SVILUPPO DELLA PERSONA
ED ESERCIZIO DEI DIRITTI UMANI

SEZIONE DI MIGRAZIONE E DIRITTI UMANI

X

Direttore

Vincenzo Gulì
Università di Palermo

Comitato scientifico

Silvia Antosa
Università di Palermo

Francesco Bilotta
Università di Udine

Todd Brower
Western State University

Claudio Fazio
Università di Palermo

Comitato redazionale

Noemi De Luca

Benedetto Di Paola

Emanuela Di Patti

Maria Teresa Quartuccio

SVILUPPO DELLA PERSONA ED ESERCIZIO DEI DIRITTI UMANI

SEZIONE DI MIGRAZIONE E DIRITTI UMANI

La collana si propone di accogliere testi prodotti in molteplici ambiti disciplinari e professionali, volti a esplorare le dimensioni del campo di indagine indicato nel titolo; lavori che, avvalendosi di differenti metodi e strumenti di indagine, concorrono nel fornire spunti di riflessione sulla relazione tra lo sviluppo della persona e l'esercizio dei diritti umani. Nel presentare questa collana desidero delineare uno fra i tanti possibili orientamenti di ricerca. I prodotti della ricerca neuropsicologica avvalorano la concezione dell'uomo come attivo costruttore di sé e del proprio ambiente. Possiamo cercare di comprendere alcuni aspetti delle nostre azioni mettendoli in relazione al tipo e grado di coartazione o valorizzazione delle capacità di ogni essere umano, come prodotti dell'interazione fra queste capacità e i sistemi di azione sociale che contrastano o favoriscono il loro dispiegamento nell'elaborazione e realizzazione del progetto di vita di cui ogni persona desidera essere autore e attore.

Le scelte politiche, economiche, finanziarie e le relazioni internazionali concorrono a configurare le condizioni di vita che favoriscono o ostacolano lo sviluppo di ogni persona. Questo può essere rappresentato come un percorso che si svolge attraverso una sequenza di eventi che nel tempo assumono configurazioni "controllate" dai funzionamenti della persona, intesa come sistema vivente in interrelazione con una molteplicità di sistemi normativi, mediati dalle azioni di altre persone e che riguardano i diversi aspetti della vita. L'educazione all'esercizio dei diritti umani acquista una rilevanza centrale per la comprensione e pratica degli stessi come sistema di tutela della dignità della persona che si afferma e manifesta nelle possibilità che a ognuno sono date di concepire, elaborare, svolgere un proprio progetto di vita partecipando alla costruzione del bene comune.

Migrazioni e differenze di genere

a cura di
Aurelio Angelini

Introduzione di
Aurelio Angelini

Contributi di
Annamaria Amitrano
Aurelio Angelini
Annalisa Catania
Floriana Coppoletta
Giulia de Spuches
Annamaria Fantauzzi
Giancarlo Fontana
Natale Giordano
Gioacchino Lavanco
Monica Palazzo
Anna Re
Floriana Romano
Marcello Saija
Maria Luisa Scardina
Fulvio Vassallo Paleologo
Domenico Verdoscia

Copyright © MMXIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A–B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-xxxx-x

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.

Non sono assolutamente consentite le fotocopie senza il permesso scritto dell'Editore.

I edizione: settembre 2013

Indice

9 Introduzione
Aurelio Angelini

Parte I

21 La donna e l'Islam. Dalla tradizione coranica ai mutamenti dell'oggi
Annamaria Amitrano

27 "Il sacro nudo non toccare": il corpo della donna musulmana immigrata nel rapporto medico–paziente
Annamaria Fantauzzi

49 Dal telaio alla discoteca: donne marocchine e sessismo
Domenico Verdoscia

71 La tratta delle donne africane in Italia
Monica Palazzo

97 La casa hindu: pratiche cultuali delle donne mauriziane a Palermo
Annalisa Catania

111 Mediterraneo in diaspora. Soggetti plurali e nuove pratiche del domestico
Giulia de Spuches

131 La Primavera Araba. I nuovi attori del mondo arabo: donne e giovani
Floriana Coppoletta, Natale Giordano

Parte II

147 La salute degli immigrati in Italia
Anna Re, Giancarlo Fontana

179 Modelli comunicativi per una migliore interazione con donne portatrici di mutilazioni genitali femminili e per la prevenzione delle mutilazioni nelle seconde generazioni
Anna Re

209 Coppie miste: le differenze culturali e le reti di sostegno nel processo di acculturazione
Floriana Romano, Gioacchino Lavanco

235 I Minori Stranieri Non Accompagnati in Italia: un lavoro di studio e riflessione del Consiglio Nazionale Ordine Assistenti Sociali
Maria Luisa Scardina

255 Traffico di migranti, tratta di esseri umani e strumenti di protezione
Fulvio Vassallo Paleologo

283 La grande emigrazione siciliana verso gli USA (1870–1924)
Marcello Saija

297 Gli Autori

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx1
pag. 9–18 (settembre 2013)

Introduzione

Aurelio Angelini

In questo volume, sono raccolte le riflessioni più interessanti emerse durante gli incontri seminariali e i workshop della sesta edizione della Summer School "Migranti, Diritti Umani e Democrazia", svoltasi a Salina (Isole Eolie), dal 17 al 22 settembre 2012, con uno specifico focus sulle donne migranti. In particolare, gli Autori hanno spaziato dall'autorganizzazione in altri contesti di vita all'identità di genere e solidarietà tra le donne immigrate, dal senso di comunità, rete sociale e sostegno sociale alla diaspora e *mobilities*, dalla gestione della salute, della maternità, delle strategie di cura dei figli, al mercato del lavoro e capitale sociale e alle reti transnazionali.

Apre la prima parte del volume Annamaria Amitrano, che, nel saggio *La donna e l'Islam. Dalla tradizione coranica ai mutamenti dell'oggi*, spiega come nel mondo arabo, essere donna significa — in varia misura, e a seconda dei luoghi — ricoprire, comunque, un ruolo sociale e civile secondario: privata dei diritti che certificano la parità tra i sessi, essa è vittima di una vera e propria fobia circa la sua sessualità. Ricoperta totalmente dal *burka* afgano o soltanto dal *velo*, la donna islamica è soggetta a forme di esclusione e marginalizzazione. Dal momento che alcuni versetti coranici permettono effettivamente di affermare che l'uomo domina la donna per diritto divino. Si comprende allora perché parlare di emancipazione femminile nel mondo arabo suoni ancor oggi come blasfemia. Per comprendere il senso di come, oggi, nonostante tutto, si stia procedendo verso forme innovative del ruolo della donna, in specie in comunità di migrazione, piace fare riferimento alla comunità tunisina

di Mazara del Vallo. Nella città, infatti, nonostante le difficoltà inevitabili, si è già avviato un processo interculturale che tenta la mediazione tra la cultura arabo–islamica consolidata in ambito familiare e la cultura del paese accogliente. Forse è il caso — secondo l'Amitrano — che per la donna islamica cada finalmente l'assioma del suo essere "male per legge", per cui cambiare l'atteggiamento nei suoi confronti può generare solo terribili sanzioni.

Annamaria Fantauzzi, nel saggio *Il sacro nudo non toccare*: *il corpo della donna musulmana immigrata nel rapporto medico–paziente*, argomenta come il corpo della donna musulmana, rispetto a quello dell'uomo, è soggetto a un più vasto controllo dei confini corporei, in quanto da esso dipende il suo onore. Per la donna musulmana rispettare i confini significa curare la purezza e la bellezza del proprio corpo e permetterne l'accesso soltanto al coniuge. Solo il marito ha il privilegio di vedere la donna nuda, è vietato dall'Islam, per la donna, essere vista da uno straniero, solo il suo viso e le sue mani possono essere visti, come dice anche il Corano. Pertanto, davanti al medico uomo, una donna musulmana non può scoprirsi né farsi visitare in quelle parti che costituiscono i confini illeciti del proprio corpo. Il rapporto medico–paziente immigrato rientra nelle prospettive di quell'ambito di studi definito «Medicina delle Migrazioni», vale a dire la riflessione sulla formazione degli operatori alla transculturalità. Ciò che emerge dalle difficoltà che caratterizzano il rapporto medico–paziente non è imputabile esclusivamente alla mancata conoscenza della lingua dell'altro ma alla difficoltà di capirne il sistema di pensiero e le reti simboliche che ne caratterizzano lo stato di paziente. Per questa serie di ragioni, sono oggi presenti, nella maggior parte delle strutture sanitarie, figure di mediazione sia linguistica che culturale.

Domenico Verdoscia, nel saggio *Dal telaio alla discoteca: donne marocchine e sessismo,* affronta il tema, molto controverso, delle relazioni di genere all'interno della comunità marocchina. si interroga su come si definiscono, a vicenda, giovani uomini

e donne d'origine maghrebina e che scarto differenziale esiste fra il loro immaginario e le reali condizioni di interazione fra i generi, come vivono i conflitti di genere e generazionali nel nuovo contesto di radicamento. A queste domande l'autore cerca di rispondere con un report di ricerca, frutto dell'analisi di venticinque interviste ermeneutiche. Nel far questo, si è focalizzata l'attenzione sul "loro" punto di vista per sondare i processi di integrazione simbolica e pratica nella società allargata. Allo stesso modo si è cercato di mettere in risalto i meccanismi linguistici e simbolici attraverso i quali, ragazzi e ragazze con la medesima "radice culturale", si definiscono a vicenda, adoperando tipizzandosi fenomenologiche. L'aver posto al centro del discorso la tematica del "sessismo", partendo da una definizione "larga", è servita per spiegare come si trasmette la "mentalità" dai genitori e/o dal'entourage ai figli. Si è cercato altresì di capire come, partendo dai condizionamenti "culturali", essi vivono la rivoluzione "silenziosa" dell'emancipazione femminile in patria ed in Italia; come l'esser figli di persone che sono cresciute altrove, con altri riferimenti "culturali", possa averli influenzati nelle relazioni di genere nel contesto italiano; ed ancora come, appunto, questo immaginario "differenzialista e gerarchico" si sia trasmesso nel tempo e nello spazio a discapito delle giovani donne. Queste ultime, dal loro canto, si mostrano fortemente motivate a non farsi "trattare" da subalterne dai loro coetanei connazionali. E lo dimostrano nei luoghi in cui esperiscono la quotidianità, manifestando, in diversi casi, un forte senso di autonomia ma anche di crescente ostilità verso la mentalità (e i soggetti) discriminanti. Ne nascono delle tensioni latenti (e in alcuni casi manifeste) che sfociano, a volte, nella rimozione totale dei connazionali dai propri ambiti di scambio e socializzazione.

Monica Palazzo, nel saggio *La tratta delle donne africane in Italia,* sottolinea come migliaia di immigrate che lasciano i propri paesi di origine nella prospettiva di ottenere una vita economicamente più agiata, trasferendosi in nazioni più "prospere", vengono brutalmente costrette, da organizzazioni cri-

minali senza scrupoli, ad entrare nel giro della prostituzione. Il fenomeno, consistente nel trasporto illegale di giovani ragazze da un Paese ad un altro, assieme allo sfruttamento di queste stesse immesse forzosamente sul mercato della prostituzione o del lavoro forzato, prende il nome di *trafficking*. Condizioni di povertà e mancanza di prospettive di vite dignitose spingono giovani sole, spesso con figli, genitori, mariti da mantenere, a cercare migliori condizioni di lavoro e vita emigrando. Alle condizioni economiche s'intrecciano spesso rapporti familiari autoritari, fortemente conflittuali, quando non violenti e abusivi. L'esiguità delle effettive opportunità di progetti migratori di successo rende le ragazze facile preda di reclutatori e trafficanti abili a captare le loro aspettative e nell'offrire concrete soluzioni di viaggio o di lavoro, fornendo anche documenti falsi e visti.

Annalisa Catania, nel saggio *La casa hindu: pratiche cultuali delle donne mauriziane a Palermo,* analizza la comunità induista che si è stabilita a Palermo intorno agli anni Ottanta del XX secolo e che è composta da circa 1500 fedeli, concentrati nel centro storico della città, ognuno con diverse appartenenze culturali e religiose, come mauriziani, tamil, sikh, telegu e marathi che cercano di mantenere una propria specifica identità, ma per via del numero esiguo sono costretti a formare un'unica comunità. Da ciò nasce l'Associazione Shiv Shakti G.K.M. (Gruppo Kulturale Multietnico), il cui spirito è quello di unire la dimensione prettamente religiosa e spirituale con la necessità di socializzazione e integrazione col territorio ospitante. Per quanto riguarda la comunità mauriziana di Palermo, ad emergere — secondo Annalisa Catania — è la necessità di preservare la tradizione induista, per poterla trasmettere alla seconda e terza generazione. Sebbene le pratiche religiose abbiano subito delle modifiche a causa del percorso migratorio, per cui ad esempio le donne non possono più dedicarsi interamente alla cura della prole o alle pratiche rituali perché devono lavorare fuori casa, tuttavia la religione offre quel contesto entro cui ritrovare il senso di appartenenza e ripensare l'identità personale. Le donne svolgono un ruolo importante nel sostentamento

degli stili di vita religiosi indù, assumendo una varietà di ruoli, da apprendista a professionista, da esperto a specialista di rituali, dall'accoglienza all'aiuto.

Giulia de Spuches, nel saggio *Mediterraneo in diaspora. Soggetti plurali e nuove pratiche del domestico*, analizza il concetto di diaspora che nel corso del tempo ha subito profonde trasformazioni. La discussione sulla diaspora, infatti, ha coinvolto questioni come quella del territorio e della territorialità, dello spazio della cittadinanza, del transnazionalismo come dell'impero, della patria e del domestico. In particolare, casa e lavoro sono un binomio indissolubile nell'esperienza del migrante. In Italia come in Francia ed altrove nel Mediterraneo il migrante è "legale" solo se possiede entrambi questi requisiti.

La nuova centralità del Mediterraneo consiste nell'essere una zona mobile, di frontiera; esso è diventato sempre più una zona critica proprio perché pregno di storie che producono nuove culture. Per comprendere la condizione diasporica dobbiamo praticare una geografia dell'ascolto: "porsi all'ascolto vuol dire, anche, sottrarsi al paradosso del traduttore e apprendere, come suggerisce Walter Benjamin, da quei luoghi, disseminati per il mondo, in cui s'impara fin da piccoli che essere cittadini del mondo vuol dire assistere senza paura alla diaspora dei luoghi, oltre che delle persone". La diaspora è un percorso fisico e mentale, essa non è semplicemente movimento poiché dentro di essa sono insiti conflitto e violenza. In questa condizione diasporica il ruolo giocato dalla casa, dal senso del domestico è fondamentale, esso include sia il luogo, il sito nel quale si abita, sia l'immaginario che è pregno di sentimenti a volte anche profondamente ambivalenti.

Natale Giordano e Floriana Coppoletta, nel saggio su *La Primavera araba. I nuovi attori del Mondo Arabo Donne e giovani,* spiegano come il termine "Primavere Arabe" nasce in ambito giornalistico ed indica una serie di proteste ed agitazioni cominciate alcune già durante l'inverno 2010/2011 e in parte tuttora in corso nelle regioni del Medio Oriente, del vicino Oriente e del Nord Africa. Le proteste sono cominciate il 18 dicembre 2010

in seguito alla manifestazione estrema del tunisino Mohamed Bouazizi che si è dato fuoco in seguito ai maltrattamenti da parte della polizia. Vi sono due prospettive da cui si può osservare le Rivolte Arabe, secondo gli autori: una interna ed una esterna. Dall'interno, è evidente che nel mondo arabo si era giunti ad un punto di rottura causato da squilibri socioeconomici, ma anche da tensioni politiche. Dall'esterno, non si può ignorare l'ingerenza delle grandi potenze, su tutti gli USA. Due elementi fanno si che si possa affermare che il dialogo tra i Popoli del Mediterraneo possa ricevere nuovi impulsi dalle dinamiche sociali chiamate, impropriamente, "Primavere": l'irrompere di nuovi strumenti della comunicazione e dell'informazione che hanno dato vita a nuovi linguaggi anche per sfuggire alla censura e l'affacciarsi di nuovi attori sociali — finora esclusi dai processi decisionali — quali i giovani e le donne.

Nella seconda parte del volume, *La salute degli immigrati in Italia* è il saggio redatto da Anna Re e Giancarlo Fontana che prende in esame i dati Istat che indicano una presenza di stranieri residenti in Italia al 1° gennaio 2011 pari a 4.570.317, il 7.9% in più rispetto all'anno precedente (335.000). Una stima della spesa pubblica per la sanità attribuibile alla popolazione immigrata è pari a quasi 3 miliardi di euro (2.8% del totale per l'anno 2010) con un 2% della quota di spesa farmaceutica complessiva. Gli autori si soffermano sul profilo epidemiologico della popolazione immigrata che offre un quadro ancora relativamente favorevole. Tuttavia, su alcuni aspetti, questo gruppo di popolazione incomincia a manifestare importanti livelli di morbosità e di esiti sfavorevoli, conseguenza di condizioni di vita o di lavoro poco sicure (traumi), o di fattori di rischio propri dell'area di provenienza (malattie di importazione, endemiche o ereditarie tipiche del Paese di origine) o di errori nel percorso assistenziale. Le indagini effettuate sulle politiche sanitarie in Italia — secondo gli autori — hanno portato a riscontrare diverse tipologie di "barriere" che si frappongono tra l'utenza immigrata e i servizi sanitari, dovute alle informazioni inadeguate in possesso dell'immigrato sui servizi sanitari offerti.

Sui *Modelli comunicativi per una migliore interazione con donne portatrici di Mutilazioni genitali femminili e per la prevenzione delle mutilazioni nelle seconde generazioni*, si sofferma Anna Re con un saggio, in cui spiega che con l'espressione Mutilazioni Genitali Femminili si fa riferimento ad una serie di pratiche culturalmente radicate in talune popolazioni, specialmente africane, volte alla modificazione degli organi genitali della donna in nome di tradizioni che vedono nell'organo clitorideo una sorta di reminiscenza dell'organo sessuale maschile e che come tale va escisso affinché una donna possa diventare tale ed essere desiderata dagli uomini del proprio popolo. Le Mgf costituiscono, nelle diverse tradizioni che le adottano, una salvaguardia per la conservazione delle virtù della donna che in molte culture rappresentano una concreta ricchezza per la famiglia di origine, quindi per tutta la società. Secondo le recenti stime dell'OMS, sarebbero tra i 120 e i 140 milioni le donne sottoposte a Mutilazioni genitali femminili in tutto il mondo. Ogni anno inoltre, tra 8 e 10 milioni di bambine rischiano di essere vittime di tali pratiche e, tra queste, 3 milioni lo sono effettivamente. Rispetto al tema della comunicazione e sensibilizzazione — spiega l'autrice — esistono molte iniziative e lavori che testimoniano la volontà di sradicare la pratica in tutto il mondo. Diversi studi, condotti in Africa e nei paesi occidentali, hanno evidenziato dati importanti. In particolare, è emerso che la scarsa cultura/istruzione è il primo fattore responsabile della pratica: maggiore è il livello di cultura, minore è la propensione verso queste pratiche.

Floriana Romano e Gioacchino Lavanco, nel saggio *Coppie miste: le differenze culturali e le reti di sostegno nel processo di acculturazione,* spiegano come la definizione di coppia mista non trova accordo unanime tra gli studiosi; diversi sono infatti i criteri individuati che permettono di distinguerla da una coppia che mista non è. La differenza fra i partner della coppia mista è di ordine culturale, religioso, razziale ed etnico nella misura in cui questa differenza è percepita come rilevante a livello sociale. Se da un lato viene sottolineato il ruolo facilitatore che i matri-

moni misti hanno nel promuovere l'integrazione tra culture, dall'altro viene posto l'accento sulle problematiche che tali convivenze possono produrre. tuttavia, i divorzi tra le coppie miste sono meno frequenti rispetto ai matrimoni tra italiani. Secondo i nostri autori, l'unione mista comporta il vivere fra due culture, fra due saperi, vivere una storia doppia e potenzialmente portatrice di conflitto; essa può essere considerata come un incrocio pericoloso, un attacco alla società, una minaccia, un tradimento. In realtà il matrimonio misto è un'unione culturale, un'unione di modi di vivere diversi, di abitudini, di stili di vita, di codici diversi, nuovi. Il matrimonio misto non è solo un fatto privato, esso ha un impatto sociale e, per alcuni aspetti, anche giuridico, nel processo di integrazione. La presenza di unioni interetniche evidenzia che siamo sempre di più in una situazione di stabilizzazione del fenomeno migratorio, caratterizzato da una maggior articolazione da parte degli stranieri con la realtà sociale e da un maggior grado di accettazione dell'altro da parte degli autoctoni.

Maria Luisa Scardina, nel saggio *I Minori Stranieri Non Accompagnati in Italia: un lavoro di studio e riflessione del Consiglio Nazionale Ordine Assistenti Sociali*, ricorda come il Gruppo Minori Stranieri Non Accompagnati è stato istituito in seno al Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Assistenti sociali in data 30 luglio 2011 con l'obiettivo di delineare strategie di intervento sul territorio nazionale e di contribuire a definire un sistema entro il quale i MSNA potessero trovare protezione adeguata e uniforme.

La costituzione del gruppo ha coinciso con un periodo che ha fatto registrare una sensibile impennata degli ingressi nel territorio nazionale di MSNA. Nei primi mesi del 2011, con l'esplodere della cosiddetta "primavera araba", che ha interessato gran parte della fascia dei Paesi nordafricani, si è assistito ad una situazione migratoria in sensibile movimento e con caratteristiche notevolmente diverse rispetto alla precedente fase. In questa sede si vuole richiamare l'attenzione, secondo l'autrice, non tanto sulla posizione giuridica del minore di essere

"oggetto di tutela", definizione che in qualche modo rimanda ad una condizione di passività, quanto sulla sua condizione di soggetto che deve "partecipare" attivamente alle scelte che lo riguardano.

Fulvio Vassallo Paleologo, nel saggio *Traffico di migranti*, tratta di esseri umani e strumenti di protezione, spiega come la "tratta" presenta difficoltà di accertamento in quanto su diversi milioni di vittime stimate nei rapporti delle principali agenzie internazionali (OIM), solo una esigua percentuale é stata identificata, assistita e protetta. L'espressione traffico di esseri umani è onnicomprensiva. Riguarda sia il fenomeno della tratta di persone, intesa quest'ultima quale traffico di esseri umani finalizzato al loro successivo sfruttamento, sia quello del favoreggiamento dell'immigrazione clandestina. La tratta viene definita convenzionalmente, nei testi normativi internazionali, trafficking of human beings, l'agevolazione dell'ingresso irregolare a scopo di lucro si definisce invece come smuggling of migrant. il filo che separa i due concetti di smuggling e trafficking è talvolta molto sottile. L'attuale normativa italiana reprime con sanzioni penali il lavoro forzato, la riduzione in schiavitù, lo sfruttamento della prostituzione. Il reato di tratta è stato introdotto nel codice penale italiano (all'articolo 601) nel 2003 con la legge n. 228/2003. Numerose sono le iniziative dell'Unione Europea per contrastare il fenomeno del traffico di esseri umani.

Marcello Saija, nel saggio *La grande emigrazione siciliana verso gli USA (1870–1924)*, si sofferma su quale è stato l'impatto dei nostri emigrati con le società dei paesi d'arrivo? Negli Stati Uniti d'America, dove gli emigranti trovano uno Stato forte, "Be loyal" era il motto ispirato da John Dewey, che nello spirito d'accoglienza e nelle leggi veniva tradotto con un "non importa da dove vieni. Ora, se vuoi, puoi diventare americano. A patto, però, che rispetti le leggi del nostro paese e che decida davvero di accettare l'America come tua nuova patria". I percorsi virtuosi degli italiani in America — secondo l'autore— sono frutto di una cultura integrata delle origini che ha, però, trovato diritto di cittadinanza nel paese d'accoglienza. Gli ita-

loamericani, nel paese in cui vivono, fanno parte integrante del *mainstream*. Ma il risultato più brillante gli italoamericani lo hanno ottenuto imponendo un modello di cultura materiale che oggi permette di identificare il cibo italiano ai vertici della piramide del gusto. Hanno, infine, contribuito ad affermare in America il *made in Italy*. Tutto questo è stato ottenuto negli anni grazie ad un modello dell'accoglienza che, molto al di là delle spinte xenofobe, ha permesso agli italiani di crescere anche in gruppo, conservando una parte della propria cultura. Perché non dovremmo adottare anche noi le medesime regole nel costruire un modello d'accoglienza?

Aurelio Angelini

Parte I

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx2
pag. 21–26 (settembre 2013)

La donna e l'Islam. Dalla tradizione coranica ai mutamenti dell'oggi

Annamaria Amitrano

Dice un detto attribuito al Profeta Maometto: "se si potesse ordinare ad un essere umano di prostrarsi davanti ad un altro, così sarebbe della donna davanti all'uomo".

Una sintesi questa, davvero essenziale che connota la condizione femminile nel mondo arabo; ove *essere donna*, significa — in varia misura, e a seconda dei luoghi — ricoprire, comunque, un ruolo sociale e civile secondario: privata dei diritti che certificano la parità tra i sessi, essa è vittima di una vera e propria fobia circa la sua sessualità. Ricoperta totalmente dal *burka* afgano o soltanto dal *velo*, la donna islamica è soggetta a forme di esclusione e marginalizzazione. Costretta a vivere sotto la protezione del "maschio" (padre, fratello, parente, ecc.) che ne certifica la dignità, è succube di un uomo che per imperio, può, invece, scegliere spose bambine, avere più mogli, divorziare e ripudiare la propria moglie, fino a chiederne, in caso di adulterio, la lapidazione.

Tutto nasce da una lettura, di certo tradizionalista e fondamentalista, del *Corano*, il libro sacro dei musulmani che raccoglie le regole dettate a Maometto da un Dio che, per la comunità islamica, non è soltanto il capo spirituale ma ne è anche il legislatore.

Ora, dal momento che alcuni versetti coranici permettono effettivamente di affermare che l'uomo domina la donna per diritto divino, va da sé che, per quanto la riguarda, la gestione teocratica della religione islamica impone che il dettato del Profeta non sia solo un obbligo religioso, ma anche una legge

sociale e una legge civile. Da qui la denunciata impossibilità di derogare dagli atteggiamenti, dai comportamenti, dai costumi indicati nelle *sunne*.

Si comprende allora perché parlare di emancipazione femminile nel mondo arabo suoni ancor oggi come blasfemia. Però va detto che proprio sulla valutazione di una possibile modificazione della condizione femminile si sta misurando la capacità dell'Islam di uscire da un conservatorismo considerato medievale, per accedere alla modernità dei tempi, segnati dalla globalizzazione, e dal conseguente confronto tra i diversi modelli di vita che i flussi migratori hanno accelerato.

Oggi si contano nel mondo circa novecento milioni di musulmani sparsi un po' ovunque: dall'Asia all'Africa, nei territori della ex Unione Sovietica, in diverse Nazioni europee. In Europa in maniera tanto più emergente a seconda della consistenza degli insediamenti delle comunità di immigrati; sicché si può parlare di un vero e proprio processo di islamizzazione. Ciò che si dà per scontato è che i gruppi e le comunità islamiche, extraterritoriali rispetto ai Paesi di origine, possano perpetuare insieme al messaggio religioso e islamico anche la civiltà e la cultura che tale religione sottende. Di fatto un preconcetto che sembra escludere ogni altra possibilità di declinazione.

Invece, in un contesto di umanità globale, sempre più divenente nella logica del "melting pot", è impensabile che solo il mondo islamico possa rimanere ingessato nel suo apparato tradizionale. Le innovazioni che premono dall'esterno, grazie agli apporti dei numerosi contatti culturali, e principalmente ai processi di comunicazione virtuale che hanno rotto ogni argine e limite di diffusione della conoscenza, inducono a prendere atto della introduzione anche in ambienti tradizionalisti della consapevolezza dell'esistenza di una pluralità di modi di vivere, con l'introduzione di un'idea vincente di libertà e di dignità della persona basata sulla verifica comparativa della presenza dei diritti individuali.

Un processo di cambiamento lento ma costante che ha influenzato di conseguenza, anche, il mutamento di opinione sui

vari problemi legati alle donne islamiche da parte della stesse donne arabe. Lo testimonia la presenza attiva da esse svolta nei recenti movimenti insurrezionali e rivendicativi della *Primavera araba*, in specie in Paesi quali l'Egitto o la Tunisia, ove si è già potuto registrare una qualche innovazione in senso paritario dello statuto giuridico della donna. Difatti, in Tunisia sin dal 1956 — Presidente Habib Bourguiba — vige un innovato codice di famiglia che, prevedendo una sorta di statuto personale, garantisce talune forme di eguaglianza tra uomini e donne, riconoscendo loro il diritto partecipativo alla edificazione dello sviluppo nazionale (art. 81).

Dunque una situazione *in progress*, testimoniata anche dal diritto di accesso delle donne alla Moschea, avendo esse preso coscienza del rituale pubblico professato dall'*Imām*; per le quali però persiste l'obbligo di pregare in disparte!

Orbene: per comprendere il senso di come, oggi, nonostante tutto, si stia procedendo verso forme innovative del ruolo della donna, in specie in comunità di migrazione, piace fare riferimento alla Comunità Tunisina di Mazara del Vallo, a cui noi di recente abbiamo dedicato un approfondito studio. Un insediamento "storico" risalente agli anni '80, in continuo sviluppo, che oggi annovera circa tremila soggetti, quasi tutti di religione musulmana.

Il caso di Mazara del Vallo è infatti esemplare in quanto in un suo quartiere, la *casbah*, si vive secondo l'uso arabo–islamico con forti richiami sociali e religiosi alla cultura tradizionale. Nella *casbah* vi è la Moschea, vi sono alcuni circoli culturali frequentati solo da uomini e vi sono anche tipici esercizi commerciali; vi è la scuola coranica. Nella *casbah* dove molte famiglie abitano in alloggi di proprietà vive di fatto la seconda generazione di immigrati che, pur sentendosi diversi per cultura e religione, indicano la città siciliana quale effettivo luogo di origine. Sono ragazzi e ragazze arrivati da piccolissimi, se non addirittura nati in Sicilia che nel nostro Paese studiano, imparano la nostra lingua, e persino il nostro dialetto. È difficile perciò pensare che il modello della donna islamica caro alla

rappresentazione tradizionale e diffusa mediaticamente possa essere *tout court* accettato in contesto mazarese. Nella città, infatti, nonostante le difficoltà inevitabili, si è già avviato un processo interculturale che tenta la mediazione tra la cultura arabo–islamica consolidata in ambito familiare e la cultura del paese accogliente, valorizzando in specie i processi di socializzazione che dalla mediazione ricavano stimolo per nuovi valori. Che è come dire che è impensabile che in contesti in cui si determinano contatti culturali, si possa conservare una personalità individuale senza le modifiche dovute a quelle procedure di riadattamento e rinegoziazione imposte dalla pratica quotidiana.

