva. Così, «nel rapportarsi alla dea e al dio, i nomi impiegati possono essere di volta in volta personalizzati, prescelti individualmente in quel vasto ipermercato (se si preferisce: discarica simbolica) che è il patrimonio mitico-religioso dell'umanità» (p. 107). Il tutto, in piena coerenza con la dimensione solipsistica della pratica wicca, che in ultima istanza, come segnala lucidamente Zerbini, tende a deresponsabilizzare l'officiante da ogni conseguenza imprevista dell'azione magica, a svincolarlo da ogni codice morale "miticamente fondato", a incoraggiarne la permanenza in una solitudine in fon-

do perfettamente speculare all'isolamento adolescenziale contemporaneo, specie in contesti metropolitani.

È proprio il caso di dire che dove il libro si chiude si apre l'avventura del lettore... tanto più se si tratta di un lettore di formazione antropologica, che si sentirà sollecitato a riaprire il cerchio, proprio a partire dall'ultima pagina del libro e dall'evocazione demartiniana di quella "crisi della presenza" ancora oggi riattualizzabile nell'angoscia di una solitudine giovanile, una crisi che rischia di rimanere "senza riscatto". Una suggestione efficace, quella di Zerbini, che evoca l'altra pagina memorabile di De Martino, da cui si origina il titolo del suo *Furore Simbolo Valore* e nella quale l'etnologo napoletano riflette sul lontano capodanno del 1956, sulla luce sinistra di un furore distruttivo che coinvolse a Stoccolma migliaia di adolescenti svedesi: una esplosione di aggressività "senza premeditazione e senza organizzazione, senza capo e senza scopo".

È una pagina che varrebbe la pena di rileggere dopo aver chiuso questo libro, tanto per recuperarne la finezza e la sorprendente attualità critica di un De Martino che si interroga sull'aggressività repressa di una generazione deprivata di "sistemi cerimoniali periodici", quanto, soprattutto, per mutuare da un comune maestro l'impegno morale e politico di un percorso formativo che chiama in causa l'etnologia e la storia delle religioni.

Di fronte a una violenza giovanile che denuncia "uno svezamento traumatizzante", la frustrazione di una vita sociale sottratta allo sforzo

morale di ogni edificazione culturale, ma anche "l'abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori", De Martino ci ricorda che «l'etnologia e la storia delle religioni possono portare un contributo chiarificativo, almeno nella misura in cui queste due ultime scienze acquistino consapevolezza di non essere un ozio accademico, ma un sapere destinato, come ogni sapere vivo e vitale, a concorrere alla soluzione di questioni che concernono l'umanità attuale, il mondo moderno, la società nella quale viviamo e operiamo»¹.

È in questa chiave riflessiva che mi sentirei di incoraggiare Maurizio Zerbini a togliersi infine il "guanto della sfida" intellettuale, a tornare dai giovani di quel liceo con gli strumenti (e con l'umiltà) del ricercatore, del "cercatore di uomini" di demartiniana memoria, magari per farsi raccontare la misura del loro coinvolgimento e quella dei loro dubbi; oppure per proporre loro una revisione che solo uno storico delle religioni potrebbe fare con dovizia di competenze: quella relativa alla frangia sincretica della wicca cristiana, che deporta oltre i confini californiani alcuni elementi teologici, alcuni prolungamenti etici della coppia divina (ripensata in senso trinitario); o infine anche solo per esplorare assieme a loro le derive contemporanee del pensiero di Cunningham (che forse meritavano una postilla anche nel libro): penso alla tracimazione della magia wicca nell'ipermercato e tra le insidie di una "rete" dove oggi più di ieri comunità virtuali fatte di giovani soli consegnano alle pagine di

