



Editoriale

Scienza, equità e salvaguardia ambientale

Green economy: bilanci e prospettive

Fra le righe

 Versione stampabile

Immigrazione, islamofobia e manipolazione politica delle questioni di genere

Brunella Casalini

1. Fine del multiculturalismo?

Si può dire che il dibattito sul rapporto tra diritti delle culture e diritti degli individui, almeno prima dell'11 settembre 2001, sia stato caratterizzato da una sottolineatura delle differenze tra i diversi modelli di cittadinanza, in particolare tra modelli multiculturalisti e assimilazionisti. La letteratura più recente ormai restituisce, sotto questo profilo, un quadro significativamente mutato, soprattutto se ci si sofferma sulla realtà europea. Si assiste, infatti, ad una convergenza intorno alle parole d'ordine della «integrazione», della «coesione sociale» e della «sicurezza», convergenza che parte da una messa in discussione del multiculturalismo come modello normativo, anche in quei paesi – come l'Olanda ed il Regno Unito – che fino a un decennio fa ne rappresentavano, in Europa, le esperienze più avanzate[1].

Se quella a cui assistiamo non è, certamente, ancora a tutti gli effetti la "fine del multiculturalismo" come prassi, non è improprio parlare di «*multiculturalism backlash*»[2]. Le nuove politiche migratorie di paesi quali il Regno Unito[3], la Francia[4], la Germania[5], l'Olanda[6] e la Danimarca[7] rivelano una presa di distanza dalle politiche multiculturali, e contemporaneamente la volontà di affermare con forza un concetto di cittadinanza incentrato sulla cultura nazionale. La legislazione sulla naturalizzazione e l'immigrazione varata da questi paesi europei negli ultimissimi anni segnala infatti uno spostamento da una visione volontaristica ad una visione forzosa dell'assimilazione culturale. L'assimilazione culturale diviene, ancora prima che requisito per acquisire la cittadinanza, *conditio sine qua non* per ottenere l'ammissione e il permesso di soggiorno. Si assiste al passaggio da una visione *thin* ad una concezione *thick* della cultura, che condensa un insieme di valori e stili di vita ritenuti incontestabili e necessari per il funzionamento di una moderna società democratica. L'assimilazione culturale preventiva dei congiunti, inoltre, condiziona anche la possibilità di richiederne il ricongiungimento, sicché di fatto una delle conseguenze della nuova legislazione è rendere sempre più difficile il ricorso alla riunificazione familiare. Ciò facilita la selezione della popolazione migrante, ed è in linea con l'idea di un'immigrazione *choisie* più che *subie*, per dirla con la filosofia di governo professata dal governo di Sarkozy.

L'assimilazione culturale, di fatto, da strumento di inclusione si trasforma in un pretesto per l'esclusione dei migranti sgraditi[8]. In generale, inoltre, l'integrazione da compito dello Stato diviene responsabilità dell'immigrato, al quale è richiesto di dimostrare la volontà di aderire ai valori della nazione mediante veri e propri contratti di integrazione (quali il *Contrat d'accueil et d'intégration* introdotto in Francia nel 2006 e il successivo *Contrat d'accueil et d'intégration pour la famille* del 2007 che rende i genitori responsabili della piena integrazione dei figli[9]) e il superamento di test di conoscenza della lingua, della cultura, e in generale della vita del paese di accoglienza, test mediante i quali si tenta talvolta (l'esempio più eclatante è rappresentato dal test introdotto in Germania dal Baden-Württemberg nel settembre del 2005[10]) di sondare persino le "attitudini psicologiche e i giudizi morali piuttosto che la comprensione cognitiva e l'accettazione giuridica" di principi quali la difesa dei diritti degli omosessuali, delle donne, ecc[11].

2. "Défaut d'assimilation" e obbligo di "credere"

L'illustrazione di un caso concreto può aiutarci a capire alcune delle implicazioni più inquietanti e illiberali a cui può portare questa nuova politica. Il 27 giugno del 2008, con decreto n. 286798, il *Conseil d'État* francese, la più alta corte amministrativa, ha rifiutato l'accoglimento della domanda di revisione della decisione con la quale nel 2005 era stata negata la cittadinanza a Faiza Silmi[12]. Nella sentenza la Corte sostiene che Silmi non può divenire cittadina francese «*pour défaut d'assimilation*», una mancata assimilazione dimostrabile sulla base dell'adozione da parte della stessa di «*une pratique radicale de sa religion, incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française, et notamment avec le principe d'égalité des sexes*». Da otto anni in Francia, la Silmi è sposata con un cittadino francese, di origini marocchine, ha tre figli nati in Francia, e parla perfettamente francese. Per sua scelta, Silmi indossa il *niqab* e professa un islam ortodosso, ma pacifista. Per i giudici francesi il solo fatto di indossare un velo integrale è un simbolo della sua accettazione della propria condizione di oppressione e della sua adesione ad un sistema di valori patriarcali, antimoderni e antifrancesi.

A suscitare perplessità non è evidentemente la valutazione negativa sul velo integrale. Per motivi di ordine pubblico e di sicurezza, pare ragionevole e pacifico



chiedere che la persona renda visibile il proprio volto. In questo caso, tuttavia, la ragione addotta dalla Consiglio di Stato per negare la cittadinanza a Silmi è il difetto costituito da una mancata adesione ai valori "francesi" e in particolare al principio dell'uguaglianza tra i sessi. Il pericolo evidente di una simile posizione – come ha sottolineato Jean Bauberot[13] – «consiste nel voler trasformare i valori in credenze obbligatorie», in un'ingiunzione da parte dello Stato a sposare determinate "verità". La nuova "integrazione repubblicana" sembra richiedere, in altri termini, di "credere" nella parità tra uomini e donne, o, meglio, almeno di professare a parole, anche se in modo ipocrita, la credenza nella parità tra i sessi, perché – come insegna il Locke dell'*Epistola de tolerantia* – la fede sincera non può essere imposta con la forza: con l'imposizione al massimo si può ottenere un conformismo esteriore.