Ecco perché è facile pensare che una ragazza mazarese di origine tunisina indossi il velo islamico non tanto come cieca conformità al dettato tradizionale, quanto per dare il segno orgoglioso di una specifica appartenenza.

Dunque un diverso orientamento di senso dovuto alla mutazione indotta dall'ambiente fisico–culturale–sociale circostante, aggiuntivo rispetto a quello tradizionale che, però, spesso confligge con l'interpretazione conformista delle famiglie di origine che considerano ogni mutamento in senso liberale del ruolo della donna come un vero e proprio tradimento. Le cronache purtroppo denunciano sovente il caso di donne di cultura musulmana, che, sfuggendo ai codici identificativi della cultura di appartenenza, per aprirsi verso percorsi di vita diversi, divengono vittime di violenze perpetrate in ambito familiare dal padre e/o dal parente maschio, che ne hanno, secondo la consuetudine arcaica, la custodia.

Va sottolineato a questo punto come, nonostante i tentativi di mutamento, si è assai lontani dal registrare una riforma dello Statuto familiare, ancora oggi strettamente legato alla *sharī'a*, perché questo implica il superamento di un punto nodale della legislazione islamica che vincola fortemente la laicità dello Stato al messaggio religioso. Quindi, nel complesso, una persistenza conservativa del ruolo della donna succube in palese contrasto con quanto il "resto del mondo" riconosce alla donna ed ai suoi

diritti.

Un'immagine che non giova, certo, all'Islam, e, di fatto, alimenta pregiudizi. Relativamente alla condizione femminile in pratica una diversità retriva, difficilmente comprensibile nel suo oscurantismo, che, non solo spaventa, ma finisce con l'alimentare, nel mondo cosiddetto occidentale, un atteggiamento antislamico. Non è un caso ricordare come i media nella loro rappresentazione dell'Islam indulgano, proprio, sul dato delle cosiddette "donne fantasma", ricoperte da capo a piedi nel totale isolamento di un abito che sembra esemplare indizio di una condizione prigioniera, per estendere il giudizio negativo all'intero universo islamico.

Il vero è che tale abito integrale è prescritto solo da ordini fondamentalisti laddove la pratica corrente è quella di indossare il cosiddetto "foulard islamico"; un velo che copre il capo in segno dell'antico comandamento che per una donna musulmana non solo è indiscutibile, in quanto richiama la voce del Profeta, ma che le permette di segnare la sua appartenenza. In altri termini un segno della propria identità/diversità che nel mondo globale potrebbe disperdersi e che è invece opportuno mantenere.

Si pensi in quest'ottica alla lotta intrapresa in Francia dalle donne musulmane per conservare il velo, a fronte di una legge che lo proibisce, in nome di un consolidato atavico concetto di laicità dello Stato.

Allora, in conclusione, è bene chiarire come spetti dunque alle istituzioni il compito di governare i tempi del mutamento, costruendo ponti tra le mentalità; ponti che possano accelerare quei processi virtuosi di integrazione che, pur salvando le diversità, rendano le culture compatibili tra loro nel flusso della inarrestabile modernizzazione del mondo globale.

E non si valuti un tale invito come semplice sollecitazione, bensì si consideri la sua necessità applicativa. Il diritto di manifestare la propria fede religiosa non può e non deve mai oblare i diritti della *Persona*; ché nella dimensione religiosa si sostanziano i concetti etico–strutturali di giustizia e civiltà presenti come

obiettivo in tutte le Religioni; sicché tali concetti non possono convivere con atti contraddittori quali sopraffazione, tortura o pena capitale.

Forse è il caso che per la donna islamica cada finalmente l'assioma del suo essere "male per legge", per cui cambiare l'atteggiamento nei suoi confronti può generare solo terribili sanzioni. "Andare oltre" è la grande sfida del domani che si spera possa essere accolta in nome di una universalità dei diritti della persona, in grado di sconfiggere il relativismo culturale e quella concezione del potere che trova, da sempre, nella sopraffazione la sua malefica ebbrezza.

Annamaria Amitrano

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx3
pag. 27–47 (settembre 2013)

"Il sacro nudo non toccare": il corpo della donna musulmana immigrata nel rapporto medico–paziente

Annamaria Fantauzzi

Una relazione tra dimensione corporea e religione è sempre esistita e si è declinata in molteplici soluzioni a seconda delle epoche e dei contesti culturali. Secondo la tradizione orfico–pitagorica, il corpo è un'entità radicalmente eterogenea e separata rispetto all'anima e ad essa si ispira Platone quando sostiene che il corpo è tomba dell'anima (*Gorgia* 493a), come una "prigione" (*Fedone*, 62b). È possibile riscontrare ciò anche nel racconto della creazione del primo essere umano (*Genesi*, 2,7), dove il corpo è attentamente distinto dallo spirito vitale che deriva direttamente da Dio. Prospettiva differente è quella di Aristotele, secondo il quale anima e corpo non sono sostanze separate ma elementi separabili di un'unica sostanza, in cui il corpo è strumento dell'anima (*De anima*, II, 1). Questa condizione di strumentalità del corpo (che si trova configurato in una dimensione tanto di indispensabilità quanto di subalternità rispetto all'anima) ritorna nello Stoicismo e nell'Epicureismo ma più ancora nella scolastica di Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*, I, q. 91a, 3), in cui il corpo ha per fine l'anima razionale e le sue attività. San Agostino, al contrario, supera il carattere meramente strumentale del corpo asserendo che esso possiede una sua realtà e attualità indipendentemente dall'anima, aprendo dunque la netta separazione elaborata poi da Cartesio (il corpo non è più né un male né uno strumento ma un modo di essere del tutto autosufficiente, paragonabile a un

orologio che rimane vivo finché funziona il suo meccanismo). Il pensiero occidentale di fine Ottocento conferisce autonomia al corpo, inteso come esperienza vivente (fenomenologica) con la sua dimensione storica e culturale, soggetto a cambiamenti dipendenti dal contesto in cui agisce e opera. L'uomo sente di avere un corpo ma, al contempo, è *il* corpo che percepisce e che diviene coscienza ed espressione del sé (G. Marcel, J.P.Sartre, M. Merleau–Ponty). Il corpo diventa, dunque, linguaggio della propria cultura e relazione con l'altro, che l'osserva e lo giudica.

Nell'Islam la persona umana è sacra come è sacro il suo corpo, concepito come strettamente collegato all'anima. Come la vita, anche il corpo umano è un dono divino, di cui l'uomo non può disporre liberamente, se non rispondendo ai precetti della *Shari'a* e seguendo il concetto di *amàna*, cioè di affidamento da parte di Dio al suo portatore (Khan, 1992).

La sacralità del corpo è rappresentata concretamente anche dalla legittimazione o dal rifiuto di operazioni di tipo medico che possano compromettere la sua interezza: l'autopsia ne è un esempio. Alcuni dotti islamici ritengono che essa sia assolutamente illecita, contraria alle prescrizioni *shariatiche*, e ne rifiutano l'applicazione sull'essere umano che, nascendo integro, deve poter morire allo stesso modo, preservando l'inviolabilità e la sacralità del corpo.

Questa dimensione impone all'individuo che lo riveste il rispetto di quei confini, tanto simbolici quanto reali e materiali, che ne garantiscono la preservazione e il rispetto del volere divino. «Il corpo è un modello che può valere per qualsiasi sistema circoscritto: i suoi confini possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari», in quanto su di esso «i pericoli e i poteri su cui si fonda la struttura sociale [sono] riprodotti in miniatura» (Douglas, 1975, p. 186).

In questo senso, il corpo della donna musulmana, rispetto a quello dell'uomo, è soggetto a un più vasto controllo dei confini corporei, in quanto da esso dipende il suo onore e quello del gruppo degli agnati. «Il *corpo è sacro per la donna*, lei deve piacere all'uomo, cioè al suo uomo, ma *il corpo è il suo*…

importante è che non va oltre quello che lei può fare, cioè *taqalid*, la tradizione, che è anche la religione gli dice di fare... non può essere di più uomini, soprattutto il suo corpo...» (Fantauzzi, 2012, p.112).

I confini che lei deve rispettare sono delineati da Nadia, membro di AMECE, un'associazione di immigrati marocchini di Torino: la necessità di piacere al proprio marito e concedersi a lui solo, amministrare il proprio corpo perché resti all'interno di quell'*harem* in cui è preservato anche il suo pudore e il suo onore, rispondere, pur nell'accettazione di una possibile modernità, a quel sapere tradizionale incorporato che si pone come guida a ogni forma di eccesso. Per la donna marocchina rispettare i confini significa curare la purezza e la bellezza del proprio corpo e permetterne l'accesso soltanto al coniuge. Ciò definisce una dimensione della corporeità che si dibatte tra la necessità di tenere celato e nascosto il proprio corpo e l'esigenza di conferire a esso decoro (Fantauzzi, 2012, p.114).

Come risulta evidente, la dimensione sacra del corpo appare strettamente connessa con i precetti islamici di purezza e impurità (*halàl* e *haràm*).

Ho appreso i segreti della bellezza, della segretezza e del pudore del corpo della donna marocchina nelle lunghe conversazioni avute con Imane, una giovane donna di Casablanca con la quale ho trascorso l'ultima parte della mia ricerca sulla donazione del sangue in Marocco. Imane, donatrice di sangue da molti anni e segretaria della sezione casablanchese dell'AMDS, si offrì di ospitarmi nella casa in cui viveva da sola dopo il divorzio (da lei voluto) dal marito. Tra le interlocutrici marocchine incontrate durante la mia ricerca, Imane ha rappresentato l'immagine della donna, prima descritta da Nadia, che cerca di coniugare la tradizione ovvero l'accettazione e il rispetto dei precetti della religione islamica con gli aspetti di una modernità ancora in transizione, tipica del Marocco. Le conversazioni avute con lei sono state illuminanti.

> La verità è che solo il marito ha il privilegio di vedere la donna nuda,

> è vietato dall'Islam per la donna di essere vista da uno straniero, solo il suo viso e le sue mani sono permessi di vedere, come dice anche il Corano. La vergine è *shiha*, quando perde la verginità diventa *mfasda,* allora può farsi vedere solamente da suo marito. Può prendersi cura di se stessa e del suo corpo nel *hammam,* per esempio, ma secondo un rituale preciso che non deve contraddire la Legge Islamica. La marocchina deve seguire le regole della religione come tutte le altre donne musulmane. Guarda, per esempio, l'*hijab*, è una protezione per la donna; è bella, può attirare tutti gli occhi degli uomini ma gli uomini, quando vedono una donna velata, riconoscono quale è il limite. È la stessa cosa per toccarla: solamente suo marito può toccarla, ma dolcemente, gli altri possono darle solamente la mano per i saluti ma senza tradire i limiti del rispetto tra donna e uomini (Fantauzzi, 2012, p. 117).

Imane solleva due questioni che mi hanno aiutato a capire alcune dinamiche del rapporto medico–paziente: la nudità della donna marocchina–musulmana e il contatto con essa. In primo luogo, la donna nuda non può essere oggetto di sguardo degli uomini, eccetto che del proprio marito. La cultura islamica, infatti, impone alla donna di scoprire soltanto le mani, i piedi e il volto e di nascondere, soprattutto, le parti intime (*'awra*) come recita il Corano:

> E di' alle credenti che abbassino i loro sguardi, preservino la loro castità, mostrino dei loro ornamenti soltanto ciò che appare e calino un panno sul seno; e mostrino le loro grazie solo ai propri mariti, ai loro padri, ai padri dei propri mariti, ai propri figli, ai figli dei propri mariti, [...] ai bambini impuberi che ignorano le parti nascoste delle donne. E non battano coi loro piedi, affinché si sappia che esse nascondo le loro grazie (*Corano*, 24, 31).

Per tutelare la castità dagli sguardi altrui (come anche agli uomini è imposto di coprire le parti anatomiche dall'ombelico fino al ginocchio), la donna musulmana è attenta a rispettare i confini del proprio corpo e a farli rispettare. In dialetto marocchino si dice infatti *shiha*, cioè "chiusa", "intatta", una ragazza vergine, e *mfasda*, disfatta, quando ha perso la verginità (Chebel, 2000, p. 75) e la nudità è stata scoperta.

Allo stesso modo, tra i tanti significati che l'*hijab* può rappresentare, Imane evoca quello della protezione da una sessualità libera e tentatrice (una chiusura paragonabile a quella dell'imene, secondo Michel Chebel), freno all'attrazione che l'uomo può provare nel vedere la bellezza della donna in altre parti che non siano il viso. Gli occhi, per questo, diventano espressione di tutto il corpo *celato*, che induce, tuttavia, a un desiderio recondito, alimentato da una seduzione segreta, proprio perché coperto (Zouari in Giacalone, 2007, p. 54).

L'*hijab* si configura, in tal caso, come la pelle stessa della donna, la quale sentirebbe di essere nuda, inerme e non protetta se non lo indossasse. E questa separazione conferisce alla donna l'autonomia entro i propri confini, la gestione di sé, del corpo e del suo linguaggio, per cui «l'abito cessa di essere un semplice uso per diventare etica, persino teologia» (Bouhdiba, 2005, 37). In questo senso, la nudità diventa una forma di sconfinamento e di assenza di protezione, onta per lei stessa e per la propria famiglia. Il termine dialettale *msakh* si riferisce alla nudità femminile e indica letteralmente la perdita del pudore, legato a sua volta alla verginità. Che una giovane si sposi non più vergine rappresenta un grande disonore, non solo per la famiglia della donna ma anche per quella del futuro marito.

Come spiega Imane nel bagno turco la donna ritrova la dimensione della purezza originaria e della sacralità del proprio corpo, continuamente minacciato da segni di impurità religiose.

In questo contesto il corpo recupera la sua dimensione olistica, attraverso la pulizia della pelle morta, il bagno caldo e la depilazione totale: ogni segno di pelosità al di fuori dei capelli deve scomparire, anche le sopracciglia devono essere rese molto sottili per non lasciare traccia di virilità (Benkheira, 1996, p. 23). Si riscopre quel benessere fisico che è, prima di tutto, espressione del legame diretto dell'individuo con il divino.

All'interno dell'*hammam*, anche a contatto con le altre donne, la nudità completa è teoricamente vietata, per coprire quelle parti intime che non possono essere messe davanti allo sguardo di alcuno. La donna marocchina vi si reca per la purificazione

dopo un atto sessuale o in preparazione dello stesso (una frequenza assidua può essere considerata sospetta), per le abluzioni che precedono la preghiera o semplicemente per trovare un momento di intimità con se stessa, lontano dalla rete familiare. Al riguardo Bouhdiba ha sottolineato il rapporto di continuità che unisce sessualità e dimensione religiosa e che finisce, per un verso, e comincia, per un altro, in questo luogo: esso «segna la fine della carnalità e il prologo della preghiera. Ciò che si fa nell'*hammam* precede e segue la sessualità. Purificazione e sessualità si sostituiscono alternativamente» (Bouhdiba, 2005, p. 194).

Tramite la cura del corpo, la donna marocchina (e musulmana) diviene, da oggetto, soggetto della dimensione individuale e identitaria. Il corpo diventa, dunque, non più il mezzo biologico e anatomico, che prova benessere oppure dolore, ma soggetto *parlante* e *pensante* attraverso il linguaggio di simboli che definiscono quei confini invalicabili e continuamente instabili.

Nelle località marocchine, il bagno turco è visitato abitualmente, anche una volta a settimana, normalmente dopo mezzogiorno, dalla donna che vi si reca in compagnia di qualche parente o amica; meno frequentemente avviene nel contesto migratorio, dove spesso al bagno turco si sostituiscono incontri pomeridiani di sole donne, generalmente connazionali, in abitazioni private, che diventano luogo di tolettatura, di cure estetiche reciproche ma anche di confidenze e di pettegolezzi.

Alla gestione del corpo nello spazio proprio e in quello esterno, si collega il modo in cui la donna marocchina percepisce il contatto con il proprio corpo e come questo venga toccato da un'altra persona, sia essa uomo o donna.

Nell'*hammam*, ad esempio, a contatto con l'acqua purificatrice delle sostanze morte della pelle e delle sue sozzure, la donna sfrega vigorosamente ogni parte del corpo; la sua mano veloce e pronta leviga ogni angolo di pelle che non viene accarezzata ma quasi scorticata, tanto è forte la pressione e il vigore.

Allo stesso modo, durante le abluzioni, soprattutto qualora

si tratti di quella completa (*ghusl*), la donna deve sentire la liberazione da qualsiasi forma di impurità che asporta grazie all'azione purificatrice dell'acqua e della mano nuda a contatto con il suo corpo; ugualmente è necessario che senta la pelle levigata, priva di peluria, il viso radioso e senza impurità, le parti intime del corpo lavate e deterse completamente, dato che lo sporco è inversamente proporzionale a un'idea di ordine e di purezza.

Al di là della percezione di se stessa, la donna marocchina ha bisogno di sentire un contatto diretto con chi le appartiene, per esempio con i figli. La stessa affettuosità nel contatto e nello scambio corporale avviene d'abitudine tra donne, a partire dal saluto. Quanto al contatto tra i due generi, la questione è ancora differente: nel contesto migratorio, infatti, la donna è ancora più attenta a rispettare i limiti, anche se possono presentarsi casi molto diversi che dipendono dalle persone e dalle situazioni in cui esse si trovano. Diversamente da quanto accada con il figlio, la donna marocchina è restia a qualsiasi contatto diretto con suo marito in pubblico (si usano i termini *makhzoune* o *khazna*, nel significato di "discreto", "nascosto"), sebbene questo atteggiamento si verifichi più nel contesto di immigrazione che nelle città marocchine che ho visitato.

Imane continua la discussione sulla nudità e sul contatto, temi che diventano focali per la comprensione del rapporto della donna marocchina con il medico:

> Con gli uomini, non si deve fare niente se non con i *mahàrim*, vale a dire con quelli che non si possono mai sposare, con quelli per i quali il matrimonio è vietato (padre, fratello, figlio, zio, nipoti, piccolo figlio…) in più, certamente, con il marito. Nella nostra religione, non può salutare neanche l'uomo con la mano, il nostro Profeta non ha salutato mai una donna, né con la mano né con altro! Brevemente, ogni contatto fisico con un uomo straniero (straniero: quello per il quale il matrimonio è permesso) è vietato nell'Islam, è per questo che bisogna fare attenzione a ciò che si vede fare dalle persone, con le vere pratiche dell'islam, perché ci sono dei buoni praticanti, dei cattivi praticanti e dei non praticanti, anche se sono tutti musulmani. La donna celibe non deve lasciarsi toccare, in nessun modo, quella

> sposata ha tutto il diritto di fare ciò che vuole con suo marito, proprio tutto, salvo la sodomia (i rapporti anali). Bisogna rispettare il suo corpo e ciò vuole dire la sua persona. Ciò significa *hurma* (Fantauzzi, 2012, p. 123).

L'ostentazione del proprio corpo appare, di nuovo, *haràm*, quando entra a contatto con il sesso opposto, soprattutto quando si tratta di un uomo straniero (*rajul gharib*).

Il corpo della donna si richiude dentro i suoi confini, che impone anche all'altro di rispettare: lei non bacia un altro uomo, neppure per un saluto, se non appartiene a coloro che non potrà sposare (*mahàrim*). La parentela, genericamente indicata con il termine *qaràba* (letteralmente "prossimità"), in base al sistema parentale arabo, è qui evocata secondo le altre due accezioni di *nasab*, intesa come genealogia, patrilignaggio, consanguineità, e *musàhara*, affinità, apparentamento tramite matrimonio (Conte, 1991). Essa garantisce il rispetto dei confini della donna, la dichiarazione della sua appartenenza e, quindi, del suo corpo. Tutti coloro che non rientrano nella rete parentale sono considerati estranei e qualsiasi forma di contatto è interdetta dalla religione, compreso il saluto con la mano.

Imane ribadisce la necessità di fare attenzione a chi realmente mette in pratica i veri precetti islamici e a chi, pur dicendosi musulmano, non lo fa.

Pertanto, il corpo della donna è tutelato dalla condizione di parentela, tanto che può concedersi completamente al marito, con il quale ogni confine (e "sconfinamento") diventa lecito, ma imporre e pretendere rispetto da parte di tutti gli altri.

Il rispetto dei confini appare "cosa normale", mentre un uomo occidentale è solito salutare con un bacio o un abbraccio qualsiasi donna.

Il corpo traduce la percezione del pudore e dell'imbarazzo (chiamato da alcune anche *hishma*) con il quale la donna musulmana si pone di fronte al medico e il modo in cui questi, a sua volta, percepisce la sua posizione.

Davanti al medico giunge "in punta di piedi", con quel

pudore che Nadia dice appartenere alla donna marocchina, soprattutto di fronte a un uomo e «a uno che ha studiato e che gli deve dire qualcosa di importante!». Il pudore diventa il linguaggio più diretto e più comunicativo con cui la donna si esprime in questo tipo di relazione, dove viene compromesso subito il livello prelinguistico per l'incapacità di esporre ed esternare il proprio vissuto, soprattutto quando questo riguardi quelle parti intime e "vergognose" che non possono essere mostrate e di cui parlare è *haràm* (Tersigni, 2001).

Pertanto, la rivisitazione sul corpo prima sviluppata giustifica il fatto che davanti al medico uomo, una donna musulmana non possa scoprirsi né farsi visitare in quelle parti che costituiscono i confini illeciti del proprio corpo, come anche un uomo non può farlo davanti a un medico donna.

Imane ha confermato che per la donna marocchina praticante è necessario cercare una dottoressa musulmana e che soltanto in sua assenza si può ricorrere a una non musulmana. Se lei fosse assente, qualora la vita della donna fosse realmente in pericolo, soltanto allora potrebbe farsi visitare da un medico uomo musulmano; in caso di ulteriore assenza, da un medico non musulmano. Ciò corrisponde al provvedimento che il Consiglio della Giurisprudenza Islamica, organo della Lega del Mondo Musulmano, ha deliberato, nel gennaio 1985, sul rapporto medico–paziente nell'etica medica islamica, determinata dall'insieme della Legge Islamica, dei testi sacri, della medicina ippocratica e dell'etica medica classica (Atighetchi, 2002, p. 28).

L'uguaglianza di genere oltrepassa la diversità religiosa e ne legittima la prossimità e il contatto. Nella pratica questo sembra accadere soprattutto lì dove la donna si trovi in pericolo di vita: in quella situazione, vige il cosiddetto "principio di necessità", per il quale vale la scelta del minore fra due mali, per la tutela e la salvezza della vita umana (Santillana, 1938, p. 38 e 68). Di conseguenza, ciò che normalmente è proibito può diventare lecito e accettato, pur con i suoi confini.

Il corpo si fa linguaggio di una cultura, ricezione della stessa, mediazione di quelle pratiche di riconoscimento cui parteci-

pano, pur inconsapevolmente, sia il medico che la paziente immigrata. I due corpi, posti l'uno di fronte all'altro, si confrontano in un gioco di rimandi e reciproche ricerche: la donna marocchina tenta di rimanere, per quanto possibile, all'interno dei suoi confini, di governare il proprio corpo e il suo linguaggio, anche in un eccesso di pudore o di timore; il medico sa di dover invadere, seppur limitatamente, quei confini e cerca gli strumenti migliori per non violarli.

Ecco, ad esempio, la testimonianza di un medico prelevatore in merito alla sua esperienza con donatrici di sangue marocchine.

> Allora devi stare attenta a toccare il polso quando prendi la pressione, oppure se si alzano la maglia per farti auscultare, non sai mai se puoi e dove devi guardare. Fai attenzione a toccare il braccio quando metti l'ago per il prelievo, a dirle di sollevare la manica per mettere il laccio emostatico... Loro si aspettano rispetto come quello che per te dimostrano e... tu, insomma, è come se trattandoli bene in qualche modo significa che li accogli (dott.ssa Giussani, AVIS Torino) (Fantauzzi, 2012, p. 127).

Il medico, tanto più se uomo, ha paura di valicare i confini, di non prestare la giusta cura a certi particolari perché ignaro dei codici della cultura del soggetto che ha di fronte; questa paura talora lo condiziona a tal punto da cadere nell'errore di un'eccessiva ansia culturalistica (Kelleher e Hillier, 1996).

L'approccio culturalista, importato in Italia dagli studi etnopsichiatrici condotti in Inghilterra e Francia, se da un lato favorisce una maggiore negoziazione dei significati di malattia e di salute tra terapeuta e paziente, dall'altro, se impiegato impropriamente, può generare un'operazione di *etnicizzazione*, per la quale la cultura dell'immigrato è vista come un sistema fisso, immobile e chiuso, incapace di ammettere soluzioni diverse rispetto a quelle di cui è portatore. Inoltre, l'eccessivo culturalismo può allontanare il medico dalla ricerca delle reali cause del malessere del paziente, giustificate aprioristicamente con il ricorso al suo sistema culturale: ne è un esempio il fatto

che, nella Parigi degli anni '90, soprattutto bambini africani subsahariani fossero colpiti da una forma di saturnismo infantile che, spiegato inizialmente con motivazioni culturaliste, si era poi verificato in bambini indiani abitanti in Inghilterra (Naudé, in Fassin, 2000, 13–22).

Il rapporto medico–paziente immigrato rientra nelle prospettive di quell'ambito di studi definito «Medicina delle Migrazioni», vale a dire la riflessione sulla formazione degli operatori alla transculturalità, che è essenzialmente *umanizzazione e personalizzazione della relazione*, del processo terapeutico con tutte le persone, in una «mediazione di sistema» che accoglie, trasforma e, se necessario, cura. La medicina delle migrazioni è *impegno contro la generalizzazione e il pregiudizio* che fa dell'altro l'escluso, il lontano, il diverso anche nei diritti e nella dignità. Questa è stata ed è la Medicina delle Migrazioni nel nostro Paese, è quel processo culturale che fa degli immigrati *i «nuovi cittadini» in un'ottica di reciprocità e corresponsabilità* (Geraci, 2008, 94, corsivo nostro).

Ciascuno dei punti sottolineati da Geraci è utile a definire il confronto tra i due ruoli qui considerati, partendo dal presupposto che, a differenza di quanto possa accadere con pazienti autoctoni, in questo «nuovo» rapporto si avverte maggiormente la necessità di una cura della relazione, della conoscenza dell'altro e delle sue esigenze, garanzia di un accettabile livello di comprensione e di *compliance* (Taussig, 1980) tra medico e paziente, finalizzato a una condivisione delle pratiche e dei significati dell'atto medico e dell'assistenza.

La cura della relazione e la conoscenza dell'altro derivano, in primo luogo, dalla comprensione reciproca, non solo puramente linguistica ma anche, e soprattutto, culturale; in secondo luogo, dalla costruzione di comuni percorsi di «complicità» volti a capire e affrontare la malattia.

A tal proposito, appare funzionale la divisione proposta da Mazzetti (in Pasini e Picozzi, 2005, 77–84; Mazzetti, 2005) relativamente ai cinque livelli di difficoltà comunicativa che possono sorgere tra medico e paziente straniero, su cui, già negli anni

Ottanta, i fondatori della Medicina delle Migrazioni avevano riflettuto. Al primo livello, prelinguistico, che riguarda la difficoltà di riconoscere e di esprimere il proprio vissuto e le sensazioni interiori, nella prospettiva del modello dell'antropologia medica anglosassone, per la quale la malattia va intesa anche come costrutto simbolico, oltre che organico, e la medicina come un'interpretazione ermeneutica, segue quello linguistico, ovvero l'utilizzo di due idiomi differenti non solo nel lessico ma anche nel messaggio semantico, che non possono essere esattamente sovrapposti. Mazzetti riporta l'esempio del termine *kili* che, in somalo,

> vuol dire reni, ma *kili* in somalo identifica l'area cutanea addominale antero–laterale, mentre in italiano per reni si intende, nel linguaggio quotidiano, l'area dorsale latero–rachidea [...]. Un italiano quando dice cha ha mal di reni vuol dire che ha una lombalgia. In somalo può voler significare un dolore della regione del colon ascendente o discendente [...] (Mazzetti, in Pasini e Picozzi, 2005, 78).

A questo secondo livello, si aggiunge l'altro metalinguistico, che si riferisce all'apparato simbolico a cui corrispondono termini specifici che dipendono dal soggetto parlante e dalla cultura di appartenenza. Ne è un esempio l'interpretazione semantica del mal di cuore, proposta da Mazzetti nella sua traduzione francese «avoir mal au coeur», che indica sia «avere male al cuore» sia «avere nausea o mal di stomaco»; oppure il caso del mal di cuore studiato da Good (1977) nel contesto iraniano, in cui non ci si riferisce a un'entità patologica reale ma a un complesso di sensazioni generate da situazioni che rendono il cuore angosciato e inquieto (reali patologie come l'anemia o malattie cardiache oppure situazioni emotive forti come un lutto oppure l'ansia per una gravidanza). In questo caso, la malattia diventa una rete simbolica radicata e condizionata dall'assetto strutturale in cui si manifesta o viene percepita come tale. Il quarto livello di comunicazione, quello culturale, include, in qualche modo, i precedenti, in quanto mette in luce come dietro a ogni concetto ed espressione ci sia un sistema

di pensiero e di rappresentazione semantica che varia in base ai soggetti e alle condizioni in cui avviene la comunicazione. Soprattutto gli operatori sanitari dichiarano la consapevole impossibilità di apprendere tutti i riferimenti culturali dei loro pazienti, dovuta anche alla pluralità etnica del fenomeno migratorio in Italia e al continuo mutamento delle presenze con cui entrano in contatto.

Il quinto livello, metaculturale, indica lo scarto che avviene tra dichiarazione cosciente del paziente e dimensione inconscia che essa sottintende: esso è ben illustrato dall'esempio di una paziente musulmana che, per seguire le regole di Ramadan nel contesto migratorio, non rispetta le prescrizioni farmaceutiche o ne deferisce l'impiego, non tanto (o soltanto) per seguire il precetto religioso, quanto perché in esso ritrova quella forma di appartenenza identitaria, della cui conferma non ha bisogno nel contesto d'origine, dove potrebbe derogare lo *sawm* (il digiuno) per seguire le terapie prescritte (Mazzetti, in Pasini e Picozzi, 2005, p.82).

Marya, donna berbera di circa sessant'anni, residente a Torino dal 1990, affetta da diabete mellito, è obbligata dal medico curante italiano a rinunciare al digiuno, pur dimostrando un forte risentimento; al contrario, tornata nella sua casa di Ouarzezete, in anni precedenti, per festeggiare la festa di fine Ramadan, pur senza la prescrizione del medico marocchino, si è astenuta dal digiuno rituale.

Ciò che emerge dalle difficoltà che caratterizzano il rapporto medico–paziente non è imputabile esclusivamente alla mancata conoscenza della lingua dell'altro ma alla difficoltà di capirne il sistema di pensiero e le reti simboliche che ne caratterizzano lo stato di paziente.