un forum dubbi, insicurezze, ansie esistenziali. Soggetti anonimi, che si avventurano attraverso la magia di un *nickname* nelle topografie simboliche di una dea (Lilith), che si identificano con la varietà cromatica di un arcobaleno (Rainbow) o col candore evanescente di una nuvola (Cloud). Giovani senza volto e senza nome che chiedono di poter recuperare il valore di una “congrega” formativa, in cui sia una “guida spirituale” ad accompagnare il neofita in un mondo fatto di “incantesimi, tecniche, concetti, filosofie”, perché “da soli non va bene”, perché “accontentarsi dell’esperienza di una sola vita, la propria, non basta”². Se non fosse lui a farlo, questo viaggio di ritorno toccherebbe agli antropologi, quanto meno per saldare il debito di gratitudine nei confronti di un impegno “concentrico”, che ha avuto il merito di sollecitare nuovi orizzonti di ricerca e di riflessione.

NOTE

¹ E. De Martino, *Furore simbolo valore* (I ed. 1962), Milano, Feltrinelli, 1980, p. 227.

² www.wicca.it (forum di discussione visitato nel novembre 2009)

L. F.

L. Bindi, *Volatili Misteri. Festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali*, Roma, Armando, 2009.

Il testo di Letizia Bindi, che è risultato vincitore per la sezione antropologia e tradizioni popolari dell’edizione 2009 del prestigioso Premio Scanno, si inserisce con originalità in un panorama di studi italiani e europei tra i più rappresentativi del mondo

antropologico contemporaneo in materia di beni culturali immateriali.

Il volume, che si arricchisce della prefazione di Luigi M. Lombardi Satriani, prende le mosse da un lavoro etnografico svolto sulla festa del Corpus Domini di Campobasso, peraltro sede dell’Ateneo in cui l’Autrice è incardinata e in cui, quindi, la stessa si è trovata a dover ricoprire negli stessi anni un ruolo ‘istituzionale’ rispetto alla gestione del paesaggio culturale molisano, oltre che di ricerca ‘dal basso’ fra la comunità di attori coinvolti nella pratica e nella gestione dell’istituto festivo indagato. Allo stesso modo l’Autrice rileva livelli diversi di ‘posizionamento’ anche nel complesso nodo di significati simbolici che si intersecano e convivono dall’‘alto’ delle dinamiche raffigurazioni sacre impersonificate dai figuranti, al ‘basso’ dei gruppi di portatori che danno movimento alle macchine festive, organico ‘fisso’ della processione cittadina dei tredici Misteri.

“Tra ‘ferro’ e ‘ali’ si dipana il filo simbolico di questo cerimoniale cittadino che mette in scena la tensione perenne della condizione umana, la sua devozione e il suo genio” (p. 68).

Le riflessioni della studiosa, dunque, giocano con lucidità e potenza evocativa su queste ambivalenze simboliche a partire da un’attenta e scrupolosa ricostruzione storica della letteratura relativa alle macchine festive fino al loro attuale assetto risalente alla codifica estetica tardo-settecentesco fissata dall’artista locale Di Zinno, quale espressione artistica dei dettami della nuova Chiesa controriformistica.

L’analisi del rito caratterizzante questo suggestivo sistema festivo urbano è sviluppata anche su passaggi su altri luoghi nazionali ed europei nei quali si tramanda la tradizione del Corpus Domini in forme simili a quelle campobassane, fino a esporre l’analisi a divagazioni concettuali che mostrano una lucida capacità di ricostruzione di un quadro dei sistemi di potere a livello locale, sovralocale e sovranazionale che nel tempo si sono contesi la gestione del patrimonio immateriale e la sua valorizzazione.

La narrazione di Letizia Bindi è articolata con pertinenza comparativa e densità di riferimenti teorici su grandi riflessioni relative alle politiche culturali regionali, italiane ed europee, senza dimenticare tuttavia di affacciarsi su finestre etnografiche che permettono al lettore di entrare nel cuore dei suggestivi ‘Volatili Misteri’ che sfilano in processione ogni anno nel microcontesto del centro storico campobassano, delle famiglie che li gestiscono e dell’associazione locale che se ne prende cura da anni. I Misteri, tuttavia, coinvolgono e raccolgono sacche di devozione e attenzione emotiva anche da parte di un pubblico geograficamente più periferico e, dunque, permettono di aprire una riflessione su scala anche regionale, oltre che cittadina.