Questa sentenza e le successive mosse del governo francese in direzione dell'emanazione di una legge che vieti in qualsiasi circostanza di indossare il *burqa* e il *niqab* (legge che ha ricevuto l'approvazione della Camera dei deputati il 13 luglio e del Senato il 14 settembre 2010, nonostante che in maggio il Consiglio di Stato abbia dichiarato che un'interdizione totale del velo sarebbe da considerarsi incostituzionale[14], e persino della proposta di revocare la cittadinanza francese a cittadini musulmani ritenuti colpevoli di costringere le moglie a portare il velo e di poligamia[15]), sono l'espressione più appariscente di una situazione, non solo francese, che richiede una riflessione attenta. L'appello alla laicità, che aveva giustificato la battaglia politica contro il velo, iniziata – come si ricorderà – nel 1989, che ha portato nell'aprile del 2004 all'approvazione della legge che vieta «di portare segni che manifestano visibilmente un'appartenenza religiosa»[16] all'interno della scuola pubblica, appare ormai superato[17]. Se quell'appello, per molti osservatori, era da considerarsi estraneo alla tradizione francese e ne rappresentava «anzi una vera e propria rottura», in quanto per la prima volta imponeva «la "neutralità" ai fruitori – e non più solo ai funzionari – del servizio pubblico dell'educazione»[18], di fatto, negli anni successivi, lo scontro ha sempre di più abbandonato la questione della laicità, o, forse, meglio, ne ha stravolto il significato. La nuova "laïcité positive" – per riprendere l'espressione utilizzata da Sarkozy negli ultimissimi anni[19] –, infatti, si presenta come una «laicità sacra»[20], che si pone in concorrenza con le altre religioni, in un rapporto che Tevanait definisce di «rivalità mimetica» con il religioso[21]. Grazie a questa nuova concezione della laicità il terreno dello scontro si è venuto a concentrare sul problema della condivisione dei valori fondamentali della repubblica e, più in particolare, del valore dell'uguaglianza tra uomini e donne, un'uguaglianza che, ad un tratto, trova il suo principale, e sembrerebbe unico, nemico nell'islam.

3. La manipolazione politica delle questioni di genere

Genere e sessualità sono venuti, così, a giocare un ruolo cruciale nei discorsi su immigrazione e convivenza nelle società multietniche. Dopo essere rimaste a lungo "invisibili" nella società europea, le donne immigrate e i loro figli sono diventati oggetto di un'osservazione costante e di un'attenzione morbosa, che non nasconde l'obiettivo di liberarli da una "famiglia immigrata", pensata come realtà tradizionale, legata a uno spazio pre-moderno, pericolosamente impermeabile al cambiamento[22]. Nell'esprimere il proprio disagio verso la realtà delle famiglie immigrate dei quartieri, per esempio, Loubna Méliane, portavoce dell'associazione "Ni Putes ni soumises", ha parlato della necessità di «aider les femmes des quartier à quitter leur milieu et leur famille»[23].

Rappresentate spesso nell'immaginario collettivo come vittime e al tempo stesso percepite come una minaccia, le donne immigrate, provenienti dai paesi asiatici, arabi o africani, si trovano al centro di dinamiche complesse di inclusione/esclusione, che intrecciano xenofobia, islamofobia, razzismo e anti-sessismo all'interno del quadro economico disegnato dalla globalizzazione. Le difficoltà poste dall'analisi di questi fenomeni e, ancor più, quelle relative ad un possibile disegno d'intervento hanno messo in crisi e diviso il movimento femminista – come è particolarmente evidente, di nuovo, nella situazione francese.

In Francia, in effetti, i nomi di Elisabeth Badinter e di Christine Delphy, direttrice della rivista "Nouvelles Questions féministes", possono essere evocati a testimonianza della spaccatura che separa due tra le anime più rappresentative del femminismo d'oltralpe e le vede schierate su due fronti opposti e irriducibili: da un lato, il fronte dell'anti-sessismo e, dall'altro, quello dell'anti-razzismo. I toni accesi del dibattito e le contrapposizioni forti che lo caratterizzano rischiano, talvolta – come si sottolinea soprattutto da parte di quanti tentano di fare ricerca sociologica sul campo –, di rendere complicato un discorso "scientifico" su argomenti quali, per esempio, quello dei matrimoni combinati e forzati, su cui crescente è stato l'interesse della politica negli ultimi anni[24]. Tuttavia, i conflitti interni al femminismo in relazione alle questioni poste dal multiculturalismo sono stati, a parere di chi scrive, estremamente positivi sia sul piano dell'affinamento di strumenti adeguati per la comprensione della realtà sia sul piano della chiarificazione dei sentieri pericolosi su cui possono condurre alcune delle direzioni teoriche percorse fin qui.