Un medico dermatologo, rivolgendosi a una giovane marocchina da pochi anni in Italia, ha cercato di chiedere se avesse dei tatuaggi, disegnandone anche alcune tipologie; la donna marocchina ha risposto affermativamente, intendendo, invece, la pittura all'*henné*, che in italiano viene indicata impiegando lo stesso termine riferibile al tatuaggio indelebile, sebbene in

dialetto marocchino e in lingua araba le due pratiche si differenzino, anche per il significato culturale e religioso che sottendono. Il vero tatuaggio (*washm*), di origine berbera e praticato in tutto il Marocco esclusivamente dalle donne, fu proibito con l'avvento dell'Islam, che lo ritenne un atto eretico («la scrittura di Iblis», cioè di Satana, come molte donne confermano) e condannato come offesa verso la natura che Dio ha destinato all'uomo e al suo corpo (Fantauzzi, 2008a; 2008c; 2009b). Ad esso la donna marocchina suole sostituire la pittura all'*henné* (*naqsh*): una sostanza di estrazione vegetale, facilmente rimovibile, con cui decora il dorso delle mani o il collo del piede e la caviglia, soprattutto nelle cerimonie familiari o nelle feste religiose. Soltanto la spiegazione del termine e del suo valore semantico ha permesso al medico di comprendere la risposta della donna e analizzarne le caratteristiche somatiche.

Al livello di incomprensione linguistica sono sempre associati gli altri due, quello culturale e quello metaculturale. Gianni racconta, sottolineando la difficoltà di fare una diagnosi su alcuni casi di pazienti immigrati:

> Non è tanto questione di fargli capire questo termine o l'altro ma capire quello che c'è dietro a questo termine o all'altro. A volte magari tu intendi una cosa che, nella loro lingua, significa esattamente il contrario. E se non ti capisce bene, sono guai anche per te, perché non riesci a fare una vera e propria diagnosi (Gianni, medico pediatra, Torino).

Nella diversità dei livelli culturali, dunque, la traduzione non può essere soltanto linguistica ma anche semantica: in questo, il medico assume su di sé una responsabilità maggiore rispetto a quella necessaria nel rapporto con un paziente autoctono, di cui condivide quel sistema di rappresentazioni e di saperi che supplisce anche a un'eventuale incomprensione puramente linguistica.

Per questa serie di ragioni, sono oggi presenti, nella maggior parte delle strutture sanitarie, figure di mediazione sia linguistica che culturale: il mediatore culturale (professioni-

sta) o il mediatore di comunità, quell'immigrato cioè che, pur non necessariamente fornito di un diploma o di una qualifica professionale, fa della sua competenza bi–linguistica e della conoscenza del sistema sociale (e, spesso, sanitario) del contesto d'immigrazione una ricchezza, mettendosi a disposizione dei connazionali, nella maggior parte parenti, per un aiuto o un accompagnamento in strutture pubbliche e private in cui debbano essere sottoposti a visite mediche o rivolgersi a specialisti.

Si è riscontrato che, soprattutto tra gli immigrati di origine maghrebina, è quasi sempre il marito ad accompagnare la moglie e, spesso, a parlare al suo posto al medico; qualora manchi questa figura, simbolo anche di sicurezza e di controllo per la donna (soprattutto per coloro che sono giunte in Italia a seguito di ricongiungimenti familiari e che non conoscono bene o affatto la lingua italiana), sono i figli a farsi interpreti delle esigenze e delle richieste delle madri: «Mia madre dice che le devo dire che ha male alla pancia da qualche giorno ma non sa perché. Ha preso anche alcune erbe che vengono da casa sua, cioè dei miei nonni, ma niente. Che deve fare?» (nello studio del dr. Mauro, medico di base, Torino). In mancanza di un membro della famiglia, che meglio può riferire la condizione dell'interessata, rispettandone la privacy e l'intimità culturale, ci si rivolge alle giovani connazionali, istruite e inserite nel contesto d'emigrazione in forme lavorative affini a quelle svolte dai mediatori professionali (interpreti, impiegati nei centri d'accoglienza o presso l'Ufficio stranieri).

Nel caso del mediatore di comunità, dunque, ci sarebbe una perfetta coincidenza dei livelli culturali e metaculturali tra lui e il paziente (ma non necessariamente con il medico), che potrebbe generare persino meccanismi di reticenza da parte del malato o il rischio di un impoverimento o, quantomeno, di una riduzione del messaggio che il mediatore trasmette al medico.

Ciò è evidente se si considerano quelle domande relative alla sfera privata e intima del paziente che mettono in gioco quel senso dell'onore (soprattutto per l'uomo) e del pudore (per la donna), compromessi di fronte a una persona della stessa

cultura e, talora, dello stesso gruppo di appartenenza.

Durante una consultazione ginecologica, il medico chiede alla giovane Samira, accompagnata da Nadia, sua cognata giunta in Italia molti anni prima di lei, se abbia avuto dei rapporti extraconiugali (lei è partita dal Marocco per ricongiungimento familiare). Si legge sul volto e dalle parole titubanti di Samira il pudore e la vergogna di chi ha commesso una colpa che non può essere, in quel contesto, spontaneamente rivelata, seppur sia necessario. Samira chiede in dialetto a Nadia se può riferire al medico di non aver mai avuto rapporti al di fuori di quelli coniugali e aggiunge che, se fosse diversamente, certamente lo direbbe.

Il mediatore di comunità, se riesce a carpire il significato anche del linguaggio non–verbale, della gestualità e delle espressioni somatiche, perché foriere di un insieme di codici normativi condivisi, tuttavia, a causa di questa stessa empatia, può ostacolare il superamento di quel sistema culturale che imprigiona gli individui che vi partecipano, producendo una comunicazione alterata (falsata) tra il paziente e il medico. Egli è un buon traduttore che, come scrive Asad, riesce a penetrare dentro la cultura dell'altro e a comprenderla fino in fondo (Asad, in Clifford e Marcus, 1997, p.183); tuttavia è anche un traduttore «troppo» implicato nel sistema culturale di cui si fa interprete e da cui, per questo, viene intrappolato.

Al contrario, la fiducia di cui il mediatore di comunità è investito da parte dei membri del gruppo si traduce in una sorta di dipendenza dell'immigrato dal suo connazionale, che lo facilita nel processo di dialogo, di approccio e di lenta inclusione nella società ospitante. È quanto sostiene Nadia, che ha accompagnato non solo sua cognata ma anche altre amiche marocchine a visite mediche, soprattutto ginecologiche o pediatriche:

> È un fatto di sicurezza, perché vedono che *sono della cultura uguale*, che penso come loro insomma e, quindi,… *si sentono più sicure* e a volte mi chiedono pure se quello che gli ha detto il medico è giusto… ma io che ne so, mica sono medico?… così ti fanno tutte le

> domande che vogliono, perché vogliono sapere, vogliono conoscere ma, certo… non da sole!

L'omogeneità dà sicurezza, l'identità allontana la diversità e il rischio di dispersione in essa; l'immigrato tende a restare entro i confini della propria appartenenza culturale, per timore dell'esterno e, soprattutto, di un'inadeguatezza verso il gruppo e l'alterità.

L'altra figura di mediazione, presente all'interno della maggior parte delle strutture sanitarie, è quella del mediatore culturale, termine significativamente rispondente all'esigenza di porsi tra due realtà culturali, di trovarne un compromesso, di metterle in comunicazione. Questa figura, prima di essere istituzionalizzata, nasce, intorno agli anni '90, in seno alle associazioni etniche (come mediatore di comunità, dunque), in cui i *primi* — immigrati, che parlano almeno due lingue (quella d'origine e quella d'arrivo, e, normalmente, anche una «lingua franca» — di solito il francese o l'inglese) si fanno interpreti e mediatori delle istanze dei nuovi arrivati. Questa figura è andata progressivamente istituzionalizzandosi all'interno dei servizi e dei centri con un'utenza anche o esclusivamente straniera. Egli è impiegato all'interno dei servizi rivolti agli stranieri, provenienti dal suo stesso Paese o, almeno, da un'area linguistica comune (ad esempio, un mediatore culturale marocchino potrà rivolgersi a suoi connazionali o a persone di lingua araba, che siano maghrebini, pakistani oppure sauditi).

In questo modo, egli si rende protagonista del «rito della traduzione », svolgendo un ruolo attivo all'interno del rapporto tra il medico e il paziente e permettendo l'accostamento di ambiti linguistici e culturali differenti.

Questa tipologia di mediatore potrebbe garantire una certa oggettività al processo di mediazione, un distacco professionale che lo associa, come Beneduce ricorda, alla figura del *cultural broker*, mediatore tra popolazione locale e autorità coloniali. Se adeguatamente istruita in base al contesto in cui si trova a operare, questa figura permetterebbe di ridurre il livello di

incomprensione dei due attori, tra loro estranei, pur compromettendo la riservatezza del colloquio e la privacy del paziente, che è dipendente dalla resa non solo linguistica ma soprattutto semantica del proprio vissuto a opera di un estraneo.

Il rapporto medico–paziente immigrato sollecita a riflettere, dunque, non solo sull'importanza della comprensione linguistica, che implica una buona o pessima comunicazione e comprensione da entrambe le parti, ma anche sull'attenzione che deve essere prestata alla traduzione semantica di due sistemi culturali differenti i quali, se non ben decifrati (anche quando ci sia un buon intendimento linguistico), potrebbero compromettere l'obiettivo stesso del rapporto.

Questi fattori, da un lato, delineano una tipologia di paziente «particolare», a volte percepito come di «"serie b", perché da trattare in modo differente dagli altri, con più riguardo ma spesso con più discriminazione» (Marya, donna berbera, a Torino dal 1990), dall'altro testimoniano la realtà della differenza culturale che, se serenamente risolta in una negoziazione di significati condivisi, si risolve in comprensione e complicità: elementi che contraddistinguono (o almeno dovrebbero) il rapporto tra un medico e un paziente.

Bibliografia

Atighetchi D. (2002), *Islam, musulmani e bioetica*, Roma, Armando Editore.

Beneduce R. (2007), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci.

Bertini A. *et al*. (a cura di) (2007), *Fragilità sociale e tutela della salute: dalle disuguaglianze alla corresponsabilità*, Atti del IX Convegno Nazionale dell'Istituto Superiore di Sanità, Roma, 13 dicembre 2006, Rapporti ISTISAN.

Bronzini M. (a cura di) (2009), *Sistemi sanitari e politiche contro le disuguaglianze di salute*, Milano, Franco Angeli.

Clifford J. e Marcus G.E. (1997; ed. or. 1986), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi.

Colasanti R. e Geraci S. (1990), *Medicina e migrazione: nuovi modelli per una politica sanitaria multiculturale*, in «Affari sociali internazionali», 3, pp. 83–89.

—— (1995), *I livelli di incomprensione medico paziente immigrato*, in S. Geraci (a cura di), *Approcci transculturali per la promozione della salute. Argomenti di medicina delle migrazioni*, Roma, Peri Tecnes, pp. 213–220.

Dei F. (2006), *L'antropologia medica e il concetto di medicina integrata*, in «Salute umana. Rivista bimestrale di promozione e educazione alla salute», 203–204, pp. 58–65.

Fantauzzi A. (2007), *Un'etnopsichiatria critica storicamente fondata: la nostra e l'altrui cultura nel linguaggio della sofferenza e della dominazione*, in «La Ricerca Folklorica», 56, pp. 151–154.

—— (2008a), *Corpi immaginati, corpi parlanti. La rappresentazione del sé attraverso l'altro tra simboli religiosi e stereotipi culturali della donna maghrebina nel processo migratorio*, in P. Corvo e R.E. Valencia (a cura di), *Babele e dintorni. Fra catastrofismi e nuovi percorsi di senso*, Firenze, Pagliai Editore, pp. 151–161.

—— (2008b), *«L'altro in me». Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale.

—— (2008c), *Il corpo come testo*, in «Popoli», 8–9, agosto/settembre, pp. 42–44.

—— (2009a), *Un* inter–esse *problematico. Etno–antropologia della donazione del sangue tra gli immigrati marocchini di Torino*, Università di Roma «La Sapienza», Parigi, EHESS.

—— (2009b), *Quando la globalizzazione reinventa la tradizione. La scrittura del corpo nella cultura marocchina*, in S. Scotti e M.E. Olavarria (a cura di), *La natura e l'anima del mondo. Le frontiere della globalizzazione*, Firenze, Pagliai Editore, pp. 95–102.

—— (2012), *Sangue migrante*, Milano, FrancoAngeli.

Farmer P. (2003), *Pathologies of Power*, Berkeley–Los Angeles–Oxford, University of California Press.

Fassin D. (a cura di) (2000), *Santé. Le traitement de la différence*, numero speciale di «Hommes & Migrations», 1225.

Fassin D. e Memmi D. (a cura di) (2004), *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS.

Favaro G. e Fumagalli M. (2004), *Capirsi diversi. Idee e pratiche di mediazione interculturale*, Roma, Carocci.

Foucault M. (1978; ed. or. 1976), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.

Geraci S. (a cura di) (1995), *Approcci transculturali per la promozione della salute. Argomenti di medicina delle migrazioni*, Roma, Peri Tecnes.

—— (2008), *La Medicina delle Migrazioni in Italia*, in A. Fantauzzi (a cura di), *«L'altro in me». Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, cit., pp. 84–95.

—— (2009), *Intervista a S. Geraci*, in «Aggiornamenti Sociali», 4, 60, aprile, pp. 271–279.

Geraci S. e Martinelli B. (2002), *Il diritto alla salute degli immigrati. Scenario nazionale e politiche sociali*, Roma, Anterem, in http://www.simmweb.it/fileadmin/documenti/Pubblicazioni/cap._1_e_2_bib.pdf.

Geraci S., Maisano B. e Mazzetti M. (2005), *Migrazione e Salute. Un lessico per capire*, Roma, Centro Studi Emigrazione.

Giacalone F. (2007), *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Perugia, Gramma.

Good B.J. (1977), *The Heart of what's the Matter: The Semantics of Illness in Iran*, in «Culture, Medicine and Psychiatry», 1, pp. 25–58.

Good B.J. e Del Vecchio–Good M.J. (1981), *The meaning of symptoms: a cultural hermeneutic model for clinical practice*, in L. Einsenberg e A. Kleinman (a cura di), *The relevance of social science for medicine*, Dordrecht, D. Reidel, pp. 165–196.

Il Corano (2004), testo arabo con la versione letterale integrale, a cura di G. Mandel Khan, Torino, UTET.

Kelleher D. e Hillier S. (1996), *Researching cultural differences in health*, London, Routledge.

Kleinman A. (1980), *Patients and Healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology and psychiatry*, Berkeley–Los Angeles–Oxford, University of California Press.

—— (1988), *The Illness Narratives. Suffering, Healing and the Human Condition*, New York, Basic Books.

Lupo A. (1999), *Capire è un po' guarire: il rapporto medico–terapeuta tra dialogo e azione*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 7–8, pp. 53–92.

Mazzetti M. (2005), *Il dialogo transculturale*, Roma, Carocci.

Molina S. (2008), *La salute degli immigrati: effetto migrante sano e disuguaglianze etniche di salute*, in A. Fantauzzi (a cura di), *«L'altro in me». Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, cit., pp. 96–101.

Pasini N. (2005), *La salute*, in Fondazione ISMU, *Decimo rapporto sulle migrazioni 2004*, Milano, Franco Angeli, pp. 169–182.

Pasini N. e Picozzi M. (2005), *Salute e immigrazione. Un modello teorico–pratico per le aziende sanitarie*, Milano, Franco Angeli.

Pellicciari M. e Seppilli T. (2000), *Repertorio bibliografico delle pubblicazioni scientifiche sui problemi di salute/malattia concernenti i nuovi immigrati nel territorio italiano*, in «Antropologia Medica», 9–10, pp. 233–310.

Taussig M.T. (1980), *Reification and the consciousness of the patient*, in «Social Science and Medicine», 14, pp. 3–13.

Tognetti Bordogna M. (a cura di) (2008), *Disuguaglianze di salute e immigrazione*, Milano, Franco Angeli.

Annamaria Fantauzzi

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx4
pag. 49–70 (settembre 2013)

Dal telaio alla discoteca: donne marocchine e sessismo

Domenico Verdoscia

sommario: 1. Dal diario del ricercatore, 50 – 2. Sulla religione e i rapporti di genere al villaggio, 53 – 3. Giovani in provincia di Brescia, 59 – 4. Le opinioni delle ragazze, 61.

Lei, senza levare i suoi occhi, pronuncia lentamente questi motti, che io mi ricordo ancora: "Per noi, donne di Granada, la libertà è una schiavitù sorniona, la schiavitù una sottile libertà". Dopo, senza aggiungere altro, tira fuori dalla sua borsa di vimini un minuscolo flacone verdastro. "Questa sera verserai tre gocce di questo elisir in una bevanda di sciroppo d'orzata e la offrirai a tuo cugino. Lui verrà verso di te come un moscerino si avvicina ad una lampada".

[Amin Maalouf 1986]

Premessa

In questo saggio si affronta il tema, molto controverso, delle relazioni di genere all'interno della comunità marocchina. Si adotta una prospettiva storica e antropologica al fine di evidenziare come, nelle relazioni interpersonali che regolano lo scambio interno, il simbolismo legato alle differenze di genere sia condizionato dal retaggio storico e culturale. Quella marocchina è una migrazione che, partendo da contesti agresti si è sviluppata, nell'ultimo trentennio, in maniera frenetica e per certi versi irreversibile. Il passaggio repentino di segmenti familiari dal villaggio dell'entroterra, alle periferie urbane marocchine, al Sud d'Italia ed in seguito verso le città più industrializzate del Nord ha prodotto numerosi fenomeni di conflittualità e meticciato.

Questi sono condizionati dall'eterogeneità dei gruppi e dei relativi vissuti venuti a contatto. Nei contesti di immigrazione poi, le discriminazioni nei confronti delle giovani donne connazionali, ad esempio, si sono rafforzate e pluri–direzionate anche a causa del contatto con modus vivendi contrastanti con il modello arcaico *del femminile* importato dal Marocco. Attraverso un excursus si cercherà quindi di illuminare dapprima la realtà di villaggio e in seguito quella della provincia in Brescia dove generi e generazioni si intrecciano. Questa dialettica riproduce stereotipi sessisti "riformulati", spesso in chiave utilitaristica, dai giovani uomini e reazioni "forti" da parte di giovani donne connazionali per nulla disposte a farsi trattare da subalterne. Nel render conto di tali pratiche e retoriche mi servirò di interviste "ermeneutiche" svolte nei comuni di Leno, Manerbio, Pontevico e Verolanuova, di cui si riporteranno alcuni brevi stralci. Questi giovani arabi sono tutti residenti nella Bassa Bresciana e sonostati intervistati dal 21 gennaio al 12 giugno del 2009. La loro età è compresa fra i 15 e i 23 anni e si dividono in 11 maschi e 14 femmine[1].

1. Dal diario del ricercatore

Molti migranti marocchini arrivati in Puglia nei primi anni '80 proveniva perlopiù dagli insediamenti rurali della provincia di Settat nella Regione Chaouia–Ouardigha. La provincia conta otto municipalità e sessantuno comuni[2] e confina a Sud con l'entroterra di Casablanca. Uno di questi villaggi, dove negli anni c'è stato un fortissimo esodo, si chiama Za'rta. Qui la morfologia degli insediamenti è chiara. I diversi gruppi con-

1. Si rimanda all'appendice per avere un quadro più esaustivo del campione intervistato.

2. Sono cittadine in via di spopolamento e si contraddistinguono sul piano urbanistico da pochi elementi architettonici oltre alle abitazioni: il bagno pubblico, *hammam*, la moschea, *masjd*, la bottega, *hanut*, l'officina meccanica, *el–koubba* (tombe dei santi, che spesso danno il nome alle cittadine stesse).

sanguinei vivono all'interno dello stesso recinto delimitato dai muretti a secco. Ormai rimangono pochi focolai ancora accesi. La gente si conosce perfettamente e si identifica per nomignoli, per filiazione, e la ricchezza si misura sulla base di quelli che son riusciti ad emigrare e far fortuna. Stesse tradizioni, usanze ed immaginario che, trapiantati in un contesto per certi versi ostile, ha permesso ai nuovi arrivati di trovare un entourage disposto a sostenerli ed incoraggiarli nell'esperienza migratoria. I legami della famiglia nucleare e quella allargata, assieme alla solidarietà comunitaria, (la *Gemeinschaft* di Tonnies del 1887), hanno rappresentato le basi del sostentamento del primo nucleo di migranti: i fondatori ("pionieri"). Ed i legami sociali, (soprattutto a quei tempi, venti–trent'anni fa), erano reali, rafforzati dalla pratica dall'endogamia di villaggio (e zonale) che ha formato una rete fittissima di rapporti di parentela per via consanguinea e uterina.

Le pratiche quotidiane ed occasionali che rafforzano la coesione interna sono molteplici al villaggio, ancor'oggi. Come, ad esempio, il ritrovarsi, alla sera, nel retrobottega della famiglia di Hamuda, dove gli uomini passano il tempo a giocare a carte, a fumare la pipa, *sybsy*, e bere tè; oppure l'incontrarsi, tutti, in occasione dei matrimoni, circoncisioni, battesimi, funerali...

Al villaggio ci sono ancora donne che filano, con telai in legno, le coperte da dare in dote alle figlie. Le giovani donne si coprono solo i capelli con un foulard, *zif*, tipico della campagna e dai colori sgargianti. Non è come quello che usano le *donne dell'islam politico*, perlopiù urbano, che indossano l'ovale (*hijab*) simile a quello delle suore clarisse; tantomeno come la copertura integrale, *ngheb*, che lascia intravedere solo gli occhi. Esse vivono perlopiù nel recinto di casa, crescono con i cugini, — e a volte li sposano —, raramente vanno a scuola. Alcune si limitano alla scuola elementare, che sta in paese (a circa 4 kilometri di distanza), già lontano da raggiungere a piedi, ogni giorno. Le donne pregano nella solitudine, in casa, mentre gli uomini, i più devoti, vanno alla vecchia moschea che sormonta il villaggio con il suo minareto. Non tutti i giovani ci vanno,

alcuni si perdono nell'alcool, — venduto di contrabbando —, nell'hashish o nel *kif* (marijuana). Questi ultimi li puoi trovare bivaccati in qualche caffetteria del paese dove tutto è lecito, dove la gendarmeria non passa mai. Vanno a "perdersi" lontano dal villaggio, per vergogna, ignorando (o quantomeno illudendosi) che nessuno possa sparlar di loro. Invece tutti sanno che quel fanno perché le notizie, belle o brutte che siano, circolano veloci più del vento! Le madri si disperano e chiedono ai giovani *in gamba*, quelli che "pregano" — poiché praticare l'islam vuol dire esser degni di fiducia, uomini retti — di aiutare i figli smarriti, di incitarli a frequentare la moschea e a trovarsi un lavoro. Come l'esperienza di Kabira, madre di Mohammad, che piangendo, un giorno, ha chiesto a Toffeq — giovane praticante indefesso ed amato da tutti al villaggio — di aiutare suo figlio ad uscire dal tunnel della droga e dell'alcool. Una donna sola Kabira, vedova, con tre figlie da sposare e Mohammad, l'unico maschio in casa, incapace di garantire loro la sopravvivenza. Una condizione insopportabile che si è aggravata con la siccità che ha compromesso i raccolti delle terre in comune. Situazione di completa indigenza che la donna è riuscita a superare grazie alla solidarietà profusa dai vicini e da tutti gli abitanti del villaggio. Solidarietà *per similitudine* perché a tutti, un giorno, potrebbe capitare di trovarsi in quella situazione. Ognuno dà quel che può: dall'aiuto alimentare, al vestiario, ad una gallina, grano, zucchero, latte, menta, tè, o qualche spicciolo... Lo si è fatto organizzando un corteo, com'è nello stile del villaggio, secondo un rituale ben preciso che si ripete da sempre. In queste occasioni le donne indigenti danno vita al *te–ronjià/ya–morjià*[3] e cominciano a girare per il villag-

3. È un vero è proprio corteo, un'istituzione comunitaria, che descrive bene la redistribuzione interna al villaggio. La morfologia del nome sembrerebbe alludere al movimento ciclico delle piogge. Questo rituale viene organizzato perlopiù nei periodi di siccità. Durante la processione rituale (cantata e suonata con dei tamburelli) si invoca il nome di Dio, Allah, perché faccia piovere copiosamente nei campi. La paternità del rito risale presumibilmente alle popolazioni che si insediarono sugli altopiani de Marocco e che basavano parte del proprio sostentamento sui

gio passando per tutte le case, che trovano aperte e pronte ad ospitarle. Ci entrano — accolte sull'uscio dalle "padrone" di casa — prendono i doni per poi riprendere a girare intonando ritornelli propiziatori: "Pioggia, pioggia, pioggia/Dio dacci la pioggia,/piove, piove, piove/Sui suoi figli all'aratura,/piove, piove, piove/sui ragazzi nel qobby"[4].

2. Sulla religione e i rapporti di genere al villaggio

La vita religiosa al villaggio si contraddistingue per la semplicità della pratica. Si crede nella *Sunna* (la "via" del Profeta) ed nella *Chari'a* (Legge dell'islam delle origini) in quanto sistemi di pensiero che garantiscono un ordine e una giustizia sociale. Un bambino impara a memorizzare i versi del Corano — sin dalla tenera età — nella *musallah*[5] del villaggio[6]. La pratica religiosa, una volta raggiunta la maturità, diviene soggettiva ma, l'interiorizzazione dei precetti sacri, garantisce a tutti i nativi una

prodotti della terra. Il "giro magico interno ad un territorio delimitato" è una pratica antichissima diffusa persino fra i Romani che lo chiamavano *lustratio* (anche se con finalità apotropaiche). Il rito esprime in sé, attraverso la recitazione cantata, le problematiche che si cerca di superare. Implicitamente poi si chiede solidarietà a quei gruppi che nel villaggio dispongono di più cospicui mezzi di sussistenza. Dopo la raccolta dei doni, le donne imbastiscono dei banchetti nelle loro case ai quali partecipano i bambini e le altre donne del villaggio. Le scorte accumulate vanno ad integrare la precaria dieta nei periodi di siccità.

4. Cappuccio della tunica tradizionale marocchina.

5. È un locale adibito alla memorizzazione e recitazione del Corano in cui operano dei "maestri" del Corano.

6. Dice bene la sociologa Fatima Mernissi (*Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze 2002, p. 103): «Un bambino inizia a frequentare la scuola coranica all'età di tre anni. Intorno ai sei anni ha già imparato a scrivere, ha appreso l'importanza della pulizia e soprattutto ha sviluppato una memoria prodigiosa». Questo modello di educazione religiosa sembra essere diffuso in numerosi paesi arabi. Si veda, a tal proposito, anche l'autobiografia del filosofo egiziano Nasr Hâmid Abû Zayd (*Una vita con l'Islam,* Il Mulino, Bologna 2004, p. 29): «Le lezioni cominciavano all'età di tre anni. Appena un bambino sapeva parlare correttamente, i genitori lo mandavano al *kuttâb*, dove veniva istruito dall'*'arrîf*, una sorta di assistente dello *shaykh*. La competenza dello *shaykh* consisteva unicamente nel far memorizzare il Corano».

certa uniformità educativa improntata alla conoscenza rivelata. Al di là delle scelte individuali e gli stili di vita adottati nel corso dell'adolescenza, la maturità o la vecchiaia, tutti conoscono la base delle pratiche religiose che trova spiegazione, appunto, nella recitazione del Corano[7]. L'assimilazione del Corano per i nativi fa parte, quindi, di un più ampio processo di interiorizzazione in cui ogni ambito del vissuto è, per così dire, *imbevuto* di religiosità: lo spazio pubblico della socializzazione, quello domestico dell'endoculturazione[8] e delle istituzioni educative pubbliche e informali[9]. In questo modo il primato della fede è ribadito costantemente anche per la mancanza oggettiva di pensieri e atteggiamenti antagonisti. In effetti nella realtà di villaggio la religione e il fedele sono due concetti strettamente legati nella pratica ortodossa, in cui trovano poco spazio fanatismo e secolarismo. Il messaggio dominante è chiaro e semplice: «Un musulmano è colui che crede e obbedisce. La religione è obbedienza. Un musulmano che obbedisce è uomo di religione. Colui che dà priorità alla propria opinione è un innovatore modernizzante e un creatore»[10]. Quando un soggetto *devia dalla retta via* tutta la comunità cerca di sostenerlo con atti concreti e/o con prediche persuasive poiché è opinione condivisa che *inna Allâh ma'aşâbirîn* (tutto quello che accade

7. Poiché «il primo rituale dell'islam è la recitazione del Corano» (Abû Zayd, *op. cit*. p. 35).

8. Processo che «si situa nei primi anni di vita e consiste nella trasmissione della cultura dagli adulti alla generazione successiva» (Cfr. Roger Bastide, *Antropologia applicata*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 41).

9. Appare del tutto scontato che, nel caso delle "seconde generazioni", venendo a mancare questa "formale e sostanziale formazione religiosa" e non essendo cresciuti in uno ambiente sociale "islamizzato", alcune pratiche ed interdizioni imposte *in nome* dell'islam appaiano come estranee al loro vissuto. In effetti «[...]. La maggior parte di loro vive un islam secolarizzato e, "spesso senza confrontarsi alle regole del culto", considerano il riferimento islamico come parte dell'eredità familiare e culturale» (Cfr. Alain Gresh, *Rivoluzione silenziosa. Il rinnovamento di un pensiero,* in: "Le Monde Diplomatique", settembre 1999).

10. Cfr. F. Mernissi, *op. cit*., p. 61.

è volontà di Allah)[11]. Ed è solo con il ritorno alle origini del messaggio coranico che l'uomo può aspirare a condurre una vita davvero virtuosa.

La semplicità della vita di villaggio rispecchia la pratica religiosa semplice, in cui non attecchiscono correnti estremiste e fanatiche. Dai nativi ci si aspetta il rispetto di un codice morale di condotta garante dell'equilibrio fra i gruppi e del rispetto delle convenzioni, a loro volta avvalorate dalla tradizione religiosa.

I rapporti fra i generi poi sono perlopiù ostacolati fuori dall'ambito domestico, familiare e coniugale. Per questo quando due giovani si piacciono, anche basandosi solo su sguardi furtivi, se non sussistono seri ostacoli, s'incoraggiano le nozze, spesso celebrate in giovane età. Non c'è vergogna/imbarazzo nel chiedere in sposa una figlia a suo padre, anzi è segno di maturità e serietà. Sono invece fortemente sanzionati atteggiamenti promiscui e possono creare onta non solo per il soggetto ma anche per il gruppo familiare d'appartenenza. Per questo diversi giovani preferiscono consumare rapporti sessuali prima del matrimonio andando a cercare prostitute lontano dal villaggio e dagli sguardi indiscreti dei compaesani. Per le giovani donne, quelle considerate di "buona famiglia" e cioè inserite in un contesto familiare protettivo, le possibilità di poter interagire concretamente con i pari di sesso opposto — estranei al parentado — sono davvero rare. Nella realtà osservata gli ambiti di socializzazione fra i generi, in cui le ragazze hanno maggiore libertà d'azione, sono quelli delimitati concretamente e simbolicamente dal "pomerio" (recinzione) della famiglia allargata.