Questi molteplici livelli di riflessione offrono al volume un’articolazione ritmica che fa spostare l’attenzione, dopo la prima corposa parte dedicata alla città e allo studio dei 13 ‘ingegni’ e alle figure sospese ‘in volo’ su di essi – in particolar modo i bambini che risultano essere i principali protagonisti del cerimo-

niale – alle forme sceniche dei rituali della settimana santa campobassana. L'apparato performativo che la studiosa delinea attraverso la sua accorta lettura iconografica di ciascuna delle attuali 13 scene sacre rappresentate dai figuranti è ricco e interessante e prelude, infatti, a un discorso sulle immagini e sulla messa in scena più generale della comunità nel suo rappresentarsi durante questo sistema festivo, come anche durante i rituali di canto corale connessi alla liturgia pasquale e in particolar modo alla processione del Venerdi Santo.

Il volume, nel suo continuo aprirsi, quindi, anche ad un'analisi regionale della rappresentazione e della devozione popolare comunitaria, non manca di avanzare una ipotesi di riflessione, tanto inaugurale quanto intensa, sull'associazionismo nella migrazione molisana in Argentina e sulle forme di devozione popolare ricreate nella migrazione soprattutto rispetto al Corpus Domini a Mar Del Plata, introdotte da una utile mappatura di studi rilevabili in questo senso soprattutto in Nordamerica.

Proprio a partire da queste riflessioni Bindi sente l'esigenza di approfondire la questione delicata della 'coscienza comparativa' in antropologia e dedicare, quindi, un intero capitolo molto interessante ai problemi teorico-metodologici che le discipline antropologiche affrontano quando si trovano a dover comparare dinamiche sociali e culturali diverse fra loro. La studiosa a tal proposito traccia una pista acuta e innovativa relativa all'analisi dei sistemi festivi e cerimoniali e al loro legame di codifica liturgica ufficiale della Chiesa cattolica nel tempo, effettuate su diverse zone distanti geograficamente, ma contigue a livello culturale, come negli esempi che Letizia Bindi riporta nel volume.

Infine, la conclusione del volume, corredato peraltro da un apparato fotografico di spessore donato da Nathalie Augier de Moussac, pone fine ai discorsi iniziali aprendo molti stimoli di ragionamento su alcune decisive parole-chiave che contribuiscono a definire chiaramente i processi che ruotano attorno ai beni culturali intangibili, le strategie di valorizzazione e

patrimonializzazione che le istituzioni locali e i quadri comunitari più ampi mettono in atto, le politiche di finanziamento o le strategie di marketing culturale.

Questo complesso e ambivalente intreccio di rapporti di potere, su cui Letizia Bindi chiude con una rivisitazione del dibattito che decenni prima il testo "Folklore e Profitto" aveva anticipato, pone molteplici e illuminanti spunti di riflessione critica al dibattito attuale relativo ai rapporti tra identità locali, mercificazione del patrimonio culturale e flussi turistici più ampi che coinvolgono il mondo antropologico, ma non solo, e su cui forse, oggi, occorrerebbe soffermarsi a ragionare maggiormente, proprio come ci propone Volatili Misteri.

K. B.

Le recensioni di questo numero sono a cura di:

Dario Altobelli, Letizia Bindi, Katia Ballacchino, Maria Luisa Cappello, Ulderico Daniele, Laura Faranda, Luigi M. Lombardi Satriani, Luciana Mariotti, Annamaria Milicia.

Notiziario

Per onorarare la memoria di Alessandro Fersen, di cui qui si riporta in coda un'essenziale scheda biografica, la Fondazione Alessandro Fersen (www.fondazionefersen.org) si è dotata recentemente di un comitato scientifico composto da Maricla Boggio, Silvia Carandini, Ombretta De Biase, Luigi Maria Lombardi Satriani, Ferruccio Marotti, Renato Nicolini, Teresa Pedroni.