Le tensioni esistenti tra multiculturalismo e femminismo derivano principalmente dal fatto che le culture si differenziano tra loro in larga misura in relazione alle aspettative sociali legati a ruoli maschili e femminili e, più specificamente, al modo in cui governano la vita riproduttiva, sessuale e familiare. Tali tensioni segnalate già nel 1998 da Susan Moller Okin in un saggio tanto dibattuto quanto, a dire della stessa autrice, incompreso[25], sono risolte dall'approccio anti-sessista di autrici come Elisabeth Badinter e di associazioni come "Ni putes ni soumises"[26] con una mossa semplice e troppo netta: le culture tradizionali, e, in particolare, l'islam, sono culture patriarcali che opprimono le donne. Il multiculturalismo è sinonimo di "comunitarismo", particolarismo e tribalismo: esso richiama lo spettro di una "balcanizzazione" e frammentazione della società. Ogni concessione al multiculturalismo è colpevole di complicità con l'oppressione nei confronti del genere femminile e deve essere condannata. In quest'ottica, – come scrive la Badinter, sostenendo la battaglia contro il velo –, «la défense de la laïcité, c'est la défense de l'égalité des sexes». Esplicito è nel discorso della scrittrice francese il presupposto che la violenza nei confronti delle donne da parte degli islamici rappresenti un residuo di una realtà premoderna, estranea all'Occidente.

«Ce combat s'adresse aux jeunes femmes de la première génération de nouveaux arrivants, ou encore aux jeunes filles d'origine maghrébine. C'est pour elles qu'il faut le conduire. Franchement, depuis longtemps, dans la société française de souche, que ce soit le judaïsme ou le catholicisme, on ne peut pas dire qu'il y ait une oppression des femmes»[27].

Posizioni come queste, che hanno ottenuto ascolto anche attraverso testimonianze quali quella di Hirsi Ali Ayaan, la somala che ha girato il film *Submission* insieme a Theo Van Gogh, e che in Italia hanno trovato eco negli scritti di Oriana Fallaci e nelle battaglie di personaggi politici come Daniela Santanché, nascondono alcuni evidenti pericoli. Da un lato, esse conducono ad una vittimizzazione della donna immigrata, la cui voce rimane spesso inascoltata, e ad una stigmatizzazione del maschio islamico che non può non essere violento e oppressivo verso l'universo femminile. Dall'altro – come è evidente dalle parole della Badinter –, simili posizioni possono facilitare la rimozione della consapevolezza della violenza nei confronti delle donne diffusa nelle nostre stesse società, anche al di fuori dei quartieri e dei gruppi etnici[28], dove, per altro, spesso non sono solo le questioni culturali, ma anche quelle sociali ed economiche a far salire la tensione e la conflittualità.

La condizione della donna immigrata, costantemente associata alla poligamia, ai matrimoni forzati, alle mutilazioni genitali femminili, alle violenze coniugali, ai delitti d'onore, è evocata in un modo che si presta alle più facili strumentalizzazioni da parte di governi che in questo momento stanno puntando sulla carta della xenofobia e del razzismo per rafforzare il senso dell'identità nazionale e far fronte alle insicurezze e ai rapidi cambiamenti cui la globalizzazione sottopone le nostre società.

Nel contesto post-coloniale francese, inoltre, essa è servita a distogliere l'attenzione del discorso pubblico dalle condizioni di vita difficili di una popolazione proveniente dalle ex colonie e residente in Francia da diverse generazioni, spesso costituita da cittadini francesi a tutti gli effetti, eppure ridotta in povertà e costretta in condizioni di marginalità economica e sociale, all'interno di un mercato del lavoro caratterizzato da chiare gerarchie etniche[29].

4. Due esempi: le politiche contro la poligamia e i matrimoni forzati

Che la questione dei diritti delle donne sia spesso utilizzata in termini strumentali, al fine di dare un volto di "rispettabilità" all'attuale islamofobia europea[30], si può facilmente verificare mediante un'analisi delle politiche varate per rispondere, per esempio, a fenomeni quali la poligamia e i matrimoni forzati.

Per quanto riguarda la poligamia, rimanendo sempre alla situazione francese, dopo la legge Pasqua del 1993, le donne che si trovavano in condizioni di convivenza poligamica, e che erano arrivate regolarmente in Francia fino a quel momento attraverso il ricorso al ricongiungimento familiare, si sono ritrovate all'improvviso in una situazione a dire poco drammatica: dovere divorziare dal marito e tentare di vivere autonomamente, oppure rischiare di non ottenere il rinnovo del permesso di soggiorno, e quindi, di fatto, dovere vivere in condizioni di irregolarità sul territorio francese. Se madri di figli nati in Francia, infatti, queste donne non possono essere deportate, ma questo non dà loro diritto ad alcuna forma di regolarizzazione e quindi le priva della possibilità di trovarsi un lavoro, se non al di fuori del mercato regolare, e di ricevere i benefici dell'assistenza sociale. Molte donne immigrate sono finite così in una situazione che Danièle Lochak ha definito di «*infra-droit*», un diritto incerto, di seconda qualità, che le rende estremamente vulnerabili ad ogni forma di discriminazione e violenza sia all'interno della famiglia che nella società[31].