11. «Questa espressione molto nota e usata in tutto il mondo islamico, testimonia di un atteggiamento che spesso la cultura occidentale ha definito "fatalismo islamico". In realtà è frutto della tranquilla coscienza che tutto quello che accade è volontà di Allah, che accade per il bene del credente, in questa vita e nell'altra. Se è pur vero che in alcuni casi è stato l'alibi per condotte ignave e rinunciatarie, è altrettanto vero che in generale ha preservato da due grandi malattie contemporanee, la disperazione e la nevrosi». Cfr. H.R. Piccardo (a cura di), *Il Corano*, Newton & Compton, Roma 2002. p. 44.

Infatti è fra cugini che si sperimentano i primi innamoramenti che non di rado sfociano in matrimoni consanguinei o fra affini.

La pratica del "controllo/protezione delle donne di famiglia" è sia una barriera verso l'esterno che una prima — possibile — scelta matrimoniale per gli uomini del gruppo in questione. Questo panorama traduce l'idea che il maschile e il femminile siano "due mondi" estremamente separati dove i punti d'incontro, di convergenza, sono fondamentalmente delimitati e condizionati dallo spazio familiare. Da un lato ci sono gli uomini che godono di estrema libertà d'azione e di scelta della partner (occasionale o definitiva) e dall'altro le donne, chiuse nello spazio sociale, territoriale e simbolico dell'entourage, in attesa che qualcuno — a loro gradito, nella migliore delle ipotesi — si faccia avanti per sposarle. Ogni defezione rispetto a questo modello di condotta viene sanzionato socialmente e "la reputazione", buona o cattiva, è un "marchio" soggettivo che difficilmente svanisce.

Il modello sociale, sin qui sinteticamente descritto, è quello che i migranti pionieri hanno esportato quando si sono radicati, storicamente, in Puglia. Alla luce di questo si possono intravedere alcuni risvolti conflittuali fra i generi e fra le generazioni che, ad esempio, coinvolgono maschi e femmine nati e/o cresciuti in Italia. E lo sono principalmente per la giovane componente femminile che, memore della mentalità retrograda e sessista dei propri genitori, connazionali e coetanei, vive in una società dove le differenze di genere non sono così marcate e le libertà d'espressione, di movimento e di scelta, sono sancite sia dalla Costituzione che dalla norma sociale[12]. In base a questi

12. Dice bene Mondher Kilani ne *Islam e modernità: alcune proposte di lettura,* in Annamaria Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari 2002: «la maggioranza dei giovani musulmani, considerando sovente l'islam come un riferimento culturale o etico relativamente avulso da costrizioni sul piano delle pratiche, mostra di fare un uso secolarizzato della religione e di avere un comportamento in quanto credenti–consumatori del tutto compatibile con quello dei giovani cattolici della stessa età».

forti scarti esistenti fra sistemi di pensiero contrapposti, alcune ragazze, sperimentano "micro–rivoluzioni culturali" che, a volte, possono arrivare anche alla rottura irrimediabile con il proprio passato culturale e familiare, visti come la negazione totale delle proprie aspirazioni e volontà[13].

Gli scarti — nei sistemi di pensiero — esistenti fra le generazioni e fra i generi vengono aggravati da vari fenomeni diffusi su scala universale e locale: il generale processo di laicizzazione, il mutamento del contesto residenziale, socioeconomico e culturale, il secolarismo, la diffusione dei media, di internet, la globalizzazione degli stili di vita, eccetera. Tutto implica mutamento. Come ad esempio, il massiccio fenomeno d'inurbamento, in patria, di numerose famiglie contadine che ha messo in relazione soggetti provenienti da svariate località. In questo passaggio dal villaggio alla città numerose pratiche comunitarie si sono perse a vantaggio di una più ampia tendenza all'individualismo, all'atomismo familiare. I confini della solidarietà quindi si restringono passando dalla comunità di villaggio (percepita come una "grande famiglia") al gruppo familiare allargato concreto, reale. Nella città marocchina infatti nascono nuove forme di socializzazioni e solidarietà, più deboli rispetto a quelle del villaggio, basate su rapporti amicali di nuovo conio che quindi danno al soggetto più libertà di scelta e di azione. Le nuove interazioni non sono inserite in un sistema simbolico di prestazioni e controprestazioni come avveniva nella realtà ristretta del villaggio. Con il trasferimento in città quindi si diradano, ed in alcuni casi si perdono, quei legami (e vincoli) tipici dei microcosmi sociali d'origine. In linea di principio si può affermare che ogni migrazione (interna ed esterna) rappresenta una frattura, una dispersione, del gruppo originario. Questo implica, a seconda delle contingenze, risvolti sia posi-

13. Una giovane donna cresciuta in Italia — conosciuta in provincia di Brescia — che aveva, già da tempo, manifestato il proprio dissenso verso alcune tradizioni familiari (il velo, il matrimonio combinato, la semi/segregazione domestica) è ultimamente fuggita di casa ed è attualmente ospitata in una casa–famiglia in stato di protezione legale.

tivi che negativi per i soggetti implicati in tali fenomeni. Da un lato c'è una sottrazione, — poiché viene a mancare una base di solidarietà "forte" che può soccorrere il soggetto in caso di necessità —, dall'altro lo si svincola dalle aspettative che il gruppo d'appartenenza nutre nei suoi confronti rendendolo più autonomo.

Tutte queste dinamiche vengono amplificate quando il trasferimento diventa transfrontaliero. Un chiaro esempio è rappresentato dalle rimesse. Quando un migrante torna al villaggio deve "accontentare" tutti, non solo i familiari: a chi una camicia, a chi un paio di scarpe, a chi qualche spicciolo, chiunque va a fargli visita riceve qualcosa. Per chi vive in città le cose cambiano. Le rimesse interessano perlopiù i parenti o, al massimo, il vicinato.

Specularmente si osservano gli stessi fenomeni nella migrazione. In principio, nel campione osservato, il gruppo di compaesani si è radicato in diversi comuni pugliesi e di lì ha cominciato a gestire il commercio itinerante in modo perlopiù monopolistico. Lo ha fatto sfruttando i legami forti dell'appartenenza "etnica" estendendo le pratiche solidali dei villaggi al nuovo contesto. Alcuni di loro, in rottura con tale sistema "chiuso" — di riproposizione dell'ambiente e delle pratiche di villaggio — hanno preferito cambiare mestiere rimanendo in Puglia mentre altri si sono trasferiti al Nord d'Italia. Così ci si disperde ulteriormente e, in alcuni casi, ci si ricongiunge in atri contesti socioeconomici (soprattutto del Nord d'Italia) in cui si diventa salariati, del tutto simili agli italiani, meridionali, che, storicamente, si sono trasferiti verso le località del Nord d'Italia a più alta vocazione industriale.

Si comprende bene come, nel caso dei migranti e dei loro figli, siano numerosi gli elementi di divergenza che rendono estremamente problematiche le relazioni sociali e culturali, non solo nei confronti della società di residenza, ma altresì all'interno dei nuclei familiari e nazionali. L'interrogativo che i soggetti coinvolti in tale esperienza migratoria si pongono è *come* gestire, nel caso specifico, le relazioni con il proprio pas-

sato culturale nella quotidianità delle relazioni fra i generi? Un quesito di non facile risoluzione quando ciò implica il rapporto che i genitori decidono di instaurare con i propri figli; ma anche quando i figli si trovano a dover fare i conti con l'immaginario e le pratiche dei propri genitori, dei coetanei, connazionali e non.

Un ventenne nato e cresciuto in Italia, in una cittadina della provincia di Brescia, ad esempio, non riesce a percepire appieno il vissuto di suo padre, nato e cresciuto in un villaggio, da dove, prima della sua nascita, è andato via, portando con sé null'altro che la sua energia vitale e tanta fame! Una realtà, quella del villaggio, che esiste ancor'oggi e anche quando non vissuta personalmente, è cristallizzata nelle memorie di chi se n'è andato. Mentre per gli altri che, ancor oggi — e loro malgrado — ci vivono, è una realtà ostile da dove si spera di poter andar via, un giorno.

3. Giovani in provincia di Brescia

Proprio il rapporto con il proprio passato culturale — in relazione ai rapporti di genere, al sessismo — è stato posto al centro delle interviste "somministrate" in questa provincia. Da un punto di vista meramente metodologico, si è partiti da una definizione "larga"[14], per meglio articolare e spiegare quali tipi di discriminazioni subiscono le giovani donne e quali reazioni ne derivano. Dalle risposte delle ragazze, emergono personalità fortemente motivate a non farsi "trattare" da subalterne nei luoghi in cui esperiscono la quotidianità: in Marocco, in famiglia, in Italia, a scuola e nei luoghi di ritrovo. Analizzando invece le risposte dei maschi connazionali è emerso un orizzonte sim-

14. «"Sessismo" designa l'insieme di idee, credenze e convinzioni, stereotipi e pregiudizi, norme giuridiche e pratiche sociali, comportamenti individuali e collettivi, che concorrono a perpetuare e legittimare la gerarchia e la disuguaglianza fra i sessi» (Cfr. A. Rivera, *La Bella, la Bestia e l'Umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Ediesse, Roma, 2010, p. 29).

bolico maschile fortemente discriminatorio nei confronti delle giovani donne. Dalla domanda–bersaglio: "come consideri le ragazze marocchine che vivono nella tua città?" sono emerse tre tipologie sessiste ben demarcate, e cioè:

a) le ragazze "velate": una minoranza virtuosa, buona da sposare;
b) le ragazze "di casa": una componente che mantiene le usanze del Marocco, anche se non porta il velo e *veste alla moda*;
c) le ragazze "aperte": quelle che vengono associate alle "italiane" e per estensione denigratoria, fortemente stigmatizzante, prossime alle prostitute.

Queste categorizzazioni polisemiche sono anche associate ad un ordine morale, etico e culturale decrescente. Nel parlare di tali *tipi femminili* i giovani uomini passano in maniera sprezzante da sentimenti come il rispetto (nei confronti delle "velate") al disprezzo (per quelle "aperte"). La tripartizione, ben demarcata, è emersa dai loro ragionamenti scaturiti da domande–bersaglio (a volte poste in arabo, altre in italiano) del tipo: come sono i tuoi rapporti con le tue coetanee marocchine? In generale cosa pensi di loro? Qual è la tua ragazza ideale? Che differenze ci sono fra le ragazze cresciute in Italia e quelle in Marocco? E via discorrendo.

In questo studio mi sono soffermato sulle relazioni di alcuni soggetti con il proprio passato culturale nelle dimensioni del simbolico che ha inevitabili ripercussioni sulla vita pratica. La domanda principale cui ho cercato di dare una risposta è la seguente: in che modo questi giovani soggetti senzienti si relazionano a determinati aspetti (pratiche, tratti culturali) della "comunità d'origine"? Inevitabilmente, per trovare un principio di spiegazione, ho dovuto assumere una postura individualista, soggettivista, poiché tutto è relativo ed anche la cultura e la religione si possono manipolare. Chiari esempi sono le pratiche di controllo delle giovani donne, esercitate dai genitori

e/o dei fratelli in nome del rispetto della religione e/o della tradizione del paese d'origine. Allo stesso modo si comportano alcuni giovani che etichettando le coetanee connazionali sulla base del loro *apparire in pubblico,* manipolando ancora una volta la religione al fine di controllare i loro corpi. Per questo, appare fondato promuovere un atteggiamento scettico e critico verso chi propugna queste tendenze culturaliste — una specie di relativismo *amarcord* — che non tengono in giusta considerazione la dinamicità e pluralità dei vissuti, delle aspettative, delle libere scelte, anche se non in "linea" con la tradizione. Tali fenomeni di "richiamo alle origini" in effetti veicolano valori «mummificati ricorrendo, per esempio, a una concezione idealista della cultura, concepita al di fuori della storia e delle contraddizioni sociali e politiche»[15].

4. Le opinioni delle ragazze

Le reazioni delle giovani donne marocchine all'immaginario sessista importato dal paese d'origine sono differenti. Per queste ragazze che vivono in Italia le discriminazioni derivanti dalla loro origine "etnica" sono multiple. Sono potenziali bersagli da parte di vari soggetti o collettivi: la comunità marocchina, la famiglia allargata, i gruppi di pari. Si dimostrano, però, molto attente a non mostrarsi (negli spazi frequentati dalla comunità marocchina) in abbigliamento succinto, mentre fumano una sigaretta, o peggio ancora quando bevono un alcolico. Trattandosi di contesti provinciali, si sa, le notizie corrono come il vento, a maggior ragione se riguardano persone appartenenti a gruppi minoritari. Stando ad alcune loro dichiarazioni, in certi casi, si sentono "costrette" a fare lo slalom per strada al fine di evitare d'incontrare uomini marocchini sul loro cammino.

15. La definizione è di Marc Augé (1972, 192), citata in M. Kilani, *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari 1994, p. 36).

È bene ricordare che esistono degli ambienti dove queste ragazze possono scegliere liberamente con chi socializzare. Uno di questi è proprio la scuola dove nei momenti ricreativi e anche all'interno delle proprie classi si verificano fenomeni di scambio sociale. Da numerose testimonianze si evince che proprio nelle classi, con il trascorrere degli anni scolastici, le ragazze si sentono più libere di socializzare con gli italiani, al riparo, per così dire, dagli sguardi e dai giudizi dei connazionali.

Viceversa ci sono però anche ragazze che non si lasciano influenzare dagli stereotipi macisti sull'uomo marocchino e che rimangono fortemente ancorate alla cultura ed alla comunità d'origine, per libera scelta. Mi è sembrato emblematico il caso di una quindicenne che vive la sua quotidianità sperando di poter andare, al più presto, a vivere in Marocco. Durante l'anno scolastico, infatti, non vede l'ora che arrivi l'estate per trascorrere tre mesi nella sua città natale, in Marocco. Ama la diversità e non riconosce nel "modello italiano" un primato, una ricchezza da imitare. Sembra una nazionalista convinta che vive con fierezza la sua identità marocchina:

> Il mio ragazzo è marocchino. Ha 29 anni [...] Io mi trovo bene con i marocchini! mi trovo bene perché alla fine siamo uguali e ci prendiamo in tutto. È una questione culturale e poi è anche una scelta mia. Invece con gli italiani c'è già la religione diversa e quindi lui (un ipotetico fidanzato) vuole rimanere italiano e io voglio rimanere così come sono e quindi due culture diverse. Io con gli italiani, ragazzi dico, amici sì ma rapporti amorosi no, non l'ho mai avuto, non l'ho mai cercato. Io preferisco *wild el–bladi* (figli della mia terra, connazionali). Non bisogna mai dimenticarsi la propria origine! Io sinceramente vorrei andare a vive là, Maghreb. Io sono sempre costretta a vivere qua perché mia mamma tipo per mandarmi a passare le vacanze lì mi dice sì però per andare a vivere lontano da lei mi dice di no. Mi dice che poi per mia zia è una responsabilità e che poi là è tutto diverso, che non è come qua e che io sono abituata qua, son cresciuta qua. Io mi trovo bene là, sono a mio agio. Io ci starei. Io quando vado là per me è tutto più facile. Tipo anche per la questione del velo. Io non ho problemi a metterlo là! Io so che alla fine è la cosa giusta mettere il velo! Però qua...
>
> [Int. Brescia N. 9]

La maggior parte delle intervistate però dichiara di non gradire la compagnia e gli atteggiamenti di coetanei marocchini proprio in virtù del loro spiccato atteggiamento sessista. Sembra un dialogo fra sordi. Da un lato i ragazzi che le discriminano per le motivazioni già esposte, dall'altro le ragazze che, con gradi ed intensità differenti, li allontanano: lì dove dispongono di margini di autonomia e libera scelta. Diverse di loro dichiarano di sentirsi invece a proprio agio fra gli italiani, più inclini alla parità fra i sessi. Per queste ragazze il contrasto interiore è stridente poiché in un ambiente sociale, (la scuola), lo scambio fra i generi si esprime e si vive senza eccessivi condizionamenti culturali e sessisti, nell'altro (le loro dimore) le restrizioni e le imposizioni familiari riproducono il sessismo tradizionale, rendendole nuovamente vittime. Quando però le ragazze si sentono libere di esprimersi e manifestare la loro opinione, i giudizi sui coetanei marocchini sono sprezzanti, in contrapposizione al giudizio sugli italiani:

> Ai marocchini non ci ho mai pensato, non mi interessa. Con i marocchini non ci parlo mai! Non mi va, io non ho mai parlato con un marocchino in vita mia! Non mi piacciono. Marocchini in classe non ne ho mai avuti, anche se li ho avuti una volta non ci ho mai parlato. Non mi piace, preferisco parlare con ragazzi italiani che con ragazzi marocchini. A pelle... loro non rispettano me. Dopo se tu gli dai un po' di confidenza loro chissà cosa pensano! Poi io sono una ragazza che non sa stare al suo posto, magari ci sta un abbraccio... io con i marocchini non lo faccio. Vabè con un ragazzo italiano anche se ci sta un abbraccio non pensa chissà che. Prova a farlo con un marocchino? Questo qua ti "ingroppa" davanti a tutti! Poi puoi parlare anche più liberamente, se ci scappa anche la parolaccia, anche se ti scappano un mare di parolacce non stanno lì a dire perché! Magari ti scappa una parolaccia davanti a un marocchino chissà lui cosa pensa!».
>
> [Int. Brescia N. 11]

Un caso emblematico di tale chiusura verso l'uomo e la cultura marocchini è rappresentato dal rifiuto di parlare arabo di diverse ragazze. Non lo fanno per abitudine o carenze

linguistiche poiché tutte dichiarano di parlarlo correntemente. Si potrebbe intravedere, invece, una vera e propria "rimozione soggettiva", consapevole, che si manifesta soprattutto negli spazi pubblici: un modo come un altro per demarcare la propria vicinanza alla società maggioritaria e allontanare da sé tutti gli elementi simbolici, e non, della cultura delle origini, compreso il velo. Il rifiuto di parlare arabo di diverse ragazze è generalmente mal visto dai maschi coetanei. Essi ritengono queste ragazze delle reiette che si vergognano delle proprie origini. In realtà il rifiuto di parlare arabo è un chiaro esempio di intolleranza femminile verso un determinato maschilismo, anche verbale, di cui sono portatori i connazionali. Com'è noto il linguaggio veicola significati culturali e nelle situazioni di reale interazione fra i generi la condivisione degli stessi codici linguistici creerebbe un ambito di confidenzialità fra soggetti arabofoni. Diverse ragazze putativamente decidono di non creare questo ambito dialogico preferenziale per i maschi, — che possono permettersi di parlare in pubblico, liberamente, anche in maniera offensiva, volgare e denigratoria — sicuri di non esser compresi dagli italiani ma solo dalle connazionali alle quali sono interessati. Consapevoli di questo le fanciulle evitano di creare un rapporto linguistico intimo con gli interlocutori marocchini. Ostinandosi a parlare italiano (anche in risposta ad una domanda–stimolo fatta in arabo da un connazionale) ergono una barriera linguistica e semantica insormontabile che spesso determina una frizione fra i generi. Sono numerosi i casi in cui si verificano queste dinamiche dialogiche, quelli in cui le ragazze fanno le "finte sorde":

> Con un ragazzo marocchino non ci parlo nemmeno, perché sono strani. Un italiano ti guarda come un'amica ma un marocchino no. Sempre pensa una cosa brutta. Non sono tutti così ma la maggioranza è così. Mi dà fastidio ma alcune volte li ignoro, alcuni mi danno fastidio, alcuni di questa scuola. Uno non so se c'è ancora qua, continuava a parlare in marocchino e diceva alcune paroline lì... sai quando passavo davanti a lui. Io non lo ascolto ma sento che parla. Tipo: "ciao bellezza!", non mi piace, detto da lui non mi piace. [...]

Io parlo sempre italiano, anche con i marocchini».

[Int. Brescia N. 13]

Come si è già accennato la libertà e la liberazione, seppur parziale, dal sessismo, per così dire, "culturale" avviene in genere a scuola o negli spazi pubblici in cui si può scegliere con chi stare e come comportarsi. In un caso, però, tale emancipazione sembra aver interessato anche una coppia di genitori davvero *sui generis* almeno rispetto alla totalità delle testimonianze raccolte. In questa famiglia sembra non albergare né il sessismo e tantomeno le discriminazioni nei confronti della società italiana. Appare opportuno citare questa esperienza, raccontata da una diciottenne, in Italia da neonata, cittadina italiana, originaria di Fez. Forse la sua fortuna è quella di aver avuto genitori poco inclini al mantenimento delle barriere culturali fra il paese d'origine e quello di residenza. Sono genitori che hanno saputo ascoltare le istanze di emancipazione della figlia. Forse bisognerà aspettare ancora del tempo per far attecchire, in questi giovani, l'idea della pari dignità e della reciprocità reale fra i generi. L'esempio di questa famiglia è d'incoraggiamento. Come lei stessa racconta:

Io credo di saper plasmare mio papà. Perché fino a qualche anno fa anche lui era più o meno come i miei zii. Poi man mano che passa il tempo è cambiato. [...] Il fine settimana vado sempre in discoteca, dove lavoro part time. È una discoteca sul lago di Garda. È molto bella, ha 4 sale. Io torno sempre tardi la sera, alle 4–5 di notte e a volte viene anche a prendermi mio papà. [...] Ho un fidanzato italiano. È normale anche per i miei genitori».

[Int. Brescia N. 13]

Conclusioni

In conclusione quel che emerge dall'analisi è la presenza di diverse dialettiche nei rapporti di genere fra i marocchini[16]. Questa pluralità difficilmente emerge in Italia, dove la xenofobia, il razzismo e tutte le retoriche di esclusione sociale dei migranti tendono a definirli in termini negativi, monolitici. In effetti si pensa a questi soggetti come se fossero ripiegati su sé stessi o comunque sempre con *lo sguardo rivolto verso la propria "comunità d'origine"*. In questo lavoro, prediligendo il "loro" punto di vista, ho cercato di mettere in discussione e decostruire questo stereotipo "comunitarista"[17], soffermandomi sulla descrizione dei conflitti e delle fratture di genere. Infatti l'accusa di "comunitarismo" costituisce un vero e proprio pregiudizio che nega «loro complessità, molteplicità, ambivalenza, modernità, riducendo le identità degli individui e dei gruppi minoritari alla loro presunta origine etnica e immaginandoli come rigidamente determinati dalla religione "d'origine"»[18].

Descrivendoli in termini statici — nei confronti del proprio passato remoto, prossimo e presente — gli si nega la dimensione della dinamicità — propria dell'aspetto processuale della vita — in cui «la percezione, com'è noto, può essere cambiata dall'esperienza»[19]. A tal fine vanno valorizzate le dimensioni della conoscenza diretta e dello scambio sociale, le uniche, davvero

16. In realtà si è dovuta fare una notevole sintesi del materiale empirico disponibile. Sono consapevole che ben più ampio spazio meriterebbe l'argomento specifico.

17. Intendo questa categoria nell'eccezione francese di *communautarisme* e cioè, così come l'ha definita Annamaria Rivera (*La Guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Dedalo, Bari 2005, p. 61), in quanto «[...] tendenza a valorizzare l'appartenenza alla comunità d'origine, ad assolutizzare il proprio gruppo, a conferirgli una fittizia omogeneità fondata sull'invenzione della tradizione, a privilegiare la solidarietà comunitaria rispetto all'affermazione della libertà individuale e dei diritti personali, a rispettare e coltivare i princìpi, valori, norme, costumi, legami del proprio gruppo ristretto rispetto a quelli propri all'intera società».

18. Cfr. A. Rivera, 2005, *Ibidem*.

19. Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente,* Adelphi, Milano 1976, p.318.

in grado di decostruire i pregiudizi nei quali siamo immersi. Servirebbe quantomeno a ridare alla dimensione dell'individualità il giusto valore e la dignità che "noi" ci aspettiamo, inquietandoci, quando qualcuno *ci* definisce a prescindere, a priori. Gli "altri" si definiscono attraverso assoluti, spesso arbitrari e infinitamente riduttivi della complessità umana. "Noi" elaboriamo la nostra cultura e la rendiamo fluida e malleabile, "loro" la subiscono supinamente attraverso un processo di naturalizzazione dell'Alterità. La negazione delle soggettività, propria delle modalità con cui numerose retoriche egemoni costruiscono l'immagine degli altri, è anche un'oggettivazione priva della dimensione relazionale. Sembra sentir riecheggiare Sartre (2000, 298–299) quando parla dell'«oggettivazione dell'esser guardati»[20] come *altri corpi* e niente di più, rimanendo, di conseguenza, imprigionati in numerose congetture[21].

Per queste ragioni sarebbe opportuno denunciare che — per dirla ancora con Rivera (2008, 21) — «in questo trionfo di fondamenti e assoluti, è davvero esiguo lo spazio riservato alle ontologie minori, alle epistemologie dubbiose, ai processi di conoscenza che privilegiano vissuti e biografie, contesti locali e memorie soggettive, mediante una riflessività guadagnata lasciandosi umilmente attraversare dagli sguardi altrui»[22]. Infatti i soggetti, i gruppi, e quindi le "identità" si relazionano ai contesti in cui vivono, divenendo *nuovi* soggetti. Al contrario vengono sempre definiti a partire da *déjà vu*, da preconcetti. Per questo i processi sociali che sono alla base del divenire sogget-

20. Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano, 2000, p. 298.

21. «Quella donna che vedo venire verso di me, quell'uomo che passa nella strada, quel mendicante che sento cantare dalla finestra, sono per me degli oggetti, non c'è dubbio. Così è assodato che uno dei modi di presenza d'altri a me è l'oggettività. Ma, come abbiamo visto, se questa relazione di oggettività è la relazione fondamentale fra me ed altri, l'esistenza d'altri rimane puramente congetturale» (Cfr, J.P. Sartre, 2000, *op. cit.* pp. 298–299).

22. Cfr. A. Rivera, *"Per una postura relativista. Oltre il dualismo natura/cultura"*, in B. Barba (a cura di), *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*, Seid, Firenze, 2008, pp. 19–34:21.

tivo vanno indagati tenendo conto di numerose articolazioni di differenti fattori, per così dire "esterni" ed "interni" al soggetto. L'analisi quindi deve essere multipla poiché i differenti condizionamenti "temporali, economici, sociali, ambientali e culturali" si articolano, vivono e trasformano interagendo con l'intenzionalità soggettiva e/o collettiva.

Non va tantomeno dimenticato che la comunità d'appartenenza, nelle situazioni di crisi del soggetto, rappresenta una risorsa concreta da cui attingere per poter ottenere solidarietà e "riparo". Ed appare quindi del tutto ovvio che in tali situazioni (crisi economica, spaesamento iniziale, varie forme di discriminazione...) il ricorso alle forme della mutua assistenza possano aiutare ad affrontarle e superarle. Quando però si è in grado di "camminare con le proprie gambe" e diventare artefici del proprio destino emergono e si rivendicano le proprie individualità tanto nella società di radicamento che presso la comunità dei connazionali. Ma queste dinamiche ed istanze rimangono perlopiù sconosciute a causa delle aprioristiche generalizzazioni delle retoriche dominanti. I soggetti implicati direttamente — o indirettamente — nell'esperienza migratoria, non sono affatto agiti dalla tradizione, dall'etnicità, dalla religione e/o dalla cultura delle origini ma interiorizzano ed elaborano questi complessi sistemi simbolici — e performativi — a seconda delle proprie aspirazioni, personalità, contingenze socioeconomiche, età, sessi, caratteri, ecc. Nel far questo rivendicano così il diritto ad una doppia individualità e vivono la propria modernità in modo *fluido* fluttuando fra (e fuori) questi due "gruppi sociali". Devono, loro malgrado, fare i conti con varie forme di esclusione sociale dall'una e con il "peso del proprio passato culturale e migratorio" dall'altra: poiché entrambi (questi gruppi sociali) si oppongo, con diverse modalità ed intensità, al mutamento, alle scelte progressiste, al meticciato *tout court*. In tale prospettiva, al fine di decostruire l'immagine "fossilizzata" di questi individui, servirebbe una nuova pedagogia cosmopolita che si basi su sguardi e dialoghi reali scevri da congetture e stereotipi. Una nuova guida per l'educazione dei fanciulli che si basi

sulla pluralità dei vissuti e dei contesti e si sappia agganciare ed adattare alla realtà.

Appendice

Il campione dei giovani arabi osservati ed intervistati in provincia di Brescia (Comuni di Leno, Pontevico, Manerbio e Verolanuova).

Legenda: sesso, nazionalità, età, data e luogo intervista, anzianità migratoria, professione.

1) (M), Marocco, 18 anni, int. 15.03.09, Manerbio, in Italia dal 2000, operaio;
2) (M), Marocco, 17 anni, int. 18.03.09, Manerbio, in Italia del 2006, disoccupato;
3) (M), Marocco, 18 anni, int. 21.03.09, Manerbio, in Italia dal 1998, disoccupato;
4) (M), Marocco, 23 anni, int. del 26.03.09, Pontevico, in Italia dal 1999, disoccupato;
5) (M), Marocco, 18 anni, int. del 18.04.09, Pontevico, in Italia dal 1999, studente;
6) (F), Marocco, 18 anni, int. del 22.04.09, Verolanuova, in Italia dal 1992, studentessa;
7) (M), Marocco, 23 anni, int. del 01.05.09, Manerbio, in Italia dal 1999, operaio;
8) (F), Palestina, 17 anni, int. del 06.05.09, Verolanuova, nata in Italia, studentessa;
9) (F), Marocco, 15 anni, int. del 06.05.09, Leno, in Italia da neonata, studentessa;
10) (M), Marocco, 20 anni, int. del 11.05.09, Manerbio, in Italia dal 1991, disoccupato;
11) (F), Marocco, 17 anni, int. del 12.05.09, Leno, in Italia dal 1994, studentessa;

12) (F), Marocco, 19 anni, int. del 12.05.09, Leno, in Italia dal 2005, studentessa;
13) (F), Marocco, 18 anni, int. del 13.05.09, Leno, in Italia dal 1992, studentessa;
14) (F), Marocco, 19 anni, int. del 13.05.09, Leno, in Italia dal 1992, studentessa;
15) (F), Marocco, 17 anni, int. del 16.05.09, Leno, in Italia dal 2004, studentessa;
16) (F), Marocco, 20 anni, int. del 20.05.09, Leno, In Italia dal 2005 studentessa;
17) (F), Marocco, 19 anni, int. del 20.05.09, Leno, in Italia dal 2005, studentessa;
18) (F), Marocco, 18 anni, int. del 23.05.09, Leno, in Italia dal 2005, studentessa;
19) (F), Marocco, 16 anni, int. del 27.05.09, Leno, in Italia dal 2004, studentessa;
20) (F), Marocco, 15 anni, int. del 27.05.09, Leno, in Italia dal 2003, studentessa;
21) (M), Marocco, 18 anni, int. del 28.05.09, Leno, in Italia dal 2007, studente;
22) (F), Italia, 18 anni, int. del 29.05.09, Leno, nata in Italia, studentessa;
23) (M), Marocco, 16 anni, int. del 03.06.09, Leno, in Italia dal 1996, studente;
24) (M), Marocco, 15 anni, int. del 05.06.09, Leno, nato in Italia, studente;
25) (M), Marocco, 16 anni, int. del 09.06.09, Leno, nato in Italia, studente.