Nelle riunioni in corso di svolgimento è stato elaborato un ampio programma di attività (riedizioni di sue opere, convegni e seminari dedicati a diversi aspetti della sua attività e così via). Si tratta di iniziative estremamente opportune.

La figura e l'opera di Alessandro Fersen, infatti, sono, come sappiamo, estremamente articolate e complesse e numerosi sono gli aspetti da considerare di una personalità ricca e dai risultati fecondi in diversi campi della letteratura e dell'arte. Da parte mia vorrei sottolineare un aspetto che mi è apparso costitutivo della sua intelligenza e del suo interesse per i diversi settori del sapere: la curiosità. Non mi riferisco ovviamente alla curiosità del pettegolezzo, del gusto frivolo dei particolari più o meno scabrosi della vita privata delle persone, ma della curiosità come molla dell'intelligenza che induce al divagare, al girare erabondi per diversi campi scientifici, in diversi orti intellettuali, portatrice

sempre di domande e mai soddisfatta di risposte conclusive. Negli incontri che ho avuto con lui, nelle conversazioni relative anche alla dimensione antropologica, sono stato sempre colpito dalla vivacità del suo sguardo, dall'acutezza dei suoi interessi, dalla sua curiosità, appunto. In questo, a mio avviso, risiede la dimensione esemplare di Alessandro Fersen e in questo mi sembra risiedere la forza del suo magistero intellettuale.

Alessandro Fersen – Profilo biografico

Nato da una famiglia di religione israelita a Łódź, città appartenente attualmente alla Polonia ma nel 1911 facente parte dell'Impero russo, Alessandro Fersen si stabilì a Genova, con i suoi familiari nel 1913. Allievo di Giuseppe Rensi, nel 1934 si laureò in filosofia all'università di Genova con una tesi pubblicata poi col titolo "L'universo come gioco". A causa delle leggi razziali del 1938 si recò a Parigi e poi nell'Europa orientale. Ritornato in Italia, partecipò alla Resistenza in Liguria nel 1943, prima di riparare in Svizzera, dove conobbe Emanuele Luzzati e Giorgio Colli.

Rientrato in Italia alla fine della seconda guerra mondiale, dopo un periodo in cui si dedicò all'attività politica (segretaria del CLN per Genova e la Liguria) e al giornalismo (collaboratore de "Il Lavoro" e del

“Corriere del Popolo”), nel 1947 esordì come regista teatrale con lo spettacolo “*Lea Lebowitz*”, un testo che egli stesso aveva tratto da una leggenda chassidica; iniziò con questo spettacolo il sodalizio artistico, che durerà decenni, con lo scenografo Emanuele Luzzati. Nel 1968, con Luzzati, Fersen fonderà il “Teatro Ebraico”, mettendo in scena opere da lui scritte quali “*Golem* (1969), ispirata al folklore yiddish, o “*Levithan*” (1974), basata sulle tecniche del mnemodramma.

Fersen non si interessò soltanto al folklore ebraico. Dal 1947 lavorò per più di dieci anni per il Teatro Stabile di Genova. Curò le regie di opere di

Shakespeare, Molière, Anouilh, ecc. o di suoi testi. Successivamente iniziò la sua attività di insegnante di recitazione a Roma con la scuola per attori “Studio di arti sceniche” ispirata al metodo di Stanislavskij (1957). Fu inoltre autore di saggi critici e teorici, volti a un teatro interdisciplinare, sulla rivista *Sipario* e nell’opera “*Il teatro dopo*”. Come attore fu attivo, oltre che in teatro, anche in televisione e nel cinema.

(fonte: http://it.wikipedia.org/wiki/Alessandro_Fersen)

Il notiziario è a cura di Luigi M. Lombardi Satriani

Libri ricevuti

Talal Asad, *Il terrorismo suicida*, Milano, Cortina editore, 2009.

Lutri A., Acerbi A., Tonutti S. (Eds.), *Umano troppo umano. Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze, SEID, 2009.