Per quanto concerne, invece, la questione dei matrimoni forzati (un fenomeno complessivamente raro, che riguarda non solo i musulmani, ma anche i Sikh e gli Indù), e il loro complesso rapporto con la realtà dei matrimoni tradizionali o combinati, si può guardare alle politiche introdotte dal governo britannico. Nel 2000 un gruppo di lavoro sul fenomeno dei matrimoni forzati costituito dal ministero dell'interno ha prodotto una relazione dal titolo *A Choice by Right*, nella quale ha avanzato una serie di principi guida per l'intervento sociale in materia, tra i quali: il coinvolgimento delle comunità, il monitoraggio delle dimensioni e dell'estensione del fenomeno, la promozione della conoscenza in termini di diritti e servizi, ecc. Nonostante la relazione del gruppo di lavoro non avesse dato una particolare enfasi alla dimensione transcontinentale della questione, due mesi dopo la sua pubblicazione il governo inglese ha annunciato di voler rafforzare le sue iniziative in quella direzione attraverso un più severo controllo dell'immigrazione e un'intensificazione delle relazioni con la polizia oltremare[32]. Sempre puntando ad una soluzione del problema mediante il controllo dell'immigrazione – come la Danimarca che ha innalzato a 24 anni l'età del coniuge per il quale si può richiedere la riunificazione familiare e ha vietato i matrimoni tra cugini[33] –, il Regno Unito ha portato prima a 18 anni e poi a 21 l'età necessaria per poter sponsorizzare l'ingresso nel paese del proprio sposo o della propria sposa proveniente da oltremare. Tali misure, percepite come discriminatorie da alcuni gruppi etnici minoritari, non facilitano il dialogo con le comunità più interessate dal fenomeno[34]. Non tengono conto, d'altra parte, del fatto che i matrimoni forzati possono verificarsi, e si verificano, anche all'interno del territorio dello Stato. La strada scelta, in effetti, sembra essere quella di risolvere il problema eliminando la possibilità stessa di matrimoni transnazionali[35].

Mentre si rafforzano le misure penali (nel 2007, il Regno Unito ha introdotto il *Forced Marriage (Civil Protection) Act*) e i controlli sull'immigrazione, poco si fa, in tutta Europa, sia al fine di favorire il dialogo con le comunità, sia al fine di rendere praticabile l'opzione di exit per le ragazze che si trovano in una condizione di pericolo. Rimangono deboli le misure di sostegno alle giovani che fuggono dalle pressioni familiari e devono essere in grado di ricostruirsi una vita autonoma. Le giovani che vengono portate con l'inganno nel Regno Unito per essere destinate ad un matrimonio tradizionale forzato non possono lasciare la relazione matrimoniale prima di aver ottenuto un regolare permesso di soggiorno, senza il quale è per loro impossibile accedere al sostegno dell'assistenza sociale. Per arrivare ad avere un permesso di residenza autonomo dal marito, tuttavia, devono aver avuto la residenza nel paese per almeno due anni (fino al 2003 era sufficiente un solo anno)[36]. Avendo riconosciuto il pericolo che una donna potesse rimanere all'interno di un matrimonio forzato per non incorrere nel rischio della deportazione, il governo inglese ha recentemente introdotto una nuova legislazione in merito, la quale concede un

permesso di residenza permanente alla donna che sia in grado di dimostrare che la rottura del matrimonio è avvenuta per violenza domestica. Le prove da produrre, tuttavia, sono tali da rendere questa strada difficilmente percorribile; ed è una strada che comunque non dà diritto ad alcun sostegno economico e finanziario, né a un posto dove la donna possa rifugiarsi fino a quando non venga risolta la questione relativa al suo *status* di immigrata[37].

5. Teorie di genere e multiculturalismo: oltre le facili risposte del femminismo anti-sessista

La strumentalizzazione politica cui si sono prestate le posizioni del femminismo anti-sessista à la Badinter, evidente nel caso francese dove sono state utilizzate dal potere politico al fine di controllare la popolazione immigrata, hanno suscitato imbarazzo in una parte del movimento femminista e prodotto, al contempo, anche tentativi interessanti volti a percorrere strade alternative. Se l'antisessismo propone una contrapposizione netta tra femminismo e multiculturalismo, altre posizioni teoriche all'interno degli studi di genere riconoscono – accanto alle tensioni – anche alcuni elementi di possibile dialogo tra la prospettiva femminista e quella multiculturalista. Femminismo e multiculturalismo, in effetti, sono accomunati dalla denuncia del "falso universalismo" sostenuto dal pensiero *mainstream*, che ha a lungo spacciato come universale il punto di vista del maschio bianco, indipendente, proprietario, normodotato ed eterosessuale. Entrambi combattono quelle forme di oppressione e di disegualianza che si annidano nelle strutture sociali e possono difficilmente essere superate mediante il ricorso ad un'idea astratta di eguaglianza che di fatto chiede alle minoranze sessuali e culturali di omologarsi al modello dominante[38]. Dalla volontà di superare la contrapposizione, pur riconoscendo le tensioni che possono sussistere tra multiculturalismo e femminismo, sono nate diverse soluzioni teoriche. Oltre a soluzioni ingegnose, ma poco praticabili come l'idea di una "giurisdizione condivisa" o di una «*joint governance*» tra lo Stato e i gruppi culturali, proposta da Ayalet Shachar in *Multicultural Jurisdictions* (2001)[39], mi pare che tre siano i principali approcci teorici nati dalla volontà di condurre una battaglia per i diritti delle donne che non si presti a facili strumentalizzazioni[40]. Si tratta, per altro, di tre strade teoriche che non necessariamente si presentano come alternative e che paiono suscettibili di reciproca integrazione.