Domenico Verdoscia

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx5
pag. 71–95 (settembre 2013)

La tratta delle donne africane in Italia

Monica Palazzo

sommario: 1. La definizione di "tratta di persone" e la tutela dei diritti delle vittime nella dimensione internazionale e nazionale, 73 – 2. Caratteri del fenomeno e forme di sfruttamento delle vittime di tratta, 84 – 3. Coordinamento Antitratta "Favour & Loveth", 91.

La convenzione ONU contro la criminalità organizzata transnazionale, la convenzione delle Nazioni Unite firmata a Palermo nel 2000, la direttiva europea 2011/36/UE, la normativa italiana, e l'esperienza del Coordinamento Antitratta "Favour & Loveth"a Palermo.

Introduzione

Giovani donne straniere, vittime di feroci violenze ed insostenibili soprusi. Migliaia di immigrate che lasciano i propri paesi di origine nella prospettiva di ottenere una vita economicamente più agiata, trasferendosi in nazioni più "prospere", vengono brutalmente costrette, da organizzazioni criminali senza scrupoli, ad entrare nel giro della prostituzione.

Il fenomeno, consistente nel trasporto illegale di giovani ragazze da un Paese ad un altro, assieme allo sfruttamento di queste stesse immesse forzosamente sul mercato della prostituzione o del lavoro forzato, prende il nome di *trafficking*.[1] Questo traffico, fortemente ostacolato sia dal sistema italiano sia da

1. Giovizzino Emily, *Il fenomeno del trafficking e la prostituzione delle donne emigranti*, in http://www.carabinieri.it/Internet/Editoria/RassegnaAma/2008/2/Studi/01_Giovizzino.htm, n2, aprile–giugno 2008.

quello internazionale, ha avuto come riscontro la stipulazione di numerosi accordi e convenzioni multilaterali, finalizzati non soltanto ad individuare mezzi legali e punitivi maggiormente repressivi per i trafficanti, ma anche sistemi e piani d'azione socio–assistenziali volti al recupero e al reinserimento delle ragazze vittime della tratta.

Ciò che lega le ragazze nigeriane all'organizzazione criminale è un ricatto psicologico: la minaccia, perpetrata da particolari fattucchiere, le cosiddette *maman*, a loro volta membri del gruppo criminale, che guidano gli effetti di "nefasti" riti *woodoo* verso coloro che abbiano, prima del tempo, reciso i rapporti con i trafficanti senza estinguere l'esosa somma di denaro, concordata per il trasporto clandestino.

Le ragazze nigeriane individuano nella prostituzione la soluzione migliore per guadagnare molto denaro in pochissimo tempo, in modo da riuscire a riscattare, il più presto possibile, la loro libertà. Nessuna delle donne emigranti sceglierebbe questo "mestiere" con assoluta convinzione e liberamente. Anche un'apparente scelta "volontaria" del *sex work* si nasconde dietro la necessità di riavere, prima possibile, la propria libertà, troncare i rapporti con l'organizzazione e gettare le basi per la costruzione di una nuova vita.

Concludendo, la totale repressione del trafficking non sarà purtroppo possibile, almeno finché la domanda dei "clienti" continuerà ad assumere un andamento in continua crescita, al pari di quello attuale. È possibile però cercare di contrastare il problema della prostituzione di strada ed offrire alle vittime un incentivo per rinnegare la loro condizione, denunciando i propri aguzzini e riappropriarsi così della loro personalità, annichilita ed annullata dalle brutali violenze subite.

1. La definizione di "tratta di persone" e la tutela dei diritti delle vittime nella dimensione internazionale e nazionale

A partire dalla fine del XIX secolo la tratta di persone è univocamente collegata con la prostituzione in riferimento alla pratica diffusasi in Europa di ingannare o rapire giovani donne per costringerle a trasferirsi negli imperi coloniali o in altri paesi del vecchio continente e a prostituirsi nei bordelli.

La tratta di persone è stata da più parti definita come la "nuova schiavitù". Molte persone sono sorprese all'idea che la schiavitù esista anche nel XXI secolo. Infatti, quasi tutti gli Stati hanno penalizzato le fattispecie di tratta di persone e di commercio di schiavi. Tuttavia, oggi, si stima che nel mondo ci siano più di 27 milioni di persone ridotte in questa situazione di coazione. Altresì, la tratta è anche una realtà transnazionale. Un reato è definito come transnazionale dal diritto internazionale se: 1. è commesso in più di uno Stato; 2. è posto in essere in uno Stato, ma una parte sostanziale della sua preparazione, pianificazione, direzione o controllo avviene in un altro Stato; 3. in esso è implicato un gruppo criminale organizzato transnazionale; 4. ha effetti sostanziali in un altro Stato.[2]

Per capire cosa sia la tratta — in primo luogo — è bene separare due fenomeni distinti tra i quali spesso si fa confusione. Da un lato, c'è lo *smuggling of migrants*, ossia il favoreggiamento dell'immigrazione clandestina, e, dall'altro lato, c'è il *trafficking of human beings*, cioè la tratta intesa come traffico degli esseri umani finalizzato al loro successivo sfruttamento.[3]

2. Convenzione ONU contro la criminalità organizzata transnazionale, 2000: art. 3 co. 2 La decisione di considerare la tratta all'interno di questa tipologia di reato permette di delineare il problema come un fenomeno collegato al crimine organizzato.

3. La distinzione proposta ha avuto una sua esplicita previsione normativa nella Convenzione delle Nazioni Unite, firmata a Palermo nel 2000.

1.1. *Il protocollo addizionale anti–tratta alla Convenzione di Palermo*

Fino a tempi recenti, uno dei problemi fondamentali della risposta alla tratta degli esseri umani è stato la mancanza di un consenso internazionale sulla definizione di questo fenomeno. Tale questione è stata affrontata per la prima volta dal Protocollo addizionale della Convenzione delle Nazioni Unite del 2000 contro la criminalità organizzata transnazionale per prevenire, sopprimere e punire la tratta di persone, specialmente di donne e minori, il quale contiene delle disposizioni riconosciute ormai a livello mondiale. Il Protocollo ha una triplice finalità: 1. prevenire e combattere la tratta; 2. proteggere e assistere le vittime; 3. promuovere la cooperazione tra gli Stati contraenti. L'antecedente storico a tale atto normativo è la Convenzione di Ginevra del 1926 contro la schiavitù. In questo storico trattato, all'art. 1 n. 2 è presente la prima enunciazione della fattispecie di tratta: essa concerne l'intermediazione e il commercio di persone già ridotte in schiavitù e la cattura di individui al fine di ridurli in schiavitù.

Oggi, la definizione specifica di "Tratta di persone" è stabilita all'art. 3 del suindicato Protocollo. Il reato è definito nel paragrafo a) come

> il reclutamento, trasporto, trasferimento, l'ospitare o accogliere persone, tramite l'impiego o la minaccia di impiego della forza o di altre forme di coercizione, di rapimento, frode, inganno, abuso di potere o di una posizione di vulnerabilità o tramite il dare o ricevere somme di denaro o vantaggi per ottenere il consenso di una persona che ha autorità su un'altra a scopo di sfruttamento.

Si noti come la descrizione dei *modi operandi* attraverso i quali può essere operata la coercizione sia intenzionalmente ampia, poiché vuole contenere al suo interno un largo *range* di possibili offese.

Da quanto si evince dalle condotte citate, ciò che contraddistingue il *trafficking* dallo *smuggling* è il consenso della vittima: nei casi di tratta, tale consenso è viziato o viene estorto. I mezzi

di coercizione o ingannatori utilizzati sono, invece, irrilevanti quando la vittima sia un minore (art. 3 paragrafo c). Inoltre, il paragrafo b) dell'art. 3 esplicita che il consenso della persona offesa allo sfruttamento è irrilevante, nel caso siano stati impiegati i metodi sopra indicati. Quindi, tali disposizioni sono fondate sul principio di assoluta indisponibilità dei diritti in gioco.

Tramite queste considerazioni sono stati delineati i primi due momenti costitutivi del reato di tratta contenuti nel Protocollo di Palermo: 1. *Elemento di "movimento"*: il trasferimento della persona da un luogo a un altro; non si tratta necessariamente del trasferimento in un altro Paese, perché sono stati rilevati anche fenomeni di tratta interna; 2. *Elemento di "coercizione"*: violenza o minaccia, inganno, abuso di potere, abuso della vulnerabilità della vittima o qualunque altra sua forma; non sussiste un vero consenso da parte del soggetto passivo del delitto.

Il terzo e ultimo elemento costitutivo di tale fattispecie è lo scopo di sfruttamento (*Elemento di "sfruttamento"*). Questo è un altro punto di differenziazione tra il traffico e il favoreggiamento dell'immigrazione illegale. La situazione di sfruttamento rappresenta l'obiettivo finale della tratta e ciò a prescindere dall'effettivo verificarsi di questo evento. Quindi, sul piano dell'elemento soggettivo del reato, abbiamo, in primo luogo, il dolo generico della singola condotta di reclutamento, trasferimento etc. In secondo luogo, una condizione essenziale per la valutazione della responsabilità dell'autore del reato sarà anche il dolo specifico, rappresentato, appunto, dalla finalità di sfruttamento, che però non dovrà necessariamente essere integrata.

All'art. 6 del Protocollo addizionale alla Convenzione di Palermo del 2000, invece, sono contenute le indicazioni per l'*Assistenza e la protezione delle vittime di tratta di persone*. Queste disposizioni non stabiliscono obblighi vincolanti per gli Stati, ma permettono una flessibilità di contenuti. Indipendentemente dalle scelte che i singoli Paesi abbiano operato o opereranno in materia, è importante sottolineare come le fattispecie vadano

oltre le affermazioni relative ai diritti risarcitori e le misure di protezione a garanzia del procedimento giudiziario (Convenzione ONU contro la criminalità organizzata transnazionale, 2000: art. 25). Infatti, mostrano una particolare attenzione nei confronti del soggetto passivo del reato.[4]

1.2. *La Convenzione del Consiglio d'Europa contro la tratta degli esseri umani*

Alcune convenzioni di portata generale e talvolta anche settoriale, adottate a livello regionale hanno giocato un ruolo fondamentale nell'elaborazione dei trattati universali in materia di diritti umani fondamentali. Per questo, nel definire la tratta degli esseri umani, è importante ricordare anche l'iniziativa del Consiglio d'Europa nella realizzazione della Convenzione sulla lotta contro la tratta degli esseri umani, firmata a Varsavia il 15 maggio del 2005 ed entrata in vigore nel 2008.

Tale Convenzione è da più parti considerata lo strumento più completo con riguardo alle obbligazioni che gli Stati contraenti devono assumere in questo campo. L'art. 1 definisce gli obiettivi primari del trattato:

> a) prevenire e combattere la tratta di esseri umani, garantendo la parità tra le donne e gli uomini; b) proteggere i diritti umani delle vittime della tratta, delineare un quadro completo per la protezione e l'assistenza alle vittime e ai testimoni, garantendo la parità tra le donne e gli uomini, in modo da assicurare indagini e procedimenti giudiziari efficaci; c) promuovere la cooperazione internazionale nel campo della lotta alla tratta di esseri umani.

L'art. 3, invece, sancisce uno dei presupposti fondamentali del testo — il principio di non discriminazione — da leggere in

4. Rapporto di ricerca, Dipartimento per le Pari Opportunità. Servizio di expertises e competenze per il monitoraggio, raccolta dati, ricerche sperimentali, elaborazione di un sistema informatico per supportare l'attivazione dell'Osservatorio sul fenomeno della tratta degli esseri umani, in http://www.osservatorionazionaletratta.it/files/generics/prodotto_2.a1.pdf.

combinato disposto con l'art. 4, che riprende pedissequamente il dettato della fattispecie di "Tratta degli esseri umani" enucleato nel Protocollo addizionale della Convenzione delle Nazioni Unite del 2000 contro la criminalità organizzata transnazionale per prevenire, reprimere e punire la tratta di persone, in particolare di donne e bambini. Inoltre, gli Stati parte s'impegnano a definire un meccanismo centralizzato d'identificazione delle vittime (*Referral Mechanism*) e ad armonizzare la loro legislazione agli *standard* del Consiglio d'Europa nel campo dei diritti umani, con particolare riguardo al diritto penale e alla cooperazione giudiziaria riguardo al reato di "Tratta degli esseri umani" e ai delitti correlati ad esso.

La parte più dettagliata, però, è quella concernente la protezione e l'assistenza alle vittime. Il Capitolo III del trattato (artt. 10–17) stabilisce una serie di oneri di tutela a cui i Paesi firmatari devono ottemperare: la previsione legislativa di un "periodo di riflessione" di minimo 30 giorni, per permettere alla persona trafficata di scegliere in ordine all'eventuale testimonianza nei confronti dei trafficanti (art. 13); la protezione della *privacy* e dell'identità dei soggetti passivi del reato (art. 11); la concessione di un permesso di soggiorno temporaneo rinnovabile (art. 14); la garanzia di un alloggio in centri specializzati e di cure mediche e psicologiche adeguate (art. 12); il versamento di un indennizzo e di un risarcimento legale (art. 15); la facilitazione del rimpatrio della vittima (art. 16).

L'ambito preventivo è, invece, definito agli artt. 5–9. "Ciascuna delle Parti adotterà misure per stabilire o rafforzare il coordinamento a livello nazionale tra i vari organismi responsabili della prevenzione e della lotta alla tratta di esseri umani" (art. 5 co. 1). Si prevede, quindi, la necessità di implementare delle attività di sensibilizzazione per i Governi e la società civile verso questa nuova forma di schiavitù. Tramite queste disposizioni, si ha l'obiettivo di allertare i diversi attori (polizia, giudici, assistenti sociali, insegnanti, etc.) del loro ruolo nei confronti delle vittime attuali e potenziali. In un secondo momento, gli Stati membri sono invitati a elaborare dei piani d'azione nazio-

nali per la lotta a tale fenomeno. Sono anche incoraggiati studi e ricerche per comprendere il problema della tratta nelle sue diverse sfaccettature.

Infine, la Convenzione di Varsavia pone in rilievo l'importanza di un efficace e costante scambio di informazioni tra le autorità giudiziarie e di polizia delle Nazioni interessate da indagini o procedimenti penali relativi all'accertamento di questi delitti transnazionali (artt. 32–35). Da ciò scaturisce un'esigenza di cooperazione tra Stati nella lotta contro il crimine organizzato. Tra le istituzioni preposte a coordinare il contrasto alla criminalità organizzata transnazionale occorre menzionare: *Eurojust,* che ha il compito specifico di facilitare il coordinamento tra le autorità nazionali responsabili dell'azione penale e di prestare assistenza nelle indagini in tale campo; la *Rete giudiziaria europea,* che si occupa della semplificazione del sistema delle rogatorie internazionali; *Europol,* attivo sul piano della cooperazione di polizia.

1.3. *La tratta di persone nel diritto comunitario*

Nell'ambito del diritto dell'Unione europea, la Dichiarazione di Bruxelles del 2002 sulla prevenzione e la lotta alla tratta di persone e gli atti normativi comunitari inerenti al fenomeno in questione si soffermano, in particolar modo, sull'incidenza di tale delitto sui diritti umani delle vittime. Nel corso degli ultimi dieci anni, inoltre, si è assistito a una decisa tendenza nel senso del rafforzamento degli strumenti di cooperazione giudiziaria e di polizia in Europa. Queste considerazioni sono utili per comprendere la rilevanza dell'analisi del panorama normativo dell'Unione europea in materia di traffico degli esseri umani.

1.4. *La Dichiarazione di Bruxelles sulla prevenzione e la lotta alla tratta degli esseri umani*

All'interno della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, firmata a Nizza nel 2000, si è ribadita la proibizione della

schiavitù e della tratta degli esseri umani, considerate gravi violazioni dei diritti e della dignità della persona (art. 5). Negli anni successivi al Consiglio europeo di Tampere del 1999, infatti, la necessità di stabilire delle basi comuni per il diritto comunitario al fine di reprimere il fenomeno oggetto di studio si è fatta sempre più presente. In quell'occasione, sono state fissate le priorità e gli orientamenti della politica europea in materia di Giustizia e Affari Interni e si è sottolineato l'impegno dell'Unione nella prevenzione e nel contrasto del traffico di esseri umani, visto come forma di criminalità e come grave violazione dei diritti umani.

È per questo motivo che, nel settembre del 2002, si è tenuta la *Conferenza europea sulla prevenzione e la lotta alla tratta degli esseri umani. Una sfida globale per il XXI secolo*, dove si sono riuniti centinaia di esperti provenienti da diversi Paesi europei. Il prodotto finale di questo *meeting* è stato la Dichiarazione di Bruxelles, la quale, pur non costituendo un documento ufficiale dell'UE, è stata posta a fondamento dell'azione della Commissione europea nella lotta alla tratta di persone.

Le conclusioni in merito sono state adottate dal Consiglio dell'Unione europea l'8 maggio 2003.

1.5. *Le Decisioni quadro e le Direttive dell'Unione europea*

L'Unione europea ha elaborato un sistema normativo finalizzato alla prevenzione e al contrasto della tratta di persone, utilizzando un approccio pluridisciplinare.

Nell'ambito del Terzo pilastro concernente la Cooperazione giudiziaria e di polizia in materia penale, è stata adottata la Decisione quadro del Consiglio sulla lotta alla tratta degli esseri umani del 19 luglio 2002 (2002/629/GAI). Essa si pone l'obiettivo di armonizzare le disposizioni legislative degli Stati membri, introducendo una serie di norme comuni su scala europea relative alla definizione del delitto, delle sanzioni e circostanze aggravanti, della competenza e delle condizioni di estradizione.

L'art. 1 contiene l'enunciazione della struttura del reato e stabilisce che lo scopo dello sfruttamento ne deve essere una componente essenziale. Il dettato rispecchia l'art. 3 del Protocollo addizionale sulla tratta della Convenzione di Palermo del 2000. Infatti, la fattispecie comprende qualsiasi forma di reclutamento, trasporto, trasferimento o accoglienza mirata allo sfruttamento lavorativo o sessuale. Il consenso della vittima è irrilevante quando si sia ricorso a uno dei comportamenti tipici ai sensi della Decisione: l'uso di coercizione, violenza o minacce; l'inganno o la frode; l'abuso di autorità o influenza; l'offerta di un pagamento o di benefici.

Altro pilastro normativo nel campo della legislazione contro la tratta è la Direttiva del 29 aprile 2004 (2004/81/CE), riguardante il titolo di soggiorno da rilasciare ai cittadini dei Paesi terzi vittime della tratta degli esseri umani che decidano di collaborare con le Autorità di polizia e giudiziarie competenti. Attraverso lo strumento della direttiva, alla quale la Comunità ricorre tutte le volte in cui non ritiene indispensabile una completa uniformazione del diritto (armonizzazione), s'intende attuare una lotta maggiormente incisiva contro la tratta con un occhio di riguardo alle persone trafficate.

Questa normativa si propone di incoraggiare la cooperazione dei soggetti passivi del reato con le autorità nazionali e di garantire loro un'adeguata protezione. Il permesso di soggiorno è concesso solo in caso di collaborazione: si tratta di un sistema di tipo premiale (artt. 5–8). Quindi, non si prevede una tutela per chi, pur essendo una persona offesa, non intenda testimoniare contro i trafficanti e gli sfruttatori. I responsabili delle indagini devono valutare, *in primis*, tre parametri: 1. l'utilità della presenza della vittima; 2. la chiara volontà di collaborare; 3. la rottura di qualsiasi legame con i presunti autori degli illeciti.

Infatti, il titolo di soggiorno è rilasciato solo quando siano soddisfatte queste condizioni (art. 8). È prevista anche la garanzia di un "periodo di riflessione", nel corso del quale la persona trafficata ha il tempo di decidere se testimoniare o no e non può essere espulsa dal Paese. Gli Stati sono tenuti nel frattem-

po ad assicurare cure mediche e psicologiche, un alloggio e assistenza legale gratuita (art. 7).

Inoltre, il permesso di soggiorno per il testimone è temporaneo: ha una durata di sei mesi, ma può essere rinnovato (artt. 9–12). Durante quest'arco temporale, le vittime possono accedere a programmi mirati a favorire "la ripresa di una vita sociale normale, compresi, eventualmente, corsi intesi a migliorare la loro capacità professionale, oppure la preparazione al ritorno assistito nel Paese *d'origine*".

A seguito di questa direttiva, nel 2005, è stato adottato il Piano UE sulle migliori pratiche, le norme e le procedure per contrastare e prevenire la tratta degli esseri umani del 2005 (2005/C 311/01).

Attraverso quest'atto, l'azione dell'Unione europea si dimostra finalizzata al miglioramento della comprensione collettiva degli Stati membri riguardo alla portata e alla natura del fenomeno, considerando anche le cause primarie nei Paesi di origine (*push factors*) e i fattori che favoreggiano la tratta nei Paesi di destinazione (*pull factors)*. Ciò è fondamentale per concepire un'efficace strategia di prevenzione e di contrasto della tratta. La Commissione europea ha elaborato questo Piano, servendosi di un approccio integrato e incentrato sul rispetto dei diritti umani.

1.6. *Il quadro legislativo nazionale: l'art. 18 T.U. n.286/98*

In Italia, il legislatore è stato precursore, in ambito internazionale, nell'affermare normativamente il principio di protezione delle vittime e di promozione dei loro diritti con l'introduzione dell'art.18 del Decreto Legislativo n.286/1998 "Testo Unico delle disposizioni concernenti la disciplina sull'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero".

L'articolo prevede il rilascio del permesso di soggiorno per motivi di protezione sociale al fine di consentire allo straniero di sottrarsi alla violenza e ai condizionamenti dell'organizza-

zione criminale e di partecipare ad un programma di assistenza e integrazione (comma 1).

Sono previsti due "percorsi": uno giudiziario, nel caso in cui la vittima denunci lo sfruttatore, e uno sociale, che può essere concesso anche senza denuncia, solo dimostrando la condizione di sfruttamento e pericolo in cui la vittima si trova. Il permesso di soggiorno per protezione sociale ha durata di sei mesi, è rinnovabile per un anno e può essere convertito in un permesso per motivi di studio o di lavoro.

In realtà, il nostro ordinamento contiene una serie di norme rispondente alla logica del contrasto della tratta nell'ottica del rispetto dei diritti umani delle persone trafficate. Superando, dunque, la logica premiale e di scarsa efficacia (dell'art. 5 del d.l. 13 settembre 1996, n. 477), il legislatore, con l'art 18 ha applicato gli strumenti normativi internazionali, coniugando il rafforzamento delle azioni repressive del traffico di persone e la tutela dei diritti delle vittime. Il percorso di protezione sociale, infatti, oltre ad essere uno strumento di lotta contro lo sfruttamento delle persone straniere e della tratta di esseri umani, rappresenta un esempio della vantaggiosa interrelazione tra le forze dell'ordine e le organizzazioni no profit e i servizi sociali. Infatti le diverse competenze, attitudini, e modalità operative contribuiscono in modo sostanziale alla realizzazione di un obiettivo comune: la tutela delle vittime e la repressione del crimine. La norma in questione presenta aspetti assolutamente peculiari e rappresenta un modello in ambito europeo, perché afferma una speciale disciplina per la protezione di persone vittime di violenza e coinvolte nello sfruttamento grave.[5]

5. Mancini David, *Traffico di esseri umani e tratta di persone. Azioni di contrasto integrate tra tutela della persona ed esigenze investigative:la centralità dell'art. 18 dlgs286/1998,* in http://www.altalex.com/index.php?idnot=4217.

1.6.1 Criticità

La normativa in esame incontra, a distanza di anni dalla sua pubblicazione, ancora difficoltà nella interpretazione e applicazione, con un andamento disomogeneo nella sua applicazione, come più volte denunciato dalle organizzazioni che si occupano di tratta. In alcuni casi, per esempio, il rilascio del permesso di soggiorno per motivi umanitari è subordinato alla denuncia, con un'evidente sottovalutazione dei requisiti della "violenza e grave sfruttamento" e del "pericolo grave, attuale e concreto"; inoltre, anche quando viene riconosciuto il permesso, i tempi per il suo rilascio sono esageratamente lunghi.

A sostenere la legittimità del percorso sociale, tuttavia, nonostante le difficoltà interpretative, ci sono studi che sostengono la centralità del ruolo della vittima per il buon esito processuale delle vicende di traffico e tratta, le cui dichiarazioni sono di primaria importanza.

Ciò detto, l'applicazione del nostro art. 18, che ha consentito l'accertamento giudiziario — altrimenti impossibile — di condotte gravissime, l'individuazione degli autori di esse e la loro condanna, ha dimostrato una volta in più l'efficacia, nel contrasto al crimine organizzato, degli strumenti di indagine e dei moduli investigativi legati a forme premiali di collaborazione, che consentono l'acquisizione a fini probatori di specifici elementi conoscitivi delle vicende delittuose, con la forza del racconto di chi le ha vissute in prima persona.

Ma il valore aggiunto di questa norma è il superamento della visione strettamente premiale (tipica del sistema dei collaboratori di giustizia) e la pianificazione di un intervento pubblico di reintegrazione e valorizzazione dei diritti fondamentali delle persone".

2. Caratteri del fenomeno e forme di sfruttamento delle vittime di tratta

Una molteplicità di fattori è all'origine del recente sviluppo del fenomeno della tratta. Tra i *push factor* basti pensare ai grandi flussi migratori connessi alla globalizzazione dei mercati, alla difficile transizione dei paesi ex–comunisti all'economia di mercato, alla femminilizzazione della povertà e delle migrazioni, alla modernizzazione dei sistemi di comunicazione e allo sviluppo dei commercianti tramite internet, nonché alle molte situazioni di conflitto e post–conflitto dove le condizioni di disintegrazione sociale producono traffici illegali e violenza. Nei paesi di destinazione al fattore di attrazione costituito dalla domanda di lavoro e servizi sessuali s'aggiungono gli ostacoli all'emigrazione legale, in particolare nell'Europa di Schengen. Un ulteriore fattore risiede, infine, negli enormi guadagni che ne provengono per le reti di criminalità, dal momento che la tratta di persone è meno rischiosa del traffico di armi e droga e non richiede grandi investimenti, essendo la merce umana utilizzabile molte volte e facilmente sostituibile.

2.1. *La tratta a scopo di sfruttamento sessuale*

La tratta a scopo di sfruttamento sessuale è diffusa in tutto il mondo e perfettamente integrata nel più ampio e multiforme circuito del "mercato del sesso" che, sotto la spinta di processi di globalizzazione, si è ridefinito come mercato internazionale e di massa, esso stesso globalizzato.

Condizioni di povertà e mancanza di prospettive di vite dignitose spingono giovani sole, spesso con figli, genitori, mariti da mantenere, a cercare migliori condizioni di lavoro e vita emigrando. Alle condizioni economiche s'intrecciano spesso rapporti familiari autoritari, fortemente conflittuali, quando non violenti e abusivi. D'altra parte, la cultura che dal Nord del mondo si propone come dominante diffonde il denaro e la crescita dei consumi come i valori da perseguire e incentiva

le giovani alla ricerca di prospettive di vita ispirate ai modelli occidentali e, scontrandosi con tradizioni culturali patriarcali e ruoli di genere rimasti fissi per secoli, le spinge alla ricerca di indipendenza ed emancipazione personale.

La mancanza di possibilità legali di emigrazione e di risorse per affrontare il viaggio e le povere possibilità di lavoro offerte nei paesi di destinazione, limitate per lo più all'economia informale e ai servizi di cura domestici, costituiscono altrettanti fattori di vulnerabilità.

L'esiguità delle effettive opportunità di progetti migratori di successo rende le ragazze facile preda di reclutatori e trafficanti abili a captare le loro aspettative e nell'offrire concrete soluzioni di viaggio o di lavoro, fornendo anche documenti falsi e visti. Eccetto nei casi di vero e proprio rapimento, se si va alle ragioni di fondo che preparano il terreno al coinvolgimento nella tratta, si incontrano sempre le scelte delle donne nel concepire e realizzare un progetto migratorio in condizioni sociali e individuali di estrema fragilità.[6]

2.2. *Il mercato del sesso e le sue trasformazioni*

Protagonisti assoluti del mercato dello sfruttamento sessuale negli ultimi decenni sono i trafficanti stranieri che, secondo le varie nazionalità, si sono accaparrati le differenti nicchie del mercato, rifornendole con modalità di reclutamento e sfruttamento, tipi di ragazze, servizi e prezzi diversi. Trafficanti e sfruttatori sono organizzati in modo flessibile con nodi di collegamento in varie parti d'Italia sì da poter spostare le ragazze da una piazza a un'altra per rispondere alle misure di contrasto della tratta e dello sfruttamento della prostituzione.

L'evoluzione del fenomeno segna gli anni 1988–91 come quelli del cambiamento radicale in tutto il paese. Tre sono le fasi: la prima (anni '80 fino al 1988) riguarda l'America Latina

6. Aikpitanyi Isoke. *500 storie vere: sulla tratta delle ragazze africane in Italia*. Ediesse; Roma: Ediesse, 2011.

(Brasile, Colombia, Perù, Santo Domingo). Erano donne singole che, per ragioni familiari in patria, erano illuse o costrette a scegliere la strada. Fenomeno parallelo ma più limitato era la prostituzione maschile (*viados* e altri). Contemporaneamente vi erano situazioni di donne dell'est che nei night–club, club privati offrivano prestazioni sessuali a pagamento.

La seconda fase inizia nel 1988/89 e si prolunga sino al 1992. È legata ad un fenomeno centrale: la conoscenza che l'AIDS si trasmette per via eterosessuale. È una bomba che cambia i soggetti del commercio del sesso (soprattutto in strada). Si ritirano le donne italiane, restano anziane e tossicodipendenti. Così i trafficanti ricorrono al sesso esotico.