Karl R. Popper, *Dopo la società aperta*, Introduzione di Dario Antiseri. Roma, Armando editore 2009.

Alberto Pasolini Zanelli, *L'ora di Telemaco – un'odissea americana*, Lamezia Terme, Settecolori, 2010.

Gli autori di questo numero

Mohammed Hocine Benkheira. Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Etudes, Ve Section (Sorbonne), titulaire de la chaire «Histoire et anthropologie du droit musulman». Ouvrages parus: *L'amour de la Loi* (Paris: PUF, 1997), *l'Islâm et interdits alimentaires* (PUF, 2000, prix Langhe Ceretto 2001) et en collaboration avec Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, *L'animal en Islam* (Paris, 2005).

Fiorella Giacalone è Professore associato di Antropologia delle società complesse presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia. Docente nel Master della Facoltà per il CASD su tematiche relative al multiculturalismo e le dinamiche socioculturali conseguenti all'immigrazione. Membro della Commissione Ammissione dell'AISEA. Si occupa da anni di culture arabo-islamiche, in particolare del Marocco, dove svolge ricerca, inoltre si occupa di tematiche relative ai fenomeni migratori, all'educazione interculturale, alle cure materne tra le donne maghrebine, alla comunità marocchina in Umbria. Tra i volumi pubblicati relativamente alle dinamiche migratorie e il Marocco: (a cura di) *Marocchini tra due culture. Un'indagine etnografica sull'immigrazione* (Milano, 2002); (con Pala L.) *Un quartiere multiculturale. Generazioni, lingue, luoghi, identità*, (Milano, 2005); *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina* (Perugia, 2007); *Le seconde generazioni fra conflitti, appartenenze e strategie identitarie*, in *Primo Rapporto sull'immigrazione in Umbria* (Perugia, 2010).

Rosa Parisi è ricercatrice presso l'Università di Foggia dove insegna Antropologia delle culture del mediterraneo e Etnologia europea nella Facoltà di Scienze della Formazione e di Beni Culturali. Si occupa di famiglia e Parentela, patrimoni culturali e identità locali, costruzione delle memoria pubblica e spazi urbani. Ha condotto ricerche in Italia centro meridionale, Sardegna e piccole isole; attualmente si occupa di famiglie italomarocchine e Marocco. Fra le sue pubblicazioni: *Attraversare confini ricostruire appartenenze. Etnografia delle coppie italo marocchine*, 2008; *Il paese dei signori. Rappresentazioni e pratiche della distinzione*, 2002 (Premio Maida); con M. M. Maffei, *Guida dei musei del mare Mediterraneo*, 2003.

Annamaria Fantauzzi è Docente di Antropologia Medica e Culturale all'Università di Torino e assegnista di ricerca in Etnopsichiatria all'EHESS- Parigi (IRIS, sotto la direzione di D. Fassin), è responsabile dell'Osservatorio Nazionale per la cultura del dono del sangue di AVIS Nazionale. Tra le sue recenti pubblicazioni: *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità* (Milano 2008); *Quando la globalizzazione reinventa la tradizione. La scrittura del corpo nella cultura marocchina*, in S. Scotti e M.E. Olavarria e (a cura di), *La natura e l'anima del mondo. Le frontiere della globalizzazione*, Pagliai Editore, Firenze, 2009.

Maria Gabriella Belgiojoso de Stefano è Professore Associato di Diritto Canonico ed Ecclesiastico, docente di diritto Comparato delle Religioni presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia. Si occupa di libertà di coscienza e di religione nel contesto internazionale dei diritti umani e fondamentali. Fra le pubblicazioni più recenti: *Il diritto universale alla libertà di coscienza* (IANUA, 2000); *Migrazione e religione: un binomio costante*, in Tozzi V., Parisi M. (a cura di), *Immigrazione e soluzioni legislative in Italia e Spagna. Istanze autonomistiche, società multiculturali, diritti civili e di cittadinanza* (2007); *L'insegnamento della religione sotto il controllo della Corte Europea dei Diritti umani*, in *Stato Chiese e pluralismo confessionale* (2008).