Il primo approccio teorico nato dal dibattito su multiculturalismo e femminismo si richiama alle potenzialità di mediazione della democrazia deliberativa e del dialogo democratico interculturale – una strada teorica percorsa da autrici quali Seyla Benhabib[41], Monique Devaux[42] e Sarah Song[43]. Nella battaglia contro il *foulard* che ha portato all'emanazione della legge del 2004 in Francia, una delle cose che più ha colpito gli osservatori è stata la volontà del legislatore di ignorare la voce delle ragazze che indossavano il velo. È così sfuggito totalmente all'analisi il fenomeno delle cosiddette "identità di resistenza" e del "ribaltamento dello stigma", ovvero della riappropriazione in termini positivi di un marchio identitario cui la società ha attribuito un significato negativo e discriminatorio, fenomeno che sarebbe emerso alla luce qualora le donne islamiche fossero state ascoltate prima di arrivare all'emanazione della legge. Questo approccio condivide il sospetto espresso da Anne Phillips verso ogni forma di reificazione delle culture, che arrivi a «sottostimare la diversità e la contestazione *all'interno* del gruppo, e ad esagerare le differenze *tra le culture*»[44]. È evidente infatti, come abbiamo visto dalla prima parte di questo lavoro, che esiste una tentazione forte da parte della cultura dominante di offrire delle culture minoritarie quella che Uma Narayan ha definito una «*package picture*»[45]: un'immagine impacchettata, sigillata e chiusa verso l'esterno, tale per cui pratiche culturali – oggetto nella realtà di continue reinterpretazioni e contaminazioni – debbano per forza essere descritte come immutabili.

Un secondo approccio teorico, elaborato da autrici quali Marilyn Friedman (2003)[46] e Monica Mookerjee (2008)[47], ha lavorato sul concetto di autonomia, alla ricerca di una concezione della stessa che possa rendere accettabili pratiche culturali che violano i diritti delle donne, quando sia possibile verificare che queste pratiche, come per esempio i matrimoni combinati (da distinguere dai matrimoni forzati), sono state oggetto di una scelta consapevole da parte delle donne stesse. In questa prospettiva, l'opzione di liberare, in ogni modo, in nome della superiorità del valore dell'uguaglianza tra i sessi, le donne immigrate dalle loro famiglie e dalle loro comunità etniche, è considerata paternalistica e, spesso, irrealistica e controproducente.

Un terzo importante filone femminista utilizza gli strumenti e le categorie prodotte in particolare dal femminismo nero, strumenti riconducibili al concetto di «intersezionalità» coniato da Kimberlé Crenshaw, che ha avuto una notevole influenza su una parte del femminismo francese – basti pensare alle opere recenti di Elsa Dorlin[48] e Cristine Delphy, ad alcuni dei numeri pubblicati dalla rivista "Nouvelles questions féministes"[49] e al movimento delle cosiddette *féministes indigènes*. Nella prospettiva dell'intersezionalità, è necessario prestare attenzione alle molteplici barriere che possono intralciare il percorso verso l'eguaglianza, barriere che possono essere costituite dal sovrapporsi e dall'incrociarsi (la metafora dell'incrocio stradale è spesso privilegiata per illustrare questo approccio) di fattori quali razza, etnia, classe, genere, età e disabilità. Questo consente di comprendere le problematiche che riguardano le donne appartenenti alle etnie minoritarie, a partire dalla loro peculiare collocazione sociale all'incrocio tra due o più assi di subordinazione, tra cui: la razza e il genere, la collocazione di classe e lo *status*, l'essere cittadina o straniera, l'essere immigrata regolare o irregolare. È questa prospettiva che consente a Cristine Delphy (2008) di affermare che quella tra anti-sessismo e anti-razzismo è in realtà una contrapposizione: per le donne delle etnie minoritarie la lotta femminista non può essere separata da quella anti-razzista, perché razzismo e sessismo convergono nel disegnare la loro condizione di oppressione non solo all'interno del gruppo al quale appartengono, ma anche all'interno della società, rendendo fortemente diseguali le loro reali possibilità di accesso a posizioni sociali, risorse e servizi, rispetto alle opportunità concesse alle donne bianche. Se l'essere donna è una condizione di vulnerabilità e sfruttamento, l'essere donna, l'appartenere ad un gruppo etnico minoritario e il non avere un permesso di soggiorno regolare amplia lo spazio della vulnerabilità e dello sfruttamento, ovvero l'ambito delle esperienze nelle quali si possono sperimentare quelle condizioni negative.

L'approccio democratico-deliberativo, i tentativi di rielaborazione della nozione di autonomia e la prospettiva dell'intersezionalità delineano strategie contestuali, sensibili alle circostanze, all'ambiente sociale e alle dinamiche di potere all'interno del gruppo, e tra gruppo minoritario e gruppo maggioritario, dinamiche che, a seconda del loro carattere, possono ostacolare o viceversa facilitare l'azione e l'espressione di una voce autonoma da parte dei soggetti più vulnerabili. Questi approcci rifiutano soluzioni calate dall'alto e sottolineano i limiti di ricette che prevedano il ricorso al solo strumento della legge. Privilegiano le strade lente della mediazione e dell'ascolto, strade cui oggi è disinteressato un potere politico orientato al brevissimo periodo e ad assecondare in modo populistico le paure della maggioranza.

[1] Su questo processo di convergenza, cfr. C. JOPPKE, *Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe*, "Western European Politics", 30, 1 (2007), pp. 1-22.

[2] Cfr. S. VERTOC, S. WESSENDORF (eds), *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*, Routledge, New York 2010.

[3] Cfr. L. ORGAD, *Illiberal Liberalism. Cultural Restrictions on Migration and Access to Citizenship in Europe*, "American Journal of Comparative Law", 58 (2010), pp. 53-105; in particolare, pp. 74-79; R. GRILLO, *British and Others: From "Race" to "Faith"*, in S. VERTOC, S. WESSENDORF (eds), *The Multiculturalism Backlash*, cit., pp. 50-71.