Anche la caduta del muro di Berlino e la guerra iniziata nell'ex Jugoslavia aprono all'est. Diventano più consistenti i flussi migratori (sanati successivamente con la Legge Martelli 39/90) dall'Africa sub–sahariana (Nigeria, Ghana, Togo) e, in parte minore, dai paesi dell'est (polacche, russe) che segnano la prostituzione che, in questo preciso momento, diventa "tratta di donne, uomini e minori per sfruttamento sessuale". Il mercato è gestito direttamente in Africa e all'est da concittadini che irretiscono e convincono con forme amicali, e con forti connivenze di alcune ambasciate (in evidenza quella italiana di Lagos). È prostituzione esclusivamente di strada. La quasi totalità delle donne africane giunge in questo periodo, quasi tutte con visti acquisiti attraverso "favori" e connivenza di funzionari di ambasciata.

La terza fase (ancora attuale) è caratterizzata da una forte ripresa della tratta delle donne dell'est, prima albanesi, poi russe, ucraine, georgiane, romene, bulgare, moldave, ex–jugoslave. Sono i connazionali gli sfruttatori diretti delle albanesi, molto legati alle autorità locali (la polizia) e alle criminalità che forniscono documenti di viaggio, veri o falsi, visti di ingresso falsi, permessi di soggiorno, biglietti aerei o via nave, passaggi in gommone.

L'accentuarsi della repressione dell'immigrazione illegale a partire dalla legge Bossi–Fini (30 luglio 2002, n.189) e delle

politiche di contrasto della prostituzione di strada, quasi che il problema non fossero la tratta e lo sfruttamento ma la visibilità del fenomeno, ha spinto le organizzazioni criminali ad adattarsi diversificando l'offerta di servizi sessuali. Si è quindi realizzato un parziale trasferimento delle prostitute straniere dalla strada al chiuso, in casa di appuntamenti, night club, club privè, circoli culturali e beauty center, moltiplicandosi i modi di mimetizzazione.[7]

2.3. *La tratta delle donne africane*

Come arrivano in Italia

La quasi totalità delle donne provengono dalle stesse aree del sud della Nigeria, dalle città di Benin City, Lagos o da qualche cittadina dell'interno e appartengono alle tribù Igbo, Yoruba, Bini, Edo. Molte sono sposate, altre più giovani no. Parecchie sono separate, abbandonate dai mariti e hanno figli, lasciati ai genitori. Alcune sono giovanissime (anche minorenni). Mediamente hanno un'età che va dai 17 ai 30 anni.

L'arrivo, per quasi tutte, fino al 1991, è l'aeroporto di Roma ed ultimamente Linate e Malpensa, ma anche Amsterdam, Londra, Bruxelles, Parigi, e la partenza è l'aeroporto di Lagos (Nigeria), con visto di transito da 3 a 15 giorni rilasciato dall'Ambasciata italiana di Lagos, ottenuto attraverso qualcuno che "ha preso a cuore" la loro pratica, pagando l'equivalente di 1000–3000 dollari a cittadini nigeriani che "hanno accesso agli uffici consolari dell'Ambasciata", con cui collaborano, e riescono ad ottenerlo dai funzionari dietro pagamento, oppure in agenzie di cambio o di viaggi vicino all'Ambasciata, gestite dai funzionari stessi che si portavano "pacchi di passaporti" per apporre i visti.

7. Elisa Bedin, Cludio Donante, *La tratta a scopo di sfruttamento sessuale in strada e negli ambienti al chiuso,* in Francesco Carchedi, Isabella Orfano (a cura di), *La tratta di persone in Italia,* Milano, FrancoAngeli, 2007, pp.74–125.

Il passaporto viene ottenuto direttamente dalla polizia locale che lo prepara e lo vende. Sono passaporti "regolari", acquisiti attraverso l'organizzazione criminale che poi mette o sostituisce la fotografia. Questo vale anche per chi è già in Italia: gli verrà inviato per posta, o attraverso un amico o parente.

Ci sono stati casi di donne che hanno avuto lo stesso giorno il rifiuto di visto e dopo poche ore lo hanno ottenuto, per buoni auspici di questi signori.

Gruppi più numerosi di nigeriane arrivano a Roma con visto di transito o visti di ingresso collettivi per "pellegrinaggio religioso a luoghi sacri".[8]

Due sono le rotte: la prima via aerea, la seconda via terra e mare con molte varianti.

Le più fortunate, con passaporto vero e visto (o vero soggiorno di altra persona) partono da Lagos per la Francia e paesi Schenghen, altre passano per Accra (Ghana).

Per via terra Lagos o Benin City, Ghana, Niger, Libia o Algeria o Marocco, Sudan o Mali, poi Spagna, Francia e Italia.

Per via mare–terra Lagos/Katsina, Guinea Konakry, Francia (o Malta o Spagna) Italia.

Nel paese intermedio si fermano per periodi anche lunghi (per via terra sono previste anche camminate di settimane). Si attraversa in vari modi (camion, a piedi, con mezzi di fortuna) il deserto del Sahara.

Le ragazze per poter partire (avere il visto di transito, il biglietto aereo...) fanno un contratto. Ci sono due elementi nel contratto:

a) "patto di sangue", per quelle dei villaggi interni per le quali la parola ha grande valore ed è fatto dalla famiglia davanti all'anziano del villaggio ed allo "sponsor". Esso costituisce un elemento di ricatto per la famiglia se non

8. Carrisi Giuseppe. *La fabbrica delle prostitute: un viaggio nel mercato criminale del sesso, dai villeggi della Nigeria ai Marciapiedi italiani*. Newton Compton editori; Roma: Newton Compton editori s.r.l., 2011.

viene rispettato (per questo si utilizzano i rituali religiosi woodoo);

b) contratto legale, dando garanzia con i beni di tutto il clan per "il pacchetto di servizi" che viene anticipato dall'organizzazione.[9]

Come vengono contattate

Il reclutamento avviene in Nigeria (Benin City, Lagos, Akure, Ondo) dove esiste una vasta organizzazione dedita a questo lavoro ("sponsor") ed allo sfruttamento sistematico in Italia delle donne indotte alla prostituzione con l'inganno, la minaccia e la soggezione psicologica delle "maman".

Sono due le figure centrali nell'organizzazione criminale: lo "sponsor" (uomo o donna) che si occupa dell'importazione delle ragazze, della loro vendita, del procacciamento dei passaporti e dei visti, del superamento dei controlli di frontiera, e si occupa della stipula del contratto che le ragazze firmano prima di partire. L'altra figura è la "maman" o *"madama"*, che garantisce le donne nigeriane in condizioni di schiavitù, alla stregua di merce, recuperando a fine serata il denaro. Ritira i documenti, gestisce gli spostamenti, l'albergo o le stanze, minaccia, picchia, accompagna le ragazze sul posto, tiene il conteggio dei pagamenti parziali, provvede ai vestiti, ai beni di prima necessità. Le "maman" comprano dagli "sponsor" una ragazza diventandone proprietarie fino al pagamento del prezzo imposto. La ragazza viene, così, assoggettata mediante condizionamenti di natura psicologica, economica e sociale. I documenti sono tenuti in garanzia dalla "maman" e già prima dallo "sponsor". La ragazza è costretta a vivere con altre ragazze sotto controllo continuo della "maman". Chi resiste viene aggredita, picchiata, violentata a titolo di esempio per le altre. Vengono utilizzati in

9. Maragnani Laura e Isoke Aikpitanyi. *Le ragazze di Benin city: la tratta delle nuove schiave dalla Nigeria ai marciapiedi d'Italia*. Editore Melampo; Milano: Malampo editore srl, 2007.

forma coercitiva rituali magici eseguiti secondo la cultura di origine (riti woodoo).[10] Viene evitata qualunque occasione di incontro e rapporti con amici in Italia, e ricevono minacce se hanno contatti con le forze dell'ordine. Le ragazze non hanno un'autonomia economica se non poche decine di euro la settimana. Il pagamento del riscatto deve essere fatto nel periodo di qualche anno al massimo, al termine del quale la ragazza dovrà organizzare una festa finale in presenza di altre "maman" e "sponsor" e dovrà comprare un regalo vistoso alla "maman".

2.4. *Il modello nigeriano nella tratta e nello sfruttamento della prostituzione*

Il modello tradizionale nigeriano è meno violento di quello albanese in quanto basato sulle figure femminili delle *maman*. Il reclutamento e l'assoggettamento sono opera, infatti, di *maman*–imprenditrici che possono agire da sole o in coppia, una in Nigeria e l'altra in Italia. Le *maman* reclutatrici individuano nelle città e nei villaggi le ragazze dalle fasce sociali più disagiate e più vulnerabili, promettono buoni lavori e garantiscono per il debito contratto per il viaggio. Quando il viaggio ha luogo via terra è la *maman* che prende contatto con l'uomo che si occuperà del trasporto delle ragazze fino in Libia, dove vengono segregate in case chiuse vicino Tripoli, violentate, vendute e comprate più volte, costrette a prostituirsi, sfruttate dai trafficanti libici che lavorano in rete con i nigeriani e, quindi, imbarcate con i *passeur* verso Lampedusa dove vengono prese in consegna dalle *maman* che agiscono in Italia.[11]

L'intero sistema si basa sulla restituzione del debito contratto con lo sponsor che può coinvolgere anche l'intera famiglia e diventa un cappio al collo delle ragazze, vincolate attraverso il

10. Testimonianza sul woodoo — *La voce delle donne,* in http://www.onuitalia.it/seminario_nigeria/Testimonianze%Tampep.doc,2009.

11. Cfr. il *Dossier sull'esperienza di sostegno a donne nigeriane trattenute presso il C.I.E. di Ponte Galeria e trafficate attraverso la Libia,* redatto dalla operativa sociale BEFREE nel 2009.

contratto stipulato con le *maman* e suggellato da rituali *woodoo*. La *maman* può così tenere sotto ricatto la ragazza: ne gestisce la prostituzione, controlla le strade su cui farla lavorare, ne ricerca l'obbedienza cieca e ne riceve il denaro da consegnare allo sponsor ed eventualmente alla famiglia. Restituito il debito "le bambine" riacquistano la libertà personale, possono anche esercitare la prostituzione in modo autonomo o trasformarsi loro stesse in *maman*. Questo modello tradizionale, fondato su una presenza di figure maschili limitata a quella dello sponsor oppure mimetizzata, ha recentemente visto un cambiamento nella collocazione degli uomini, che hanno iniziato ad apparire ai vertici delle organizzazioni criminali e a usare la violenza come pratica di gestione del sistema.

3. Coordinamento Antitratta "Favour & Loveth"

Dall'inizio del 2012, un gruppo di organizzazioni ed enti, radicati nella città di Palermo, ha avviato un percorso di riflessione e denuncia sul fenomeno della tratta legata allo sfruttamento sessuale a seguito di due drammatici episodi, l'uccisione di due giovani donne di origine nigeriana vittime di tratta, mercificazione e sfruttamento sessuale. L'assassinio brutale delle due giovani donne è stato accolto da un muro di silenzio, indifferenza e discriminazione.

La prima tappa di un percorso di rete volto a indagare, far emergere e sradicare il fenomeno della tratta che colpisce numerose giovani donne di diverse provenienze geografiche sottoposte a una condizione di schiavitù fisica o psicologica, è stata l'organizzazione di una manifestazione per ricordare i tragici episodi sopradetti.

Il Coordinamento Antitratta "Favour & Loveth", qui di seguito "Coordinamento", nasce dalla comune e spontanea iniziativa di diverse organizzazioni ed enti che operano nel territorio della città di Palermo e che hanno espresso la volontà di avviare un percorso di rete e contatto volto a tutelare i diritti fondamen-

tali delle giovani donne straniere vittime di percorsi di tratta legati allo sfruttamento sessuale. Il coordinamento prende il nome delle due giovani vittime.

Il Coordinamento intende contribuire: richiedendo giustizia dinnanzi alle istituzioni e autorità competenti per i casi di violazione dei diritti fondamentali delle vittime della tratta perpetrati sul nostro territorio; denunciando pubblicamente i diritti violati delle donne sottoposte a condizione di sfruttamento e tratta, ponendo al centro la dignità e la libertà della persona; costruendo un programma di lavoro e studio per portare avanti percorsi di riflessione e prevenzione sul fenomeno della tratta.

Conclusione

I dati che emergono sono allarmanti e denunciano una realtà fatta di schiavitù e sfruttamento che sicuramente va oltre le cifre ufficiali. La tratta di esseri umani è un crimine sancito dalle diverse convenzioni internazionali e oggi rappresenta una delle forme più brutali di violazioni dei diritti umani, con effetti devastanti sulle persone che ne sono vittime, sulle famiglie e sulla società in generale. La tratta si nasconde nelle fabbriche, nei campi, nelle case, nelle strade, nei cantieri, nei ristoranti. Violenza, vessazioni, inganno, coercizione, ricatto fanno leva sulla condizione di vulnerabilità di persone che lasciano i loro paesi e si mettono in viaggio in cerca di un futuro per sé e per le loro famiglie. A volte il viaggio può costare fino a 8000 Euro e, una volta giunti in Italia e in Europa, accettano ogni tipo di lavoro e ad ogni condizione per saldare un debito che spesso ha contratto l'intera famiglia e la comunità allargata. Un debito che diventa sempre più difficile da saldare e costringe le vittime a rimanere intrappolate in situazioni disumane che fanno fatica a di schiavitù.

Eppure l'Italia rimane oggi il paese che, in ambito europeo e internazionale, dispone di una legislazione in materia di tratta molto avanzata, a partire dall'Art. 18 contenuto nel Testo Unico

sull'immigrazione che garantisce un permesso di protezione sociale alle vittime di tratta, ne riconosce la loro vulnerabilità e dignità umana, al di là della decisione di collaborare con la giustizia.

Ma l'applicazione negli anni è stata piuttosto accidentata e non ha potuto essere veramente quello strumento efficace di protezione delle vittime, né sviluppare tutte le sue potenzialità, sia per l'interpretazione arbitraria e riduttiva che è stata fatta, sia per i continui tagli ai progetti di reintegrazione delle vittime.

La tratta di esseri umani è un fenomeno complesso e globale e richiede un approccio interdisciplinare perché diversi sono gli attori coinvolti: innanzitutto le vittime e le loro famiglie, le reti criminali, i sindacati, le chiese, le istituzioni, le associazioni e le organizzazioni internazionali. Ogni essere umano ha diritto di vivere e lavorare in dignità perché il lavoro non è soltanto un fattore produttivo, mero strumento di affermazione economica, ma è elemento centrale della personalità e della identità di ogni persona che contribuisce al bene dell'intera collettività.

La tratta può apparire come una realtà sconvolgente, ma distante da noi, eppure ci riguarda, ci circonda e tocca le nostre vite quotidiane. Dietro una badante che si prende cura dei nostri cari, dietro un bambino che chiede l'elemosina, e non solo, si nascondono storie di vita drammatiche di persone abusate, maltrattate, ricattate che continuano a portare avanti una esistenza di naufraghi mai approdati.

Bibliografia

Aikpitanyi Isoke, *500 storie vere: sulla tratta delle ragazze africane in Italia* Ediesse; Roma: Ediesse, 2011.

Arlacchi P., Paoli L., *Dossier le schiave. Rapporto sulla nuova prostituzione nel mondo* in «Panorama», n.1428, 28 agosto 1993.

BeFree cooperativa sociale contro la tratta, violenze, discriminazioni, *Dossier sull'esperienza di sostegno a donne nigeriane trattenute*

presso il C.I.E. di Ponte Galeria e trafficate attraverso la Libia, in www.befreecooperativa.org, 2009.

Carrisi Giuseppe, *La fabbrica delle prostitute: un viaggio nel mercato criminale del sesso, dai villeggi della Nigeria ai Marciapiedi italiani* Newton Compton editori; Roma: Newton Compton editori s.r.l., 2011.

Degani Paola, *Profili di human security nel traffico di persone a scopo di sfruttamento sessuale,* Centro Interdipartimentale di Ricerca e Servizi sui Diritti della Persona e dei Popoli, Università degli Studi di Padova, Cattedra UNESCO in Diritti Umani, Democrazia e Pace, «Reserch Papers», 1, 2002.

Figlie di Mami Wata – Strategie simboliche delle donne nigeriane prostitute/ite in Italia, Università degli Studi di Trieste, in www.lett.units.it, 2004.

Gatti, Fabrizio, *Fuga dall'Africa: in viaggio con i clandestini,* in «Corriere della sera», 23 dicembre 2003.

Giovizzino Emily, *Il fenomeno del trafficking e la prostituzione delle donne emigranti,* in http://www.carabinieri.it/Internet/Editoria/RassegnaAma/2008/2/Studi/01_Giovizzino.htm, n2, aprile–giugno 2008.

Graziano Paolo, *Il corpo a buon mercato,* in «Proteo», n.2, 2004, http://www.proteo.rdbcub.it/article.php3?id_article=322&artsuite=0.

La criminalità nigeriana in Italia, in *Rapporto sulla criminalità in Italia:Analisi, Prevenzione, Contrasto, 2007.*

Mancini David, *Traffico di esseri umani e tratta di persone. Azioni di contrasto integrate tra tutela della persona ed esigenze investigative:la centralità dell'art. 18 dlgs286/1998,* in http://www.altalex.com/index.php?idnot=4217.

Maragnani Laura e Isoke Aikpitanyi, *Le ragazze di Benin city: la tratta delle nuove schiave dalla Nigeria ai marciapiedi d'Italia* Editore Melampo; Milano: Malampo editore srl, 2007.

McNutt Debra, *La privatizzazione delle donne,* in http://www.counter\punch.org/, 29 luglio 2007.

Oliviero Fredo (a cura di), *La situazione della tratta delle donne este-*

re immigrate in Italia. Sfruttamento e traffico degli esseri umani a livello europeo e internazionale e canali internazionali di traffico verso l'Italia(in particolare Nigeriane, Albanesi, dell'Est Europa), Torino, gennaio 2005, p.4.

Randazzo Antonella, *La mercificazione della donna — Violenze e di discriminazioni contro le donne del mondo contemporaneo,* in http://www.disinformazione.it/, 26 marzo 2007.

Rapporto di ricerca, Dipartimento per le Pari Opportunità. Servizio di expertises e competenze per il monitoraggio, raccolta dati, ricerche sperimentali, elaborazione di un sistema informatico per supportare l'attivazione dell'Osservatorio sul fenomeno della tratta degli esseri umani, in http://www.osservatorionazionale\tratta.it/files/generics/prodotto_2.a1.pdf.

Rapporto sul traffico degli esseri umani – Italia, giugno 2008, Dipartimento di Stato americano, Missione Diplomatica degli Stati Uniti d'America in Italia, in http://www.usembassy.it/viewer/article.asp?article=/file2008_06/alia/a8060406.it.

Rossilli M., *Le nuove schiave del XXI secolo,* in http://www.fupress.net/index.php/sold/article/viewFile/8439/7917, p.58.

Testimonianza sul woodoo – *La voce delle donne,* in http://www.onuitalia.it/seminario_nigeria/Testimonianze%Tampep.doc, 2009.

UNICRI, *La tratta delle minorenni nigeriane in Italia,* in http://www.unicri.it/.../nigeria2/docs/trattaMinorenniNigeriaItalia_IT.pdf.

Monica Palazzo

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx6
pag. 97–110 (settembre 2013)

La casa hindu: pratiche cultuali delle donne mauriziane a Palermo

Annalisa Catania

Premessa

Negli ultimi anni si è assistito alla rinascita d'interesse per lo studio sull'attaccamento delle persone ai luoghi sacri e per il ruolo ricoperto da questi nella costruzione e nello sviluppo dell'identità personale e, in particolare, quella religiosa. *Place attachment* è un moderno concetto utilizzato dai ricercatori per indicare i sentimenti che si sviluppano nei confronti dei luoghi che sono a noi molto familiari ed ai quali conferiamo un particolare significato[1]; in altre parole i confini tra identità e luoghi sono sottili, spesso si sovrappongono ed altre volte non sono percepibili apparentemente. Tuttavia, il tema dell'identità, sebbene affascini, rimane controverso e versatile, soprattutto se ci si accosta ad un ambito di ricerca altrettanto inflazionato, quanto spinoso, come la migrazione in terra straniera.

L'esperienza straniante e destabilizzante della migrazione acuisce le domande esistenziali relative all'autoidentificazione e all'autocollocazione. Per risolvere la "crisi d'identità", il migrante cerca di "appartenere" a un gruppo, collocandosi in un contesto sociale nel quale può condividere la provenienza, le credenze religiose e le pratiche rituali, elementi forti di continuità[2]. D'altro lato, di fronte ad un futuro meno libero,

1. Hauge A.L., *Identity and place: a critical comparison of three identity theories*, in «Architectural Science Review», 2007, pp. 44–51.

2. Viani G., *Comunità "confuse". I Mauriziani a Palermo tra induismo e induismi*, in «Antrocom Online Journal of Anthropology», 2011, vol. 7. Suppl. al n. 1, pp. 69–83.

più controllato, supervisionato ed oppresso[3], l'identità diventa uno stato di bisogno, un tentativo di immunizzarsi dall'incertezza, dall'espropriazione del Sé. In quest'ottica, è interessante prendere in considerazione una recente ricerca[4] secondo cui la religione promuoverebbe un certo attaccamento al luogo; fornendo stabilità e sicurezza, un vero e proprio *field of care* dove coltivare sentimenti collettivi gravidi di significati emotivi talmente forti da impedire qualsiasi tipo di cambiamento al setting religioso. La religione dunque può essere importante per le persone e costituire una componente significativa per la vita pubblica e privata di molte di esse, influenzandone la scelta dello stile di vita fino al tipo di partecipazione comunitaria. Studiosi di antropologia, sociologia e psicologia ambientale hanno esaminato una varietà di luoghi "significativi" come piazze, case ed edifici mostrando come questi contribuiscano a garantire stabilità e sicurezza, fungendo da ancore per la vita simbolica e spirituale. Tutto ciò conferma che la religione e il sacro non hanno perso la loro importanza nella società moderna, bensì la religione continua a definire e a legittimare la realtà sociale.

Pertanto, è opportuna una preliminare riflessione sullo spazio sacro, in quanto

> per l'uomo religioso, lo spazio non è omogeneo. Inizialmente, vi è uno spazio amorfo e relativo, nel quale avviene una frattura, una spaccatura in cui si colloca l'asse centrale di riferimento per l'uomo: lo spazio sacro, fondativo del mondo e punto di orientamento nel caos primordiale. Perché lo spazio omogeneo diventi spazio sacro, occorre un segno, una ierofania del sacro che provoca il distacco di un territorio dal cosmo, rendendolo qualitativamente diverso agli occhi dell'uomo religioso[5].

In secondo luogo, per il credente, i luoghi religiosi vengono

3. Bauman Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma–Bari 2002.

4. Mazumdar S., Mazumdar S., *Religion and place attachment: A study of sacred places*, in «Journal of Environmental Psychology», n. 24, 2004, pp. 385–397.

5. Di Giovanni E., *Fede e ordalia. Religiosità e cyber community a Catania*, Aracne, Roma 2009, pp. 17–18.

in aiuto nella formazione dell'identità e del Sé. In questo senso, secondo l'analisi di Mead[6] sul processo di assunzione dei ruoli, un individuo impara prima a prendere a modello di ruolo gli altri significativi, come i genitori, e poi successivamente interiorizza i valori dell'altro generalizzato, come il gruppo o la comunità più ampia. Studi successivi hanno sostenuto che nel concetto di Mead dell'altro generalizzato non sono soltanto rintracciabili le persone, ma anche gli oggetti e gli artefatti possono avere il potere di agire come modelli di ruolo. Dunque, nei luoghi sacri di una determinata religione il credente sperimenta, partecipa a dei rituali e interagisce con "altri religiosi significativi", come sacerdoti, rabbini e anche con la comunità dei credenti. Questa tesi ha trovato sostegno tra altri autori aggiungendo che nello sviluppo dell'identità personale non ci si limita nel fare distinzioni tra se stessi e gli altri significativi, ma si estende con non minore importanza agli oggetti e alle cose e luoghi in cui si trovano. Luogo di identità, quindi, è una sottostruttura dell'identità della persona e del mondo fisico in cui l'individuo vive.

L'induismo nella comunità mauriziana come religione femminile

Sebbene la donna goda di una scarsissima considerazione e riconoscimento sociale in India — sono note infatti le pratiche di infanticidio femminile e delle vedove *sati* — la tradizione induista conosce al suo interno varie figure di divinità femminili che sono espressione delle molteplici identità della Grande Madre, la Grande Dea (Mahā Devī), nata dall'unione di tutte le energie delle divinità maschili adirati contro l'*asura* Bufalo e stremati dall'interminabile lotta fra dei e antidei.

> Dalle fauci di Visnu, ardenti di furia estrema, eruppe la sua grande

6. Mead G.H., *Mind Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

> energia, e lo stesso Śambhu e dal Manifestatore, e dai corpi d'Indra e di tutti gli altri dei scaturirono le feroci energie e tutte quante divennero una sola. [...] Poi, dalla sintesi di tali energie, Una apparve; la sua testa apparve dall'energia di Śiva, le sue due braccia dall'energia di Visnu, i suoi due piedi dall'energia di Brahma e la sua cintola dall'energia di Indra; le sue chiome furon fatte dall'energia di Yama, le sue due poppe dall'energia della Luna, le sue cosce dall'energia di Varuna, i suoi fianchi dall'energia della Terra, le sue dita dei piedi dall'energia del Sole, le sue dita delle mani furon fatte dall'energia dei Vasu, il suo naso dall'energia di Kubera, le due fila dei suoi denti dalle energie dei Nove Prajāpati; i suoi due occhi sorsero dall'energia del Portatore di oblazioni; Alba e Crepuscolo divennero le sue sopracciglia e le sue orecchie furon fatte dall'energia del Vento. E dalle energie incredibilmente feroci degli altri furon fatte le altre membra di colei che divenne Durga sommamente fulgida, più temibile degli dei e antidei tutti[7] (*Skandapurāna*).

L'induismo (o sarebbe meglio dire gli induismi[8]) è una religione estremamente femminile; secondo Mackenzie Brown «la storia della tradizione hindu può essere vista come il riemergere del femminile»[9], infatti attraverso Durga si hanno nove diverse manifestazioni della dea, "le nove sorelle", le quali hanno forme e significati specifici e rappresentano le diverse identità che la Grande Madre può assumere, (*Shailaputri* o Figlia delle Montagne, nota col nome di *Parvati*; *Kushmanda*; *Skanda Mata*; *Katyayani*; *Kaal Ratri*; *Maha Gauri* e *Siddhidatri*).

La Grande Madre, dunque, è anche *Śakti*, l'energia divina immanente del dio creatore dal quale provengono tutte le cose, ma che al contempo necessita della collaborazione della versione femminile della divinità. Una delle forme più temute di Durga è quando assume l'identità di *Kaal Ratri* o *Kalì*, la dea nera, la dea della morte. Anche attorno a quest'ultima esistono diversi miti che raccontano la sua genesi, ad esempio la storia narrata nello *Skandapurana* riporta una lite tra Śiva e la Dea

7. O'Flaherty W.D., *Miti dell'Induismo*, Garzanti, Milano 1997, pp. 257–258.

8. Cfr. Viani G., op. cit., p. 70.

9. Mackenzie Brown C., *The triumph of Goddess*, State University of New York Press, New York 1990.

per via di un frainteso sulla carnagione[10] della donna. L'ira che s'impossessò della Dea fu tale che la fece cambiare d'aspetto, «i suoi occhi s'arrossarono per l'ira, il volto le si distorse in una smorfia»[11]; terrificante e potente simboleggia il bene che sconfigge il male, è la manifestazione della potenza divina. Pur tuttavia, questo mito, come molti altri, varia a seconda dell'area geografica e dell'etnia, ma anche in base ad eventuali contatti con altre religioni o ad eventi come le varie migrazioni succedutesi nei secoli.

Stabilitasi a Palermo intorno agli anni Ottanta del XX secolo, la comunità induista è composta da circa 1500 fedeli, concentrati nel centro storico, ognuno con diverse appartenenze culturali e religiose, come mauriziani, tamil, sikh, telegu e marathi che cercano di mantenere una propria specifica identità, ma per via del numero esiguo sono costretti a formare un'unica comunità.

Da ciò nasce l'Associazione Shiv Shakti G.K.M. (Gruppo Kulturale Multietnico), il cui spirito è quello di unire la dimensione prettamente religiosa e spirituale con la necessità di socializzazione e integrazione col territorio ospitante. Parlando con Viky, presidente dell'associazione, si ha subito la sensazione che tra Palermo e le Mauritius si sia istaurato un ponte che supera i confini geografici, le differenze diventano un modo per unire piuttosto che dividere le persone. Un esempio eclatante ne è la devozione e il culto per Santa Rosalia, patrona di Palermo, che accomuna palermitani cattolici, mauriziani, rom e tamil, i quali, nel mese di settembre, si trovano a compiere l'*acchianata* al Monte Pellegrino, ove si trova il santuario della *Santuzza*. Un sincretismo religioso questo, che porta a considerare quanto l'esperienza migratoria comporti una ridefinizione dell'identità sia personale che religiosa.

Il percorso migratorio ha modificato le nostre pratiche religiose e il modo in cui venivano svolte alle Mauritius — spiega

10. Occorre considerare che il colorito della pelle nell'Induismo è importante, poiché è anch'esso segno di appartenenza a determinate caste.

11. Cfr. O'Flaherty W.D., op. cit., p. 269.

Viky — perché non abbiamo le facilità per pregare come nel nostro Paese, qui mancano tante sostanze che si usano per fare le diverse preghiere. Come la difficoltà nel reperire le statue per i consueti rituali, la mancanza di templi ufficiali e di sacer doti che possano seguire ed istruire i fedeli e le seconde generazioni, per cui bisogna arrangiarsi.

L'associazione G.K.M. ospita al suo interno circa cento famiglie, con una maggioranza di donne impegnate nell'organizzazione delle attività religiose. Occorre precisare che esistono sia somiglianze che differenze tra l'induismo praticato in India e quello praticato alle Mauritius, ad esempio nei miti tramandati, nei rituali, nella distinzione in caste che per i mauriziani ha del tutto perso di importanza, per via dei vari processi migratori, prima dall'India verso le Mauritius e, recentemente, dalle Mauritius a Palermo.

Nell'induismo mauriziano, le donne possono partecipare attivamente alle pratiche rituali, ma con precise limitazioni in periodi particolari della loro vita; ad esempio non possono partecipare ai rituali o compiere il *pooja* quotidiano nel periodo mestruale o nei 40 giorni seguenti la nascita di un figlio, poiché considerate impure. Sia gli uomini che le donne possono svolgere l'attività di specialista rituale o sacerdote (*Pandit* se uomo, *Panditaine* se donna), anche se nel caso delle donne è meno frequente perché non si vede quando hanno il ciclo mestruale e, oltretutto, poche donne aspirano ad officiare alle ufficiali cerimonie religiose[12]. Le donne sono importanti nelle pratiche religiose in altri sensi; innanzitutto la casa è il luogo delle loro pratiche religiose a cui si dedicano quotidianamente, attraverso la venerazione giornaliera dinanzi gli altari domestici e i rituali che segnano i cicli di vita, come anche i digiuni e le feste religiose; tutto questo perché la visita al tempio non è centrale nelle pratiche religiose indù.