Irene Strazzeri è Ricercatrice di Sociologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Foggia. Ha svolto il dottorato di ricerca in co-tutela con L'Università "Sapienza" di Roma e la "Humboldt Universität" di Berlino. Si occupa di sociologia della conoscenza, con particolare attenzione ai problemi culturali dell'interazione sociale. Ha pubblicato: *Critica dell'ideologia postmoderna* (Lupetti 2004), *Teoria e prassi di riconoscimento* (Manni 2005), *Riconoscimento e diritti umani. La grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea* (Morlacchi 2007), *Dalla redistribuzione al riconoscimento. Declinazioni paradigmatiche della differenza sessuale* (Franco Angeli, 2009).

Kamal Essili titulaire d'une maîtrise en Droit privé de l'université de Cadi Ayyad de Marrakech et d'un Mastère International de II niveau: *Femmes, Civilisation et Systèmes Juridiques* Programme communautaire Tempus Meda, organisé par L'Université de Foggia, Italie, en partenariat avec L'Université "Cadi

Ayyad" de Marrakech, Maroc, et L'Université *Karl Franzén* di Graz, Autriche ,et actuellement Inscrit au Doctorat de recherche *Homme et Environnement* auprès de l'Université de Foggia.

Maria Teresa Milicia è ricercatrice presso l'Università di Padova dove insegna Antropologia Culturale e Antropologia delle religioni nella Facoltà di Lettere. Ha condotto ricerche in Italia meridionale sulla costruzione delle identità politiche e religiose nei luoghi di apparizioni mariane. Fra le sue pubblicazioni: *Il castello, la regina e il santo. Etnografia di un'apparizione mariana*, 2008.

Michela Fusaschi insegna Antropologia Culturale e Sociale presso la Facoltà di Lettere dell'Università Roma Tre e Antropologia culturale presso quella di Scienze politiche del medesimo ateneo. È stata *visiting professor* all'Ecole Normale Supérieure di Lione e all'Unatek in Rwanda. È impegnata in attività di ricerca in Africa sub-sahariana (Rwanda e Mali) e in Italia sui temi delle migrazioni, dell'antropologia politica e dell'identità, anche rispetto alla costruzione sociale del corpo e del genere. Fra le sue pubblicazioni: *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese* (2000, Bollati Boringhieri, Premio Iglesias, XXXV ed.); *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili* (2003, Bollati Boringhieri ,Premio Amelia Rosselli, Sessione Speciale sui diritti umani); *Corporalmente corretto* (2008, Meltemi, Premio della giuria intitolato a Enzo Iuffrida, Feudo di Maida); *Rwanda: etnografie del post-genocidio* (a cura, 2009, Meltemi).

Anna Maria Segala è Professore straordinario di Lingue e Letterature Nordiche presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza". La sua attività di ricerca copre diversi settori dell'Ottocento e del Novecento scandinavo. Ha pubblicato saggi sull'epistolarietà, sul fantastico e sul mito in Karen Blixen. Altri saggi e articoli riguardano la forma del romanzo, soprattutto in Strindberg. Si interessa alle forme della modernità, che ha approfondito in H.C. Andersen, nel poeta Sophus Claussen e nella lirica d'avanguardia nordica degli anni '20. Ha tradotto in italiano testi di H.C. Andersen, S. Kierkegaard e A. Strindberg e si è occupata dell'autotraduzione letteraria in relazione a K. Blixen. La sua ricerca attuale è orientata sulla nuova drammaturgia e sulla prosa breve in Scandinavia.