[4] Cfr. P. SIMON, V. SALA PALA, "We're not All Multiculturalist Yet": France Swing Between Hard Integration and Soft Anti-discrimination, in S. VERTOC, S. WESSENDORF (eds), *The Multiculturalism Backlash*, cit., pp. 92-110; C. JOPPKE, *Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe*, cit., pp. 9-12; D. COSTANTINI, *La "condizione di integrazione", o il ritorno dell'assimilazionismo nella legislazione sull'immigrazione*, in ID. (a cura di), *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, FUP, Firenze 2009, pp. 167-185.

[5] Cfr. C. JOPPKE, *Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe*, cit., pp. 12-14; L. ORGAD, *Illiberal Liberalism*, cit., pp. 66-70;

[6] Cfr. C. JOPPKE, *Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe*, cit., pp. 5-9; L. ORGAD, *Illiberal Liberalism*, cit., pp. 70-74; P. BAUKIE, S. SAHARSO, *From Toleration to Repression: the Dutch Backlash Against Multiculturalism*, in S. VERTOC, S. WESSENDORF, *The Multiculturalism Backlash*, cit., pp. 72-91

[7] Cfr. L. ORGAD, *Illiberal Liberalism*, cit., pp. 79-84; U. HEDETOFT, *Denmark versus Multiculturalism*, in S. VERTOC, S. WESSENDORF, *The Multiculturalism Backlash*, cit., pp. 111-129.

[8] Cfr. L. ORGAD, *Illiberal Liberalism*, cit., p. 56.

[9] D. COSTANTINI, *La "condizione di integrazione", o il ritorno dell'assimilazionismo nella legislazione sull'immigrazione*, cit., pp. 182-183; ma si veda in generale anche *ivi*, pp. 184-185, per una valutazione complessiva degli effetti della "contrattualizzazione dell'integrazione" in Francia.

[10] Cfr. L. ORGAD, *Illiberal Liberalism*, cit., pp. 66-67. In questo test si chiede di rispondere a domande del tipo: «Immagina che tuo figlio da adulto venga a dirti che è omosessuale e che gli piacerebbe vivere con un altro uomo. Come reagiresti?» Oppure, «Tua figlia e tua moglie si vorrebbero vestire come le altre donne tedesche. Proveresti a impedire loro di farlo? Se sì, con quali mezzi?» (*ivi*, p. 67).

[11] Per una discussione sulla compatibilità dei test per l'acquisizione della cittadinanza con i valori liberali, cfr. R. BAUBOCK, C. JOPPKE, *How Liberal are Citizenship Tests?*, EUI Working Papers, RSCAS 2010/41: http://eudo-citizenship.eu/docs/RSCAS_2010_41.pdf (consultato: 27 agosto 2010).

[12] Cfr. L. ORGAD, *Illiberal Liberalism*, cit., pp. 63-66; K. BENNHOLD, *A Muslim Woman too Orthodox for France*, "The New York Times", 18 luglio 2008: <http://www.nytimes.com/2008/07/18/world/europe/18ihtfrance.4.14618011.html?pagewanted=all> e ID., *A Veil Closes France's Door to Citizenship*, "The New York Times", 19 luglio 2008: <http://www.nytimes.com/2008/07/19/world/europe/19france.html> (consultati: 20 agosto 2010).

[13] J. BAUBEROT, *Conseil d'état et refus de nationalité*, sul blog dello stesso autore: *Laïcité et regard critique sur la société. Notes amusantes et savantes sur la laïcité, portant un regard critique sur la société* (14 luglio 2008): <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2008/07/14/conseil-d-etat-et-refus-de-nationalite.html> (consultato: 26 agosto 2010).

[14] In Francia, su 5 milioni di musulmani, sono 2000 le donne che indossano il velo. Una legge contro il *burqa* è stata approvata dal Parlamento belga il 29 aprile del 2010.

[15] Nell'aprile del 2010, il ministro dell'interno, Brice Hortefeux, ha minacciato la revoca della cittadinanza a Liés Hebbadj, di origini algerine. La moglie era stata multata per aver guidato con il *burqa*. Nell'attuale clima di tensione tra francesi e islamici, la donna aveva deciso di rendere pubblica la questione rivolgendosi ai media. L'attenzione della pubblica sicurezza si è spostata, però, ben presto sul marito, quando si è sospettato che l'uomo avesse quattro mogli, dalle quali avrebbe avuto dodici figli, e avesse frodato l'assistenza sociale. La minaccia di revoca della cittadinanza è stata successivamente ritirata, perché in base all'articolo 25 del codice civile francese una simile misura può essere richiesta solo sulla base di accuse di terrorismo o di attentato agli interessi fondamentali della nazione. Il ministro dell'immigrazione, Éric Besson non ha tuttavia escluso una modifica della legge per includere la poligamia, anche quella derivante da matrimonio religioso o secondo il costume (attualmente non prevista dall'ordinamento), e la frode sociale tra i reati che possono condurre a revocare la cittadinanza, legge la cui proposta è stata presentata dal senatore Nicolas About il 2 maggio 2010. Cfr. C. BONAL, *Polygamie, pourquoi une nouvelle loi? L'affaire Lies Hebbadj, le boucher nantais suspecté de polygamie, pourrait bien accoucher d'un nouveau délit taillé sur-mesure pour son cas*, "Le figaro", 9 giugno 2010, <http://www.liberation.fr/societe/0101640465-polygamie-pourquoi-une-nouvelle-loi> (consultato 28 agosto 2010) e C. COROLLER, *Déchéance de nationalité : le plan d'Hortefeux*, "Liberation", 27 agosto 2010: <http://www.liberation.fr/societe/0101654333-decheance-de-nationalite-le-plan-d-hortefeux> (consultato: 28 agosto 2010).