12. Bowen P., *Themes and Issues in Hinduism*, Continuum International Publishing Group, London 1998, pp. 63–77.

La venerazione giornaliera (*pooja*) di solito viene espletata dalla madre, a beneficio di tutta la famiglia; come anche l'educazione religiosa dei bambini avviene maggiormente tramite le donne di famiglia. La casa, dunque, è il punto focale della vita religiosa delle donne e molte attività domestiche sono intimamente intrecciate con la religione, in questo senso le donne più anziane hanno il compito di trasmettere le tradizioni e i rituali religiosi, come la socializzazione alla religione della generazione più giovane, i metodi culinari in linea con le prescrizioni religiose, l'osservanza dei rituali e della preghiera, la purificazione rituale come il bagno, l'abbigliamento adeguato, il rispetto del sacro e dei riti legati alle restrizioni mestruali e post–partum, insomma tutto quello che concerne la pratica e il mantenimento della religione nella sfera domestica. La maggior parte di questi eventi, riti, cerimonie e celebrazioni sono condotte da donne; e inoltre questi vengono appresi in gioventù in familiari ambienti di casa e non attraverso testi scritti o un'istruzione formale, ma attraverso il contatto con altre donne competenti. Uno studio condotto da Mazumdar e Mazumdar[13] si focalizza su come le donne indù vivano la tradizione religiosa, praticata e vissuta nei loro ambienti domestici.

Secondo questa ricerca, i luoghi domestici rappresenterebbero per le donne indù dei luoghi significativi, un rifugio dove trovare una rete di sostegno, di riconoscimento sociale e di sviluppo di un'identità, non solo femminile, ma fondamentalmente religiosa. A tal proposito, la comunità induista mauriziana indica che all'interno delle abitazioni domestiche ci sono delle aree significative per la religione, come l'ingresso e l'area *pooja*. Quest'ultima rappresenta lo spazio più sacro per la famiglia indù, infatti, la religione, nella tradizione induista, si svolge in due luoghi sacri molto significativi: il tempio e la casa. A differenza delle religioni giudaico–cristiana e islamica, l'Induismo non prevede incontri collettivi in determinate congregazioni,

13. Mazumdar S., Mazumdar S., *Women's significant spaces: religion, space, and community*, in «Journal of Environmental Psychology», n. 19, 1999, pp. 159–170.

concentrandosi piuttosto sul culto individuale. L'area *pooja* è il luogo della casa dove si collocano le divinità e gli oggetti sacri. Sebbene la zona *pooja* non sia uno spazio esclusivamente femminile, (si tratta infatti di uno spazio rituale a disposizione per tutta la famiglia), di solito è la donna più anziana in casa che si occupa della sua quotidiana manutenzione, pulizia e cura. Le attività nel settore *pooja* sono intimamente legate al ruolo, all'identità e allo stato di una donna indù, come specialista del rituale, che è responsabile dei rituali di preparazione come la pulizia del luogo da utilizzare, così come molti dei rituali *pooja*, come l'illuminazione della lampada, l'offerta di fiori e frutta, l'unzione delle divinità con oli ed essenze particolari.

Dalle interviste qualitative condotte a donne mauriziane residenti nella città di Palermo, emerge una descrizione delle loro responsabilità quotidiane, cui è delegata la gestione del luogo e del rituale *pooja*:

> Al mattino, quando ci si sveglia, si chiede scusa alla madre terra per mettere i piedi su di lei, e si offre acqua al sole, al pranzo si prega la dea del fuoco prima di cucinare… alla fine del pomeriggio e la sera si fa (sanja) alle 18.00 al solito quando c'è il tramonto. E prima di dormire si fa una preghiera di ringraziamento per la giornata passata e si prega per risvegliarsi l'indomani.

Per quanto riguarda le donne particolarmente devote a Śiva, quotidianamente ci sono dei rituali da svolgere in casa, come racconta Minta, moglie di Viky:

> Shiva deve essere lavato dal suo devoto ogni mattina con acqua, latte, miele, yogurt magro e zucchero e dopo pulirlo bene con acqua, per poi vestirlo e offrirgli uvetta secca e cocco, e fare il rosario ripetendo "om namash shivaya" per 1008 volte. Però non è facile fare queste pratiche tutti i giorni qua, per via del lavoro fuori casa, quindi ci si adatta.

Oltre alla gestione e alla cura, le donne anziane delle famiglie istruiscono ed avviano i membri femminili più giovani della famiglia, come figlie, nuore, sorelle minori ai rituali del

pooja, garantendo così la continuità della religione domestica. La camera *pooja* è il setting adatto a molti rituali per le donne, alcuni sono eseguiti solo da ragazze nubili, altri da donne sposate e alcune da vedove.

In particolare,

> l'area pooja — spiega Viky — deve essere separata dalle altre camere della casa, è il luogo dove non si va quando una è sporca, praticamente quando ha mangiato non vegetariano, quando le donne hanno la mestruazione, quando si sono avuti rapporti sessuali, in questi casi si va là dopo avere fatto la doccia.

La porta d'ingresso costituisce anch'essa uno spazio sacro e le donne sono i suoi custodi primari, responsabili della sua manutenzione e decorazione. Dal momento che la soglia è considerata la porta d'ingresso sia del bene che del male, le donne adottano misure speciali per facilitare l'ingresso del bene e inibire il male; essa è importante perché costituisce l'entrata tramite la quale si dà il benvenuto agli ospiti e ogni ospite, per gli induisti, è inviato dalla divinità: pertanto l'accoglienza impone il rispetto.

La cucina in una famiglia indù rappresenta sia uno spazio sacro che funzionale. Come altre attività domestiche, la preparazione del cibo è strutturata e organizzata secondo il principio di purezza e di impurità. Gli alimenti sono classificati in un *continuum* di puro–impuro: alcuni prodotti alimentari come carne, pesce, uova, aglio, ecc., sono considerati "impuri" ed è quindi consigliato non cibarsene, preferendo un'alimentazione vegetariana. Nonostante ciò, non tutti sono vegetariani, allora queste persone devono restare digiuni almeno due giorni alla settimana senza mangiare carne, pesce, praticamente solo verdure e pregare alle ore 7.30 di mattina e alle ore 18.00 di sera.

Nella tradizione induista esistono dei rituali che riguardano solo la comunità delle donne, e sono eseguiti solo da donne. Una tale celebrazione è il battesimo dei bambini maschi, durante il quale si canta la *Lalna* e si balla come se fosse nato Krishna.

> Per la nascita il rito si usa più in India, non alle Mauritius, però dopo quaranta giorni di nascita si può ricominciare a pregare nella zona pooja, accendere la Diya, lampada di terra in casa, prima non si può pregare perché è come se fosse sporchi.

Un altro rituale esclusivamente femminile, svolto in casa, è la festa per il primo ciclo mestruale, tipico della religione tamil, durante la quale si fa un pranzo e si portano dei regali alla ragazza. Quest'ultimo caso è particolarmente interessante perché lega una tappa del ciclo vitale molto importante per la donna, quale è il ciclo mestruale, all'identificazione con la comunità femminile e i luoghi domestici in cui tale identità viene rafforzata.

Tuttavia, il matrimonio è la festa più importante perché si festeggia per quattro giorni con tre diversi riti,

> durante il venerdì si canta e si balla, mettendo mehendi (applicazione di henne temporaneo su mani e piedi) alle ragazze, il sabato si mettono haldi (curcuma in polvere) tutte le persone sposate, escluse le vedove, la domenica si celebra il matrimonio dove la ragazza diventa la moglie mettendo il sindoor (polvere color arancione, segno del suo essere coniugata) sui capelli e la mangal sutra (collana che dovrà indossare sempre), e il lunedì chawtaree (banchetto nuziale), si ringraziano le due famiglie e si va per le nozze.

Inoltre, le donne anziane si occupano anche del rituale di menopausa, infatti le mestruazioni sono considerate come uno stato ritualmente impuro e alle donne mestruate non è consentito partecipare a rituali sacri e di entrare in spazi sacri. Nella menopausa le donne vengono liberate dalle restrizioni di questo tipo di impurità ed hanno una maggiore libertà e autonomia nell'area del sacro e possono dedicarsi completamente ai rituali della famiglia.

Conclusioni

Come precedentemente esposto, l'evento migratorio impone diversi cambiamenti, il confronto con altre culture, con modalità di interazioni e modi di vivere che spesso si discostano ampiamente dai propri.

Dunque l'esigenza della ridefinizione identitaria diventa inevitabile, e se la formazione del singolo non può avvenire senza la relazione con l'Altro, la ridefinizione di sé, derivante dai fenomeni migratori, costringe al confronto con l'alterità, impone la ricollocazione del proprio sé nei nuovi ruoli disponibili nel territorio di migrazione. L'Altro, ponendo l'uomo di fronte a se stesso, quindi, se da una parte contribuisce all'affermazione del proprio Sé, dall'altro implica anche una crisi, una sfida dell'identità contro se stessa, cosicché è possibile affermare che il processo di identificazione è una passione, un patimento che diventa appropriazione di sé e che passa attraverso un'esperienza di perdita[14]. Incontrare l'Altro, dunque, significa esporsi alle dinamiche della differenza, mettersi in gioco negoziando diverse parti di sé. L'identità religiosa stessa ne viene influenzata, diventando sempre più fluida e multiforme, incline al mutamento e al ripensamento di se stessa, nonostante il fattore religioso rappresenti lo zoccolo duro dell'identità e del sé.

Per quanto riguarda la comunità mauriziana di Palermo, inoltre, ad emergere è la necessità di preservare la tradizione induista per poterla trasmettere alla seconda e terza generazione. L'incertezza del sé trova in questo caso un setting definito e meno negoziabile nell'appartenenza religiosa, la quale permea buona parte, se non la totalità, dell'identità personale, imponendo degli imperativi morali e valori religiosi che colonizzano altre caratteristiche della personalità.

Sebbene le pratiche religiose abbiano subito delle modifiche a causa del percorso migratorio, per cui ad esempio le donne

14. Derrida J., *Il monolinguismo dell'altro o la protesi dell'origine*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

non possono più dedicarsi interamente alla cura della prole o alle pratiche rituali perché devono lavorare fuori casa, tuttavia la religione offre quel contesto entro cui ritrovare il senso di appartenenza e ripensare l'identità personale. Contrariamente alle ipotesi etnocentriche della dicotomia tra pubblico e privato, che svaluta la casa e le sue attività, nelle comunità religiose la casa è il luogo di importanti attività sociali, economiche e rituali.

Essa diventa il tempio in cui ritrovare le originarie abitudini e quel senso di sicurezza e protezione, il luogo dove evocare e offrire culto agli dei, ovvero quello spazio impregnato di simboli religiosi che diventa significativo per le donne, in quanto mostra aspetti identitari, altrimenti celati e mutilati, e contribuisce al rafforzamento del proprio sé personale e religioso.

Un aspetto emerso da questo studio è che le donne svolgono un ruolo importante nel sostentamento degli stili di vita religiosi indù, assumendo una varietà di ruoli, da apprendista a professionista, da esperto a specialista di rituali, dall'accoglienza e all'aiuto. Grazie a questi ruoli, le donne possono contribuire alla continuità della tradizione religiosa della comunità più ampia. Le interazioni domestiche, sullo sfondo dei rituali religiosi, conferiscono alle donne uno status di potere che altrimenti non avrebbero disponibili e le rende membri integrati della comunità religiosa. Infine, anche se questi spazi non sono esclusivamente per le donne, questi sono spazi significativi. Si tratta di spazi che ospitano molte attività, eventi, feste e rituali che sono o principalmente, o esclusivamente per le donne. Questi eventi offrono opportunità di incontrare e conoscere altre donne, sviluppare l'amicizia, lo scambio di informazioni, fornire supporto emotivo, parlare di varie questioni e condividere analoghe esperienze,costituendo una rete informale ad alto livello di empowerment sociale.

Riferimenti bibliografici

Bauman Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma–Bari 2002.

Bellinger G.J., *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti Ed., Milano 1989.

Blake R. Michael, *Women of the Śūnyasampādane: Housewives and Saints in Vīraśaivism*, in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 103, No. 2, 1983, pp. 361–368.

Bowen P., *Themes and Issues in Hinduism*, Continuum International Publishing Group, London 1998, pp. 63–77.

Derrida J., *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Dhavamony M., *L'induismo*, in R. Cipriani, G. Mura (a cura di), *Corpo e Religione*, Città Nuova 2009.

Di Giovanni E., *Fede e ordalia. Religiosità e cyber community a Catania*, Aracne, Roma 2009.

Hauge A.L., *Identity and place: a critical comparison of three identity theories*, in «Architectural Science Review», 2007, pp. 44–51.

Leslie J., *Roles and Rituals for Hindu Women*, in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 114, No. 2, 1994, pp. 314–318.

Mackenzie Brown C., *The triumph of Goddess*, State University of New York Press, New York 1990.

Mazumdar S., Mazumdar S., Religion and place attachment: A study of sacred places, in «Journal of Environmental Psychology», n. 24, 2004, pp. 385–397.

——, *Women's significant spaces: religion, space, and community*, in «Journal of Environmental Psychology», n. 19, 1999, pp. 159–170.

Mead G.H., *Mind Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

Morin K.M., *Women, Religion & Space: Global Perspectives on Gender and Faith*, Syracuse University Print, New York 2007.

Mukherjee P., *Hindu Women: Normative Models*, Orient Longman, India 2007.

O'Flaherty W.D., *Miti dell'Induismo*, Garzanti, 1997.

Pino G., *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in «Quaderni di diritto politica ecclesiastica», n.1, 2008, pp. 119–151.

Pintchman T., *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition*, Oxford University Press, New York 2007.

Viani G., *Comunità "confuse". I Mauriziani a Palermo tra induismo e induismi*, in «Antrocom Online Journal of Anthropology», 2011, vol. 7. Suppl. al n. 1, pp. 69–83.

Wadley Susan S., *Women and the Hindu Tradition*, in «Women and National Development: The Complexities of Change», vol. 3, n. 1, 1977, pp. 113–125.

Annalisa Catania

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx7
pag. 111–129 (settembre 2013)

Mediterraneo in diaspora. Soggetti plurali e nuove pratiche del domestico

Giulia de Spuches

sommario: 1. Mediterraneo: "Territori che si sovrappongono, storie che si intrecciano", 111 – 2. Migrazioni nello sguardo dal Nord del Mediterraneo: richiesta di sicurezza, 115 – 3. Diaspora: slittamenti di significato, 119 – 4. Migrazioni nello sguardo dal Sud del Mediterraneo: volevate braccia sono arrivati uomini e donne, 122.

1. Mediterraneo: "Territori che si sovrappongono, storie che si intrecciano"

Nel cuore del Mediterraneo — Fernand Braudel — mette mari e litorali. Navigare i mari, ancora nel XVI secolo, significa in realtà seguire la linea di costa. A parte poche rotte in linea retta si perde la costa solo a causa di un fortunale. Sarà forse per questo che tutti sanno che "l'uomo conduce la sua vita ed erige le sue istituzioni sulla terraferma. Ma il movimento della propria esistenza cerca di comprenderlo, nella sua totalità, specialmente con la metafora del temerario navigare" (Blumenberg, 1985, 27). Non sarà forse un caso che il filosofo tedesco ricorra alla lettura del *De Rerum Natura* per raccontare di come il naufragio sia una metafora dell'esistenza; di come navigare significhi violare i confini. Così l'opposizione, o meglio, la complementarietà tra civiltà stazionarie e coloro i quali possono sfidare il mare, gli Odisseo, "uomini privi di misura", ci racconta l'avventura mediterranea.

La metafora del "temerario navigare" è diventata, nel Mediterraneo, una tragica realtà da ormai troppi decenni; il naufra-

gio non è più metaforico: "dal 1988 — secondo il blog *Fortress Europe* — almeno 18.673 giovani sono morti tentando di espugnare la fortezza Europa, dei quali 2.352 soltanto nel corso del 2011". Come ci ricorda Remo Bodei: Blumemberg analizza le variazioni della metafora lucreziana nell'arco di due millenni, ne illustra le trasformazioni, racconta la storia di una distanza di sicurezza variabile (1985). Il variare del segmento di questa distanza è dato dall'essere spettatore o attore. Nonostante questa distanza sia stata infranta già con Pascal, poiché il filosofo francese con il suo *Vous êtes embarqué* non consente di osservare il naufragio dalla riva, l'Europa di oggi continua a considerare spettatore e attore come una coppia di opposti simmetrici: il primo termine "caratterizza una situazione di isolamento, esteriorità e astrazione rispetto ad un contesto di pericolo. Il secondo una condizione aleatoria e mutevole in cui si è già immersi e da cui non si può o non si vuole fuggire" (Bodei, 1985, 11). L'Europa continua a comportarsi come se il naufragio fosse un elemento della natura nascondendosi che è, invece, della storia. In questo Mediterraneo solcato da Odisseo che ne è diventato il mito, colui che ha sfidato i confini, che ha sfidato il mare, agli odierni *harraga* la storia non dedica lo stesso coraggio. Le storie di "coloro che bruciano", cioè l'attraversamento del Mediterraneo, sono storie che implicano davvero il bruciare l'identità alla ricerca di un nuovo spazio deterritorializzato della diaspora (Di Maio, 2011). Questo movimento che oscilla tra l'invisibilità e la visibilità è una delle caratteristiche del Mediterraneo: una funzione di diaframma, il *mare nostrum*, il suo significato è "*medium*, cioè mezzo di comunicazione tra terre" (Farinelli, 1995, 124) oppure potremmo ancora dire, in altro modo, è quello spazio–movimento dove le vie di terra e mare sono indistinguibili (Braudel, 1986).

Le dissonanze mediterranee (de Spuches, 2009) le possiamo riconoscere in questo mare di "territori che si sovrappongono e di storie che si intrecciano", come diceva Edward Said (1998): sono ancora in gioco territori, geografia e potere! Se nel passato si è potuto parlare di città mediterranee con una loro

identità peculiare forse è per il loro essere luoghi dello scambio, luoghi sicuri d'incontri che assicuravano i rifornimenti all'interno, veri e propri *trait d'union* di grandi potenze economiche; oggi invece il tema della sicurezza mostra l'altra faccia della medaglia.

Denominare e tracciare i confini del Mediterraneo è stato ed è una fatica che molti studiosi hanno provato. Se la denominazione ha avuto oscillazioni leggere, definirne i confini è pressoché impossibile. Ne *Il Nomos della Terra*, Carl Schmitt opera una profonda differenza tra il mare "che non conosce un'unità così evidente di spazio e diritto, di ordinamento e localizzazione — e la terra — che risulta legata al diritto in un triplice modo" (1991, 20). C'è un legame forte tra l'affermazione dello studioso tedesco e la ricerca di definire il Mediterraneo attraverso confini. Infatti il legame passa attraverso le suddivisioni dell'aratro, delle coltivazioni, delle recinzioni e delle delimitazioni create dall'uomo. Ma è possibile stabilire i confini, a nord, con la scomparsa dell'ulivo o, a sud, con i primi palmeti compatti? E come pensare di stabilire la stessa linea se parliamo di uomini? Ieri come oggi, appare difficile fissare dove il Mediterraneo cessi di diffondere la sua vita poiché esso è un diaframma, deve essere interpretato come un antimondo: sovversivo rispetto al sistema ma parte integrante d'esso (Farinelli, 1995). Proprio per le sue dissonanze, il Mediterraneo si presenta come una zona di frontiera definito geopoliticamente da linee controllate militarmente dove attraversamenti continui solcano e incidono questi spazi fluidi.

A questo punto vorrei soffermarmi su come il confine, linea forte dello stato–nazione, sia tutt'altro che fisso anzi, come vedremo, è qualcosa di estremamente mobile e come influenzi anche l'idea del limite del Mediterraneo. Si è a lungo scritto di come lo stato–nazione, nella sua crisi, abbia ridefinito e riconfigurato il tema dei confini; il controllo delle frontiere nel campo del fenomeno migratorio è forse l'esempio più indicato per comprendere queste trasformazioni. Il potere degli stati ha, infatti, cominciato ad essere esercitato in maniera nuova rispetto

al passato proiettando la linea di demarcazione al di qua o al di là del suo tracciato ufficiale; questo ha portato ad una flessibilizzazione introversa ed estroversa del confine (Cuttitta, 2007, 59). Questa pratica si può ritrovare sia sulla terraferma sia sul mare. Sono, infatti, numerosi gli episodi di controlli avvenuti in acque internazionali oppure all'interno di spazi marittimi di altri stati. Nel Mediterraneo, ad esempio, la linea di demarcazione tra Italia e Tunisia, Italia e Libia o Italia e Albania è stata più volte oggetto di contenziosi piuttosto duri. Un esempio emblematico delle perplessità della flessibilizzazione del confine è il caso dei ventiquattro rifugiati eritrei e somali che hanno denunciato l'Italia alla Corte europea dei diritti umani di Strasburgo. Il caso, che ha condannato l'Italia, tratta di un respingimento, in acque internazionali, dove i respinti sono stati fatti salire a bordo di unità marittime italiane e poi inviati in Libia, contravvenendo il codice di navigazione (Fortress Europe, 2009).

La politica dell'esternalizzazione della frontiera, che aveva come fine la chiusura del Mediterraneo, ha posto e pone molti effetti collaterali devastanti. Nel suo libro *A sud di Lampedusa*, il giornalista Stefano Liberti descrive molto bene come l'Europa riesca a far indietreggiare la frontiera; infatti, dopo aver fatto pressioni sul Marocco, la Spagna, "quando i punti di partenza si erano spostati più a sud (in Mauritania, in Senegal, giù fino in Guinea Bissau e in Guinea Conakry) aveva adottato un'altra tecnica: firmava accordi con i paesi di partenza, chiedeva l'aiuto europeo per vigilare sulle coste, respingeva i migranti arrivati" (2008, 18). Altrettanto significative sono le storie degli intrappolati che Liberti incontra in tutta l'Africa sahariana. Intrappolati per mancanza di soldi nelle oasi a sud della Libia o per la povertà di alcuni paesi come la Mauritania per cui le spese di rimpatrio sono insostenibili, o ancora per la guerra fredda tra Algeria e Marocco.

2. Migrazioni nello sguardo dal Nord del Mediterraneo: richiesta di sicurezza

La storia di una distanza di sicurezza variabile può essere raccontata anche come rappresentazione / realtà dell'esistenza dello Stato–nazione. La nostra epoca, quella della cosiddetta globalizzazione, ha talmente accorciato i tempi dell'incontro tra il Primo e il Terzo Mondo che ci continuiamo a credere tutti. Misuriamo da tempo le distanze attraverso l'unità di percorrenza di un volo aereo, più recentemente attraverso l'istantaneità del *web*. Eppure l'incontro faccia a faccia tra il centro coloniale e la periferia colonizzata, presentato senza più barriere, vive sulla propria pelle uno scarto, per lo più, impossibile, da colmare: da una parte, una rappresentazione cartografica che ha rimpicciolito il mondo in maniera tale che esso sia percorribile senza attrito, dall'altra invece, una realtà che spesso, nel tempo di un solo viaggio, rende gli individui: migranti, espatriati, rifugiati, esiliati. Una catena di condizioni con sfumature nient'affatto irrilevanti. Se adottiamo il punto di vista del Primo Mondo vedremo che, piuttosto che pensare ad una geografia dell'accoglienza, esso affina i suoi strumenti per una geografia del respingimento. In questo duplice scarto rappresentazione–realtà respingimento–accoglienza rimangono impigliati milioni di individui: in questo scarto si colloca la sospensione del diritto ad avere diritti.

Proviamo a leggere la pagina *web* dell'organo di attuazione della politica interna italiana. Il sito ufficiale del Ministero dell'Interno ha sul lato sinistro della pagina i principali "bottoni" che conducono ai diversi temi che sono di sua pertinenza. Essi non sono scritti in ordine alfabetico quindi possiamo dedurne che sotto ci sia un ordine che possiamo solo supporre: importanza, urgenza? Non abbiamo elementi per darne una risposta certa. Ad ogni modo l'immigrazione è al secondo posto dopo, la parola chiave, sicurezza. Se andiamo alla pagina immigrazione troviamo, in alto e in orizzontale per tutta la pagina, un campo azzurro con dentro una scritta bianca che

salta subito agli occhi poiché il resto della pagina ha lo sfondo bianco con scritte in azzurro. Ecco, dunque, le prime parole della pagina *Immigrazione* del sito del Ministero dell'Interno: "Le politiche migratorie hanno due principali obiettivi: garantire l'ordine e la sicurezza pubblica con il contrasto all'immigrazione clandestina; favorire l'accoglienza e l'integrazione degli immigrati regolari assicurando coesione sociale". Come possiamo facilmente notare il primo dei due principali obiettivi si può inserire in quelle che ho chiamato geografie del respingimento e il secondo in quelle dell'accoglienza. All'obiezione di una lettura tendenziosa sull'ordine dei principi si può rispondere formulando una semplice domanda conseguente: qual è la ripartizione della spesa del Ministero dell'Interno per migliorare gli obiettivi che dichiara? Purtroppo questo dato non è facilmente rintracciabile poiché la Corte dei Conti ha tenuto una rendicontazione delle spese soltanto fino al 2004. Come racconta Elisabetta Segre:

> si trattava di un'analisi parziale ma assai utile, considerato che molte fonti ministeriali non sono facilmente accessibili ai ricercatori, che [essa] è stata interrotta a causa delle insistenze del Governo che ha evidentemente deciso di rendere sostanzialmente impossibile l'accesso a certi dati. Del resto — prosegue sempre la Segre — la stessa Corte nell'ultima relazione denunciava le difficoltà incontrate «nel voler individuare compiutamente le risorse complessive che il bilancio dello Stato destina alla politica dell'immigrazione, attesa la ripartizione della spesa tra numerosi soggetti, cui sono attribuite competenze in materia e la non facile individuazione delle relative voci di spesa in alcuni bilanci» (2009, 1).

Dunque, dal 2004 rintracciare la gestione delle spese dello Stato italiano nell'impegno sull'immigrazione è veramente una questione molto complessa eppure risulta di fondamentale importanza per capire, al di là delle dichiarazioni, le posizioni dell'Italia. Seguendo l'analisi della ricercatrice presso l'Istat, Elisabetta Segre, la conclusione dei conti spesi, per esempio nel 2009, è che l'Italia ha messo in campo "risorse per almeno 235 milioni di euro in politiche securitarie (mancano le spese di

gestione ordinaria dei CIE) mentre solo 150 milioni sono andati a finanziare politiche di accoglienza e integrazione (supponendo che la spesa dei Comuni non sia variata sensibilmente tra il 2007 e il 2009)" (2009, 4). Sembra, allora, legittimo chiedersi in che stato siamo? Per comprendere la portata di questa risposta dobbiamo spostare il nostro sguardo sul potere che ha lo Stato nel dichiarare chi sia o meno cittadino. L'Istituzione, attraverso le sue leggi mutevoli, crea vite precarie *in primis*, poi nel difficilissimo compito di coniugare un quadro d'insieme dimentica spesso che le politiche migratorie dovrebbero più spesso confrontarsi con il punto di vista delle comunità già presenti sul territorio. È, infatti, la natura degli strumenti utilizzati per radiografare il nostro paese e il suo rapporto con i migranti che non permette di adottare altro che il nostro punto di vista, ne è un esempio il Primo Rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia del 1999 elaborato dalla Commissione per le Politiche di Integrazione degli Immigrati. Ma torniamo alle vite precarie: il concetto di cittadinanza crea automaticamente un esser dentro e un esser fuori da esso. In questo tipo di cittadinanza è sottointeso che essa sia collocata sia all'interno di un'entità territoriale sia all'interno di una comunità culturale che condivide la lingua e la storia. Del resto stiamo parlando di stati–nazionali che, per poter esistere, hanno bisogno di confini e di origini ma, ancor di più, necessitano di una stabilità della conoscenza che forse è più facile trovare nella forma di governo piuttosto che nel sistema culturale, nella rappresentazione della vita sociale (Bhabha, 1997). Ma, nella realtà, siamo davvero di fronte a questo tipo mondo? Il problema di fondo è che ogni tentativo di concettualizzazione di cittadinanza provoca nuove esclusioni per cui Michael Shapiro prova a muovere il suo pensiero partendo dal ragionamento di Jean Luc Nancy sulla nozione di comunità. Infatti seguendo il ragionamento "la comunità, per Nancy, non è basata su un consenso comunicativo, egli sostiene che non ci sono né spazi stabili né confini identitari sicuri con cui assicurare un'integrazione comunicativa. (...) Essere in comune, per Nancy, comporta 'solo una

congiuntura', il dividere uno spazio d'incontro" (Shapiro, 2000, 82). Il promuovere questa congiuntura, dove il consenso non è dato per scontato, produce una politica in cui la comunità non può raggiungere la completezza. Insomma, si tratta a mio avviso di uno spazio di politiche d'incontro della cittadinanza che permettano l'esperienza della non omologazione, della non appartenenza all'interno di una comunità che non può che essere plurale. È nel processo di costruzione piuttosto che nei dati empirici delle tassonomie che si può costruire il senso di cittadinanza.

Sulla stessa scia del ragionamento di comunità, che propone Jean Luc Nancy, mi pare si ponga Judith Butler quando racconta che nel 2006 dei residenti illegali hanno cantato l'inno nazionale statunitense per le strade di varie città della California. Il "nuestro hymno" punta il dito su una questione che va al cuore della nazione: a chi appartiene l'inno nazionale? chi è il noi? La risposta di Bush, ci narra la Butler, è che l'inno può essere cantato solo in inglese: c'è un'evidente difesa della lingua, della maggioranza linguistica cioè dei criteri di appartenenza. Dunque ci dice Butler: "il problema non è semplicemente di inclusione dentro un'idea di nazione già esistente, ma di eguaglianza, senza la quale il 'noi' non è dicibile" (2009, 60–61). Risulta allora evidente dal caso riportato che la questione è di eguaglianza e di comunanza. Dal mio punto di vista se la prima è necessaria giuridicamente la seconda dobbiamo intenderla nel senso proposto da Nancy e ripreso da Shapiro. Poiché, nonostante coloro che cantano l'inno siano illegali, essi si pongono come una comunità dissidente linguisticamente ma concordante simbolicamente. Infatti, il "somos equales" durante l'inno non solo rinforza coraggiosamente l'idea del pluralismo ma, in più, "domanda una traduzione che deve essere capita" (2009, 61).