Federico Faeta è nato a Roma, dove vive, nel 1980. Dopo gli studi secondari, ha conseguito, nel giugno del 2005, il Diploma Triennale di Fotografia presso l'Istituto Europeo di Design, con il punteggio di 80/100, realizzando e discutendo una tesi, dal titolo "*Minorità. Immagini da un mondo marginale*", nella quale ha affrontato il difficile tema dello sfruttamento del lavoro minorile in una regione periferica quale la Calabria. Ha frequentato il Master di Fotogiornalismo presso l'Istituto Superiore di Fotografia e Comunicazione integrata (ISFCI) di Roma, nel 2007. Lavora attualmente come fotografo professionista e ha esposto sue fotografie in numerose località italiane. Nell'ambito del suo impegno nel contesto etnografico, ha avuto incarichi di collaborazione con il Museo della Canapa di Pisoniano (Roma), con il Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza per il Patrimonio Storico, Artistico ed Etnoantropologico del Lazio, con il Museo demologico dell'economia, del lavoro e della storia sociale silana, di San Giovanni in Fiore (Cosenza), con l'Università degli Studi di Valladolid (Spagna). Ha in corso di realizzazione un esteso progetto di ricognizione sulle forme della vita urbana in Europa, dal titolo *Visioni urbane*, di cui le fotografie presentate in questo numero di "Voci", costituiscono stralcio.



Zapruder Storie in movimento
Rivista di storia della conflittualità sociale

Posta elettronica: zapruder@storieinmovimento.org (redazione)
info@storieinmovimento.org (amministrazione e abbonamenti)

Sito Web: www.storieinmovimento.org

Quadrimestrale – 160 pagine a 2 colori – euro 12

Abbonamento ordinario a 3 numeri – euro 30

www.storieinmovimento.org/zapruder/abbonamenti.html

ZAPRUDER. RIVISTA DI STORIA DELLA CONFLITTUALITÀ SOCIALE n. 22 maggio-agosto 2010

L'ETNICIZZAZIONE DEL SOCIALE. POLITICA, MEMORIA, IDENTITÀ

EDITORIALE

Andrea Brazzoduro e Silvia Cristofori

ZOOM (articoli e Dietro le quinte)

Francesco Pompeo *Metamorfosi. Destini storici, (s)ragioni etnologiche ed etnicizzazione del sociale*
Michela Fusaschi *Corporeità Etnicizzata. Abusi e violenze sessuali sulle donne nella regione dei Grandi laghi africani*

Andrea Priori *Vita segreta delle "etnie". Politica e stratificazione sociale a Banglatown*
Ulderico Daniele *Zingari di carta. Un percorso nella presa di parola rom ai tempi dell'emergenza*

LE IMMAGINI

Stefania Pepoli *Diritti fuori luogo. Percorsi politici e associativi degli immigrati a Roma*
Silvia Cristofori *L'obiettivo del popolo: le foto del JVP*

SCHEGGE

Ilaria Cansella *«Già spregiudicato ragazzo»». Il "mito Lumumba" nella storiografia italiana*
Oscar Greco *La modernizzazione sbagliata. La Calabria dalla conflittualità contadina allo sviluppo assistito*

Brigitte Leiter *Sconfinando. Gli jensch in Svizzera tra marginalità e riconoscimento etnico*

LUOGHI

Francesca Viscone *Badolato. Comunità in transito*

VOCI

Piero Baral *La naia "bella"*

STORIE DI CLASSE

Gabriele Progljo *Mappe del rifugio. Un'esperienza di laboratorio*

INTERVENTI

Maria Grazia Meriggi *Ancora su «Histoire & Sociétés»*

RECENSIONI

Chiara Giorgi (Olindo De Napoli, *La prova della razza*)

Elena Petricola (Gabriella Romano, *Il mio nome è Lucy*)

Beppe De Sario (Elio Giovannini, *La farina e il lievito*)

Francesco Paoella (Marco Adorni, Margherita Becchetti e Ilaria La Fata, a cura di, *L'ordine della follia*)

Vincenza Perilli (Nicoletta Poidimani, *Difendere la razza*)

Andrea Tappi (Costantino Di Sante, a cura di, *L'occupazione italiana della Libia*)

Stampato da
Pellegrini Editore
Cosenza