[16] Cit. P. TEVANI, *Il razzismo repubblicano e le sue metafore*, in D. COSTANTINI, *La "condizione di integrazione", o il ritorno dell'assimilazionismo nella legislazione sull'immigrazione*, cit., pp. 144-165; p. 153.

[17] Ricordiamo brevemente la cronologia dei fatti relativa al c.d. "affaire du foulard":

- 1989: tre liceali vengono sospese dal collegio di Creil (Oise) per aver indossato il velo a scuola. Lionel Jospin, allora ministro dell'istruzione, si rivolge al Consiglio di Stato che riconosce il diritto delle allieve alla libertà di religione e a indossare simboli religiosi: soltanto il proselitismo e il disturbo delle attività scolastiche potrebbero giustificare l'espulsione dalla scuola delle ragazze.

- 1994: il ministro dell'istruzione François Bayrou rilancia la polemica ed emana una circolare con la quale invita i responsabili scolastici a bandire il velo in quanto segno ostentatorio che manifesta una volontà di proselitismo.

- 10 luglio 1995: chiamato a pronunciarsi sull'espulsione di diciotto liceali il Consiglio di stato conclude che non è possibile giustificare un'esclusione generale delle giovani che portano il velo dalle scuole pubbliche.
- 2003: il 3 luglio, il Presidente della Repubblica, Jacques Chirac, nomina la Commission Stasi: composta da 20 membri, essa è chiamata a riflettere sulla corretta applicazione del principio della laicità. Rende note le sue conclusioni nel dicembre dello stesso anno.
- 15 marzo 2004: viene approvata la cosiddetta *loi sur le foulard*: la legge vieta ai giovani di indossare simboli religiosi vistosi all'interno delle scuole pubbliche.
- [18] Cfr. P. TEVANI, *Il razzismo repubblicano e le sue metafore*, cit., p. 154.
- [19] Sarkozy ha utilizzato questo concetto in diversi discorsi pubblici, tra cui in particolare quello pronunciato il 14 gennaio 2008, in occasione della visita a Benedetto XVI in Laterano. Per una valutazione fortemente critica dell'evoluzione del pensiero di Sarkozy in materia di laicità, cfr. J. BAUBEROT, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy... et à ceux qui écrivent ses discours*, Albin Michel, Paris 2008.
- [20] *Ivi*, p. 155.
- [21] P. TEVANI, *Il razzismo repubblicano e le sue metafore*, cit., p. 155.
- [22] Cfr. N. GUÉNIF-SOUILAMAS, *Familles et immigrations*, "LeMonde.fr", 10 dicembre 2004: http://www.lemonde.fr/savoirs-et-connaissances/article/2004/12/10/nacira-guenif-souilamas-familles-et-immigrations_390340_3328.html (ascoltato il 19 agosto 2010).
- [23] Cit. in C. DELPHY, *Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme* (2006), ora in ID., *Classer, Dominer. Qui sont les "autres"?*, La Fabrique éditions, Paris 2008, pp. 174-216, p. 203.
- [24] Cfr. S. LAACHER, *Femmes invisibles. Leur mots contre la violence*, Calmann-Lévy, Paris 2008.
- [25] Mi riferisco ovviamente al suo articolo: *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1998). Per la ricostruzione del percorso della Okin sul tema multiculturalismo/femminismo, i fraintendimenti cui è stato oggetto il suo pensiero, e l'interesse dell'autrice per l'approccio democratico deliberativo nell'ultima fase della sua produzione teorica, cfr. S. MOLLER OKIN, *Multiculturalismo e femminismo: non una domanda semplice, non semplici risposte*, in A. M. GRAZIANO, *La sfida etica del multiculturalismo. Riflessioni su un saggio di Susan Moller Okin*, Edizioni Lavoro, Roma 2006, pp. 115-144.
- [26] Questa associazione è stata fondata nel 2003 dai responsabili del partito socialista ed è oggi oggetto di numerose critiche. Divenuta potente in tempi molto brevi, grazie ai numerosi finanziamenti ottenuti, viene accusata di essere la mano destra delle forze governative e di aver strumentalizzato sia la questione dei diritti delle donne sia le stesse donne dei quartieri islamici, mediante operazioni mediatiche di grande impatto sull'opinione pubblica, ma spesso fondate su una rappresentazione parziale della realtà delle banlieues (cfr. P. TEVANI, *La République du mépris*, La découverte, Paris 2007, pp. 25-26).
- [27] É. BADINTER, *La victimisation est aujourd'hui un outil politique et idéologique*, *Propos recueillis par Véronique Helft-Malz et Paule-Henriette Lévy L'Arche*. n. 549-550, Novembre-Décembre 2003, ora sul sito "Pensamiento crítico": <http://www.pensamientocritico.org/elisbad0105.htm> (ultima consultazione: 28 agosto 2010).
- [28] Cfr. P. TEVANI, *La République du mépris*, cit., cap. I.
- [29] Questo è stata ed è, secondo John Wallach Scott, una delle funzioni principali che ha svolto e svolge nella retorica pubblica la battaglia contro il *foulard* nelle scuole (cfr. J. WALLACH SCOTT, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007).
- [30] Cfr. L. FEKETE, *A Suitable Enemy. Racism, Migration and Islamophobia in Europe*, Pluto Press, London 2009, pp. 77-101.
- [31] Cfr. C. RAISSIGUIER, *Reinventing the Republic. Gender, Migration and Citizenship in France*, Stanford University Press, Stanford (California) 2010, p. 63.
- [32] A. PHILLIPS, M. DUSTIN, *UK Initiatives on Forced Marriage: Regulation, Dialogue and Exit*, "Political Studies", 52 (2004), pp. 531-551; p. 534.
- [33] Una scelta analoga è stata operata in Francia, dove l'età è stata portata a 18 anni, e in Germania e Olanda dove è stata innalzata a 21 anni.
- [34] *Ivi*, p. 447.
- [35] *Ivi*, p. 446.
- [36] Amrit Wilson osserva l'effetto paradossale prodotto da questa situazione: «As a result of the two-year rule, the shadow of deportation hangs over every marital conflict right from the start. Because women in this position can be, and often are, threatened with being "sent back" for the most minor disagreement, the rule has, in this way, heightened the power relationships between men and women within this particular cultural setting» (A. WILSON, *The Forced Marriage Debate and the British State*, "Race & Class", 49, 1 (2007), pp. 25-38; in particolare, pp. 28-29).
- [37] A. PHILLIPS, M. DUSTIN, *UK Initiatives on Forced Marriage: Regulation, Dialogue and Exit*, cit., p. 541.
- [38] Cfr. A. PHILLIPS, *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge (UK) 2010, p. 18.
- [39] Secondo Shachar, si dovrebbe immaginare una divisione di poteri tra lo Stato e i gruppi etnici su questioni quali l'educazione e il diritto di famiglia, che superi ogni forma di monopolio, e lasci agli individui chiare opzioni circa l'autorità dalla quale desiderano essere governati in determinate materie. Strumenti di *opt in* e *opt out* dovrebbero consentire «agli individui di funzionare sia come cittadini con diritti protetti dallo Stato», sia come membri di comunità etniche (A. SHACHAR, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 86). Il principio di *joint governance* formulato da Shachar rappresenta senz'altro una proposta ingegnosa. La sua applicabilità, tuttavia, non appare così semplice e scontata. Stabilendo una giurisdizione condivisa tra lo Stato e i gruppi culturali il principio di "amministrazione condivisa" o "governo congiunto" crea un'eguaglianza tra autorità le cui fonti sono molto diverse tra loro – nel caso, dei gruppi. La rivendicazione culturali si tratta, infatti, di un'autorità vaga e incerta nel tempo e nello spazio – e rischia di riprodurre – come ha osservato Seyla Benhabib – una sorta di «rifeudalizzazione della legge» (S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005, p. 171), a scapito dell'eguaglianza giuridica dei cittadini.
- [40] Per un diverso elenco e una diversa presentazione degli approcci di genere che possono essere letti come tentativi di conciliare multiculturalismo e femminismo, alla luce delle reciproche tensioni, cfr. A. PHILLIPS, *Gender and Culture*, cit., p. 4.
- [41] S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit.
- [42] M. DEVEAUX, *Gender and Justice in Multicultural States*, Oxford University Press, Oxford 2009 (Ia ed. 2006).
- [43] S. SONG, *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- [44] A. PHILLIPS, *Gender and Culture*, cit., p. 4; ma v. anche ID., *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007.
- [45] Cit. in A. PHILLIPS, *Gender and Culture*, cit., p. 47.
- [46] La Friedman distingue due concetti di autonomia: uno «content-neutral» e l'altro

«substantive». La prima, secondo l'autrice, sarebbe sufficiente per superare la soglia delle condizioni minime per l'autonomia. Un esempio può servire a chiarire meglio: «When a woman voluntarily accepts, say, the practice of female genital surgery because she thinks it makes female more attractive to men [...]. Her choice defers to what pleases men and is a choice that would permanently eliminate from a woman's life the option of certain sorts of pleasurable and satisfying experiences. Whether such choices do lack substantive autonomy is debatable. My point, however is that even if a woman lacks substantive autonomy, it does not follow that she lacks content-neutral autonomy. She may wholeheartedly prefer the practice of female genital surgery to the alternative of not having the surgery, in accord with her own deepest values and concerns, and may have reached that conclusion through careful reflection devoid of undue coercion or manipulation by others» (M. FRIEDMAN, *Autonomy, Gender and Politics*, Oxford University, Oxford 2003, p. 190).

[47] La Mookerjee sviluppa una prospettiva basata sul concetto di «plural autonomy»: l'autonomia può presentarsi in forme culturali diverse, ma sempre implica la capacità mentale di riflettere e un contesto sociale che dia senso al mutamento delle pratiche culturali. La plausibilità di questo concetto poggia su tre premesse: a) che «ogni cultura lasci spazio a quella capacità di giudizio che è necessaria per arrivare allo sviluppo dell'autonomia»; b) che «ciascuna cultura apparentemente integri il concetto di autonomia in una diversa gerarchia di valori» e c) che ognuna abbia «una propria concezione delle sfere di vita in cui l'autonomia dovrebbe essere esercitata» (M. MOOKEHERJEE, *Autonomy, Force and Cultural Plurality*, "Res Publica", 14 (2008), pp. 147-168, p. 150).

[48] La Dorlin ha favorito la divulgazione della produzione teorica del femminismo nero anche mediante la pubblicazione di un'importante antologia di testi americani tradotti in francese (cfr. E. DORLIN, *Black Feminisme. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, Paris 2008).

[49] V., per esempio, il terzo numero del 2006, dedicato al tema: *Sexisme, racisme et postcolonialisme*.