3. Diaspora: slittamenti di significato

Come si vedrà in breve, all'inizio degli anni '90 del XX secolo, il concetto di diaspora ha subito profonde trasformazioni; possiamo dire che le teorie della frontiera e i paradigmi relativi al tema della diaspora hanno cominciato ad avere molti elementi comuni (Gilroy 2003 [1993], Clifford 1999 [1994 e 1997]). La questione, come dice Tölölyan, è che all'interno del campo semantico della voce diaspora è avvenuta una grossa apertura per cui, dalla fine del XX secolo, essa ha incluso termini come immigrante, espatriato, rifugiato, lavoratore straniero, comunità in esilio, comunità d'oltremare o ancora comunità etnica (1991, 4). Dunque, nonostante la prudenza che spinge Clifford a dire di attenersi alle specificità dei due paradigmi, egli non può non notare come "frontiera" e "diaspora" siano strettamente legate. Il legame viene fortemente a galla quando si considerano temi quali la nostalgia, la memoria o la (dis)identificazione (Clifford 1999, 288).

Nonostante le differenti posizioni del dibattito, i temi focalizzano l'attenzione su argomenti che hanno incrociato e incrociano varie sub–discipline della geografia; la discussione sulla diaspora, infatti, ha coinvolto questioni come quello del territorio e della territorialità, dello spazio della cittadinanza, del transnazionalismo come dell'impero, della patria e del domestico. All'interno di un così vasto campo interdisciplinare non è facile rendere conto della posizione dei geografi, quindi, piuttosto che provare a ricostruirne la storia, proverò a ragionare attraverso sguardi e prospettive che hanno contribuito al mutamento del significato di diaspora.

Il punto di vista dei geografi politici come quella della prospettiva femminista affronta il problema della diaspora come questione del domestico; se i primi sono più interessati alla territorialità in chiave nazionale, le seconde, attraverso il tema della casa, trattano come il tema del patriarcato sia dominante e sottaciuto anche nei movimenti transnazionali. Inoltre, nella vasta costellazione degli studi geografici muta l'approc-

cio anche tra i geografi della popolazione infatti, all'interno dell'*International Journal of Population Geography*, trova spazio un articolo che si propone di ri–teorizzare la disciplina (Graham Boyle, 2001), queste nuove posizioni aprono al concetto di diaspora e di transnazionalismo diventando strade rilevanti nell'agenda della rivista. Due anni dopo, infatti, Caitríona Ní Laoire (2003) traccia le "geografie della diaspora" impostando il suo editoriale sullo slittamento del termine, che denota più una condizione sociale e uno strumento concettuale piuttosto che movimento di popolazione. Riprendendo il lavoro di Floya Anthias (1998), Ní Laoire ripropone la divisione del concetto di diaspora secondo due approcci: uno, tradizionale, tipologico descrittivo e l'altro, postmoderno, sulla condizione sociale; oltre a queste due linee di pensiero prevalenti, esistono ancora due orientamenti che focalizzano maggiormente l'attenzione sui processi economico–politici e sulla condizione dell'esilio (2003, 276). La riflessione dell'Anthias, che utilizza il lavoro di Robin Cohen (1997, 2008) come campione dell'approccio tradizionale e quello di James Clifford (1999) come campione del postmoderno, si propone di riflettere sul concetto di diaspora oltre l'etnicità; questa divisione di approcci va sottolineata in quanto è proprio sulla etnicità che le posizioni si sfumano.

Prima di chiarire meglio il pensiero di Cohen e Clifford, bisogna ricordare come nel 1991 nasca la rivista *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* e quali siano le sue posizioni. Nell'articolo introduttivo di Khachig Tölöyan (1991) è espresso in maniera forte come il concetto di diaspora sia fondamentale poiché smaschera il riferimento al trionfo dell'ideologia dello Stato–nazione con la sua unicità e omogeneità di lingua, di territorio, di legge e oggi anche di mercato; inoltre, egli vede nel transnazionalismo un elemento chiave di cambiamento degli ultimi quaranta anni, poiché incorpora in sé il tema della frontiera che rimane un pungolo, nello Stato–nazione, della questione dell'Altro. Nell'approccio tradizionale, dicevo, una tra le più autorevoli voci è quella di Robin Cohen. Egli, nel suo più recente libro *Global Diasporas: An Introduction* (2008),

suddivide e articola i capitoli secondo una tipologia che tende a mettere in risalto le più importanti caratteristiche della diaspora per provare a comporre una sistematizzazione. Secondo l'autore è attraverso la ricostruzione tassonomica e tipologica che si può cogliere il filo che lega le diaspore allo stato–nazione proprio perché la diaspora deve considerarsi come una comunità dell'epoca transnazionale. La sua posizione sulla territorialità, che risente dell'influenza di autori vicini ai *Cultural Studies*, appare particolarmente interessante poiché, a suo avviso "le diaspore sono posizionate in qualche luogo tra gli stati–nazione e le "culture che viaggiano", in questo modo esse comportano il dimorare nello stato nazione in termini fisici, ma anche il viaggiare in senso spirituale che va oltre la zona spazio–temporale dello stato–nazione" (Cohen 1997, 135–136).

Il limite di questa sua affermazione è il vedere lo spazio di mezzo come qualcosa di astratto o di spirituale, mentre se prendiamo in considerazione, ad esempio, Avtar Brah (1996), la sua idea di *diaspora space* è uno spazio concreto abitato non soltanto dai soggetti diasporici ma anche da quelli che sono rappresentati e costruiti come indigeni.

Il passaggio dagli studi sulla diaspora verso quelli sulla condizione diasporica è un momento cruciale che ruota attorno a studiosi di varie discipline che gravitano attorno alla tradizione dei *Cultural Studies* e dei *Postcolonial Studies*. Pur nella differenza delle posizioni, gli studiosi rompono il connubio tra luogo e identità; Paul Gilroy, per esempio, parla di "tenere conto in egual modo dell'importanza delle radici e delle strade" (2003, 315) come sistema per indebolire l'eurocentrismo. Radici e strade che sottolineano quanto sia sbagliato vedere movimento e sedentarietà in antitesi. Dunque, il passo successivo è chiedersi in che maniera le identità diasporiche si costruiscano. Ancora una volta è Gilroy che spiega quanto la memoria sia più importante del territorio; essa mostra, infatti, come intrecciare le storie che sostengono la memoria sociale. Il narrare e rinarrare costituisce una rete per comunicare i contenuti, Gilroy prende come esempio la musica e dimostra come ci sia "un rapporto

diretto tra la comunità di ascoltatori costruita in base all'utilizzo di quella cultura musicale e la costituzione di una tradizione che viene ridefinita come la memoria vivente del medesimo che cambia" (2003, 326). La dimensione spaziale ritorna centrale nel nostro discorso, se la intendiamo come uno spazio aperto alle possibilità di cambiamento in un processo interrelazionale in costante divenire. Lo spazio come prodotto di interrelazioni è, sin dall'inizio, parte di un discorso politico che soffermandosi sulle molteplicità denuncia come la storia sia raccontata troppo spesso dall'Occidente o meglio dall'uomo bianco eterosessuale (Massey, 1993).

Altro concetto chiave, all'interno degli studi sulla condizione diasporica, è quello dell'esilio fortemente collegato al mito del ritorno. Senza dubbio lo studioso più autorevole è Edward Said (2000) che pone l'accento su come il binomio nazionalismo/esilio ricordi la dialettica hegeliana del padrone e del servo dove gli opposti si modellano e si costituiscono a vicenda. Allo stesso modo in un saggio–intervista di Paul Gilroy con Toni Morrison, la scrittrice afroamericana sostiene con forza che la schiavitù spezzò il mondo in due e così facendo l'Europa "dovette disumanizzare non solo gli schiavi, ma anche se stessa" (Gilroy, 1993, 178). Anche qui, come nelle parole di Said, il doppio legame appare stringente e racconta del potere della storia, della relazione inscindibile che abita costantemente nella vita delle comunità diasporiche.

4. Migrazioni nello sguardo dal Sud del Mediterraneo: volevate braccia sono arrivati uomini e donne

Diaspora è diventato sempre più un concetto fluido, motivo per cui ho provato a ricostruire i significati del termine tenendo conto del continuo cambiamento della situazione globale. Le domande di fondo che mi pongo, a questo punto, si interrogano su cosa significhi il concetto di mobilità? Cosa essa racconta da un punto di vista personale senza, ovviamente, poter fare

a meno del piano politico. Inoltre, proprio perché condivido un approccio che privilegia il movimento, proverò a riflettere sulla dimensione del domestico: l'alloggio, la casa, il loro inevitabile rimando ad una dimensione della cultura come concetto mentale e materiale che emerge da uno sfondo globale e globalizzante dove crisi politiche ed economiche toccano le vite degli individui. Del resto casa e lavoro sono un binomio indissolubile nell'esperienza del migrante. In Italia come in Francia ed altrove nel Mediterraneo il migrante è "legale" solo se possiede entrambi questi requisiti.

Il discorso sul movimento, su cosa esso significhi, porta con sé una riflessione sul concetto d'identità. Quest'ultima, vista all'interno di questo discorso geopolitico, è una pratica spaziale nella misura in cui la mobilità umana è un'irriducibile esperienza del corpo (Cresswell, 2006).

La nuova centralità del Mediterraneo consiste nell'essere una zona mobile, di frontiera; esso è diventato sempre più una zona critica proprio perché pregno di storie che producono nuove culture. E ancora, l'intreccio dell'essere dentro e fuori le regole segna una frontiera che, come dice bene Gloria Anzaldua, è: "una *herida abierta* dove il Terzo Mondo si scontra con il primo e sanguina — e mi pare si possa cominciare a parlare anche qui nel Mediterraneo di una cicatrice che prima che si formi — torna a sanguinare, e dal sangue di due mondi nasca un terzo paese — una cultura di confine" (2006, 29). Riprendendo Gilroy e Clifford dobbiamo tenere in egual conto delle radici e delle strade, non vedere il movimento e la sedentarietà come in antitesi: sono anch'essi, come l'identità, in costante trasformazione. In questo processo continuo di trasformazione un gioco fondamentale dipende dalle narrative, da quel continuo raccontare e ri–raccontare che appartiene a tutti i mondi, a tutti i generi. Dunque, come si possono mettere insieme la dimensione geopolitica dell'identità e la narrativa? Secondo Susan Stanford Friedman la formazione dell'identità culturale dipende dalla coppia dialogica: identicità e differenza; così

> le narrative dell'identità richiedono alcune forme d'incontro interculturale e alcune di contatto con l'altro che è vissuto come differente. In termini di simbiosi radici/strade il sentire l'identità come radici richiede alcuni impegni metaforici o materiali di strade attraverso zone di contatto di incontri interculturali. Invece, l'identità sviluppata attraverso le strade comporta un esperienza di radici di partenza che si muovono oltre i confini della casa (1998, 153–4).

All'interno di questi quadri di riferimento seguire il percorso dei migranti non è più una semplice linea che unisce luogo di partenza e di arrivo, una rappresentazione schematica di chilometri resi attraverso il simbolo della freccia: esso racchiude in sé differenti racconti che si intrecciano in un sovrapporsi di esperienze territoriali multiple. Dunque, per comprendere la condizione diasporica dobbiamo praticare una geografia dell'ascolto: "porsi all'ascolto vuol dire, anche, sottrarsi al paradosso del traduttore e apprendere, come suggerisce Walter Benjamin, da quei luoghi, disseminati per il mondo, in cui s'impara fin da piccoli che essere cittadini del mondo vuol dire assistere senza paura alla diaspora dei luoghi, oltre che delle persone" (Guarrasi, 2011). Il tema/metodo dell'ascolto è cruciale perché ci pone subito davanti due concetti che non appaiono immediatamente come correlati: spazio e parola. La possibilità di far sentire la propria voce produce uno spazio che prende corpo, questa esperienza è qualcosa di molto diverso dal dare testimonianza; quest'ultima connota, invece, lo spazio del subalterno dove, per lo più, al prender voce non è mai dato un senso di resistenza. Ma vorrei chiarire meglio questo passaggio decisivo riportando un esempio di Spivak:

> Consideriamo Halima Begum, una donna dell'area rurale del Bangladesh per la quale sono stati trovati i fondi per permetterle un viaggio per la Conferenza Internazionale sulla Popolazione e lo Sviluppo de Il Cairo del 1994. Lei parla del suo sconcerto e della sua resistenza contro la contraccezione coercitiva organizzata dal dumping farmaceutico globale, in prosa bengalese e iniziando il discorso in chiaro stile di testimonianza: I, Halima Begum… — Naturalmente, commenta Spivak, l'ONU fu impreparata nel trovare

> un traduttore simultaneo così, l'indomani, le parole dell'attivista Halima Begum furono totalmente travisate e diventarono — la voce di una debole vittima che porta le prove di come il Sud necessiti esattamente di quel genere d'aiuto a cui questa donna cercava di resistere (1998, 9).

Questo esempio serve a Spivak per ricordarci quanto sia importante, nella ricerca sul campo, la questione della responsabilità, infatti se l'Occidente darà sempre per scontato cosa la subalterna avrà da dire non avverrà mai l'ascolto. Responsabilità, sempre per Spivak, è la duplice assunzione del raccontarsi e, allo stesso tempo, dare conto di quel che si è fatto.

A questo punto vorrei sottolineare un aspetto che mi pare fondamentale, cioè che anche nel fenomeno migratorio la questione di genere è elemento di differenza fondamentale per moltissimi aspetti: il corpo, la cultura, l'educazione, le relazioni sociali e molti altri ancora. L'esempio sopra riportato mette senza dubbio in primo piano come il problema della traduzione produca stereotipi ma dobbiamo anche chiederci cosa significa per una donna, qualunque donna, parlare nello spazio pubblico. In più se accettiamo che molte donne migranti provengono da culture che hanno con la tradizione un rapporto intenso, la domanda appare ancora più pregnante. L'esser custode di una tradizione, in culture dove il patriarcato gioca un ruolo di primo piano, ha assegnato e assegna alla donna lo spazio diviso in due: privato, il suo, da una parte, pubblico, dell'uomo, dall'altra. Questa divisione che, nella cultura Occidentale, come sappiamo è parte integrante del sistema sociale della Grecia classica, additata spesso come luogo democratico per eccellenza, è costantemente ripreso anche in tempi recenti. A questo riguardo vorrei riprendere come spunto la critica di Judith Butler a *La condizione umana* di Hannah Arendt; la filosofa statunitense critica il concetto di politica della classica città–stato greca, che la Arendt propone, in quanto con questa idea non s tiene in conto, anzi si "da per scontato che nel dominio privato [abitino] schiavi, bambini, stranieri — e, aggiungerei

io, donne — senza diritti [che] si prendono cura della riproduzione della vita materiale (2009, 38). L'eliminazione dalla sfera politica del privato porta come immediata conseguenza gran parte di quegli elementi della vita materiale che appartengono al patrimonio culturale delle società, dove patrimonio sono sia gli oggetti sia le tecniche e i saperi trasmessi. Dunque, come si può continuare a pensare che lo spazio privato sia fuori dalla politica? Quali strumenti hanno le donne per poter essere visibili? La diaspora è un percorso fisico e mentale, essa non è semplicemente movimento poiché dentro di essa sono insiti conflitto e violenza (Gilroy, 2003). Dunque se andiamo a guardare il percorso al femminile nella sospensione tra i luoghi, nell'essere *in–between* (Bhabha, 2001) possiamo comprendere quanto esso sia maggiormente pervaso dal dolore rispetto a quello maschile, quanto il primo sia maggiormente legato al senso di responsabilità, nel duplice significato come ci dice Spivak. In questa condizione diasporica il ruolo giocato dalla casa, dal senso del domestico è fondamentale, esso include sia il luogo, il sito nel quale si abita, sia l'immaginario che è pregno di sentimenti a volte anche profondamente ambivalenti. La casa diventa un immaginario spaziale: essa contiene una memoria. Le attrici della condizione diasporica sono, dunque, sospese, il loro

> esser lontano da casa non vuol dire essere senza casa, né vuol dire che il senso di "lontananza da casa" può con facilità esser adattato a quella tipica divisione della vita sociale in sfera pubblica e privata. Il momento della lontananza da casa si impossessa di voi nascostamente, come fosse la vostra stessa ombra, e all'improvviso vi fa sentire (...) l'estraneità al domestico intrinseca a quel rito di iniziazione extraterritoriale e transculturale; — è in quel momento che i confini si confondono e il privato e il pubblico cessano di esser divisi — privato e pubblico, passato e presente, la psiche e il sociale creano un'intimità interstiziale: è un'intimità che sfida le divisioni binarie attraverso cui spesso queste sfere dell'esperienza sociale vengono spazialmente contrapposte (Bhabha, 2001, 22 e 27).

All'interno di questo percorso, per concludere, possiamo

capire meglio il significato della celebre frase di Toni Morrison in *Amatissima*: "not a story to pass on" (Morrison 1987) che meglio di qualsiasi altra definisce il desiderio e, allo stesso tempo, l'impossibilità di una memoria storica collettiva, così facendo il discorso sulla diaspora riguarda sia il recupero di modelli non–occidentali sia di quelli occidentali. In questo modo, il salto di concezione degli studi sulla diaspora, ponendosi come riflessione sulla condizione, dà all'Altro lo spazio e la voce per raccontarsi e costringe, inevitabilmente, l'Occidente a rileggere la propria storia partendo da questo rapporto spesso oscurato.

Riferimenti bibliografici

Anthias F. 1998, "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?", in *Sociology*, vol. 32, pp. 557–580.

Anzaldua G., 2006, *Terre di confine. La Frontera*, Bari, Palomar (ed. or. 1987).

Bhabha H.K. 1997, "Introduzione: narrare la nazione", in Bhabha H.K. (a cura di), *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi, pp. 33–42, (ed. or. 1990).

——, 2001, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi (ed. or. 1994).

Blumemberg H., 1985, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1979).

Bodei R., 1985, "Distanza di sicurezza", in Introduzione all'edizione italiana di Blumemberg H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, il Mulino, pp. 7–23.

Brah A. 1996, *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*, London and New York, Routledge.

Braudel F. 1986, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1949).

Butler J. e Spivak G., 2009, *Che fine ha fatto lo stato–nazione?*, Roma, Meltemi, (ed. or. 2007).

Clifford J. 1994, "Diasporas", in *Cultural Anthropology*, vol. 9, n. 3, pp. 302–338.

—— 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, (ed. or. 1997).

Cohen R. 1997 e 2008, *Global Diasporas. An introduction*, London and New York, Routledge.

Cresswell T. 2006, *On the move: mobility in the modern Western world*, New York e London, Routledge.

Cuttitta P. 2007, *Segnali di confine. Il controllo dell'immigrazione nel mondo–frontiera*, Milano, Mimesis.

de Spuches G. 1997, "Diaspora maghrebina e reti transnazionali nel bacino mediterraneo. Un caso di studio", in Brusa C. (a cura di), *Immigrazione multicultura nell'Italia di oggi. Il territorio, i problemi, la didattica*, Milano, F. Angeli, pp. 86–94.

—— 2009, "Dissonanze mediterranee", in *Edilizia Popolare*, 283, pp. 150–155.

——, *La città cosmopolita. Altre narrazioni*, Palermo, Palumbo.

Farinelli F. 1995, "Per una nuova geografia del Mediterraneo", in Bellicini L. (a cura di), *Città, territorio, economia alle soglie del XXI secolo*, Roma, Credito Fondiario.

Di Maio A., 2011, "Mediterraneo nero. Le rotte dei migranti", in de Spuches G., *La città cosmopolita. Altre narrazioni*, Palermo, Palumbo, pp. 142–163.

Fortresseurope.blogspot.com/.

Gilroy P. 2003, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi, (ed. or. 1993).

Graham E. e Boyle P. 2001, "Editorial Introduction: (Re)theorising Population Geography", in *International Journal of Population Geography*, n. 7, pp. 389–394.

Guarrasi V., 2011, *La città cosmopolita. Geografie dell'ascolto*, Palermo, Palumbo.

Liberti S. 2008, *A sud di Lampedusa*, Roma, minimum fax.

Massey D. 1993, "Power–geometry and a progressive sense of place", in AA.VV. (a cura di), *Mapping the Futures. Local cultures, global change*, London e New York, Routledge, pp. 60–70.

Morrison T. 1988, *Amatissima*, Piacenza, Frassinelli, (ed. or. 1987).

Ní Laoire C. 2003, "Editorial Introduction: Locating Geographies of Diaspora", in *International Journal of Population Geography*, n. 9, pp. 275–280.

Said E., 1998, Cultura e imperialismo, Roma, Gamberetti, (ed. or. 1993).

—— 2008, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, (ed. or. 2000).

Schimtt C. 1991, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Milano, Adelphi, (ed. or. 1950).

Segre E., 2009, "Sostegno o contrasto" in comeunuomosullaterra.blogspot.com.

Shapitro M.J., 2000, "National times and other times: re–thinking citizenship", in *Cultural Studies*, vol. 14, n. 1, pp. 79–98.

Spivak G., 1998, "Three Women's Texts and Circumfession", in Cliff M., Dabydeen D. e Adisa O:P. (a cura di), *Postcolonialism & Autobiography"* Amsterdam–Atlanta, Rodopi, pp. 7–22.

Stanford Friedman S., 1998, *Mapping feminism and the cultural geographies encounter*, Princeton, Princeton University Press.

Tölöyan K. 1991, "The Nation–State and Its Others: In Lieu of a Preface", in *Diaspora*, vol. 1, n. 1, pp. 3–7.

Giulia de Spuches

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx8
pag. 131–143 (settembre 2013)

La Primavera Araba. I nuovi attori del mondo arabo: donne e giovani

Floriana Coppoletta, Natale Giordano

Origini ed evoluzioni delle cosiddette Primavere Arabe

Il termine nasce in ambito giornalistico ed indica una serie di proteste ed agitazioni cominciate alcune già durante l'inverno 2010/2011 e in parte tuttora in corso nelle regioni del Medio Oriente, del vicino Oriente e del Nord Africa.

Inizio ed origine della protesta

Le proteste sono cominciate il 18 dicembre 2010 in seguito alla protesta estrema del tunisino Mohamed Bouazizi che si è dato fuoco in seguito a maltrattamenti da parte della polizia, il cui gesto è servito da scintilla per l'intero moto di rivolta che si è poi tramutato nella cosiddetta "rivoluzione dei gelsomini", in Tunisia e nella Primavera Araba nel resto dei Paesi Arabi, che ha caratterizzato la regione mediterranea dal 2011 ai giorni d'oggi.

Vi sono due prospettive da cui si può osservare le Rivolte Arabe: una interna ed una esterna.

Dall'interno, è evidente che nel mondo arabo si era giunti ad un punto di rottura causato da squilibri socioeconomici, ma anche da tensioni politiche. La tensione fondamentale è quella tra le ideologie, i partiti ed i governi cosiddetti "laici" (un termine che nel mondo islamico non può avere lo stesso significato che nei Paesi cosiddetti Occidentali) ed i loro corrispondenti religiosi.

Dall'esterno, non si può ignorare l'ingerenza delle grandi potenze, su tutti gli USA. È vero che gli USA erano gli sponsor principali di gran parte dei regimi arabi, ma pure che nel contempo si erano insinuati nelle società civili di quegli stessi paesi, finanziando e manipolando gruppi e movimenti d'opposizione. È lo schema delle "Rivoluzioni colorate", che vede all'opera sedicenti ONG statunitensi — capeggiate dal *National Endowment for Democracy* — e vere e proprie agenzie federali di Washington, come USAID.

È comunque possibile suddividere l'analisi in tre parti:

— una panoramica descrittiva delle rivolte nell'area mediterranea, che è quella che ha goduto di grande attenzione mediatica in 'Occidente' con i rivolgimenti in Tunisia ed Egitto prima, i disordini libici cui ha fatto seguito il ben noto intervento militare esterno nel paese;
— cenni a quelle 'Primavere' quasi del tutto ignorate dalle nostre parti, che hanno coinvolto i paesi della penisola araba;
— cenni ai nuovi possibili assetti regionali e globali, anche alla luce dell'atteggiamento che le grandi potenze vanno assumendo nell'area.

Tunisia

È stato il primo paese nel quale il malcontento popolare è esploso in forme incontenibili. Estesosi dall'entroterra verso la capitale costiera Tunisi, renderà vane le violente repressioni di Ben Alì, presidente del paese dal 1987, che sarà infine costretto alla fuga in Arabia Saudita. Alla sua dipartita seguiranno ancora scontri di piazza a più riprese, dovuti soprattutto all'insofferenza del popolo per governi provvisori caratterizzati ancora da una forte presenza di membri del vecchio *establishment*. Nuove elezioni hanno avuto luogo il 23 Ottobre, inizialmente previste per la fine di Luglio.

L'esito elettorale ha portato alla vittoria quasi scontata del partito definito "islamico–moderato" Ennahda che conquista 90 seggi su 217 con circa il 41% delle preferenze espresse. Rachid Gannouchi è il *leader* della forza politica uscita vincitrice dalla competizione.

Gannouchi sembrerebbe al momento assumere funzione equilibratrice fra le istanze più radicalmente islamiste e quelle più laiche del paese. Da un lato ha riconosciuto legittimità politica alla formazione islamista radicale Ettahir, la cui partecipazione alla competizione elettorale era stata esclusa dal governo di transizione.

D'altro canto, l'assetto istituzionale si è consolidato sulla base del legame con partiti di estrazione laica quali l'Ettakatol e il Congresso per la Repubblica (in merito alla designazione rispettivamente del presidente dell'Assemblea costituente e del Capo dello Stato *ad interim*) e di rilievo è stato l'ammiccare al modello turco ed alla figura di Erdoğan, la cui formazione politica richiama chiaramente le radici islamiche ma ripudia quello che definiremmo "fondamentalismo"

Indicativo della volontà di Gannouchi di emergere come *leader* moderato dalla competizione è stato anche l'aver posto l'accento sulla grande partecipazione politica femminile nelle stesse file di Ennhada, nonché il ripudio di provvedimenti proibizionisti nella vita civile ispirati a ragioni confessionali.

Egitto

L'11 Febbraio 2011 Mubarak, dopo aver tentato alcune riforme cosmetiche in seno all'*establishment*, si vedrà costretto a lasciare il potere in seguito ad indomabili proteste, nonostante — anche qui — l'intervento di forze di repressione governative e para–governative. Il potere è stato delegato provvisoriamente al Consiglio supremo delle forze armate. Il 21 gennaio sono stati resi noti i risultati delle elezioni parlamentari in Egitto, che si sono svolte in tre turni dalla fine di novembre scorso al 11 gennaio 2012.

L'affluenza generale è stata del 54 per cento e la vittoria è andata, come previsto, al braccio politico dei Fratelli musulmani, Libertà e Giustizia, che ha conquistato complessivamente 235 seggi e il 47 per cento delle preferenze per la Camera Bassa egiziana, che conta 498 seggi. Il partito salafita Al Nour, invece, ha ottenuto il 24 per cento dei seggi della Camera Bassa (120 rappresentanti eletti tra proporzionale e uninominale), mentre il partito liberale Al Wafd ha ottenuto il sette per cento.

Il restante 22 per cento delle preferenze è andato a una decina di altri partiti tra cui spicca il Blocco egiziano (di orientamento liberale), le cui liste hanno eletto 33 rappresentanti. Complessivamente dunque i partiti di ispirazione islamista (più moderata quella dei Fratelli Musulmani, più estremista quella di Al Nour) domineranno la Camera Bassa con il 72 per cento dei voti. Tuttavia, i Fratelli musulmani hanno già affermato più volte che non si alleeranno con Al Nour.

Siria

Rappresenta sicuramente lo scenario più delicato al momento nell'area mediterranea, suscettibile di brusche e sconvolgenti evoluzioni nel breve periodo. Si è cominciato a parlare di Siria in relazione alle rivolte arabe nel mese di Marzo, con i primi disordini di Deraa. Per lungo tempo i principali *media* panarabi (Al–Jazeera e Al–Arabiya) ed occidentali hanno esclusivamente trattato delle violente repressioni governative, spesso in verità anche riportando notizie e testimonianze audiovisive di dubbia — quando non nulla — attendibilità.

Con questo non si vuole negare la violenza delle repressioni governative, soprattutto in particolari frangenti, ma si vuole mettere in luce un aspetto della crisi parecchio trascurato dai *media* nel corso dei mesi e solo ora parzialmente emerso. A fare da contraltare alle notizie di violenze arbitrarie su pacifici manifestanti, infatti, vi è la versione del governo siriano, che ha denunciato sin dall'inizio un "complotto dall'estero" e l'azione di terroristi autori di attentati contro i militari e contro i civili.

Le Primavere ignorate: la Penisola Araba

Anche la penisola araba è stato centro di disordini di non indifferente portata, eppure questi sono stati sistematicamente ignorati dai nostri media, a parte forse certi riferimenti allo Yemen. In Arabia Saudita vi sono state tensioni soprattutto nella parte orientale del paese, a maggioranza sciita (della stessa confessione religiosa dell'Iran, a differenza dell'*establishment* saudita radicato nella tradizione del sunnismo wahabita).

Particolarmente tesa è stata ed è la situazione in Bahrein; è noto a chi ha seguito con più attenzione i fenomeni in corso nel mondo arabo che il governo saudita è intervenuto con carri armati nella piccola isola per facilitare la repressione delle proteste pacifiche di civili disarmati.

Considerazioni

Due elementi fanno si che si possa affermare, forse con l'ottimismo della follia, che il dialogo tra i Popoli del Mediterraneo possa ricevere nuovi impulsi dalle dinamiche sociali chiamate, impropriamente, "Primavere":

— l'irrompere di nuovi strumenti della Comunicazione e dell'Informazione — quali i Social Media come Twitter e Facebook — e della telefonia mobile — quali i Blackberry, che hanno dato vita a nuovi linguaggi anche per sfuggire alla censura;
— l'affacciarsi di nuovi attori sociali— finora esclusi dai processi decisionali — quali i giovani e le donne.

A questo tema è dedicato un approfondimento sul ruolo delle donne e dei giovani in generale nelle dinamiche sociali in atto nella regione mediterranea, tracciando un profilo sicuramente non esaustivo, ma altrettanto sicuramente indicativo dell'affacciarsi sulla scena sociale e politica araba di attori finora esclusi dai processi decisionali. Di seguito sono quindi traccia-

ti brevemente i profili e le biografie delle donne che hanno caratterizzato momenti emblematici delle Rivolte Arabe.

Lina Ben Mhenni

È una ragazza minuta con grandi occhi scuri che non smettono di fissare dell'interlocutore mentre, con calma, racconta di cose difficili e dolorose. Della Tunisia e di come la situazione per le donne che "non vogliono mollare" sia complicata. Per un momento, ascoltandola, la mente torna a immagini in bianco e nero di vecchie (non troppo) storie di ribellione femminili del sud; poi lei ricorda il suo blog, "A Tunisian Girl", e la contemporanietà torna prepotente e inquietante.

Lina Ben Mhenni è una blogger, un'attivista della prima ora della primavera araba, un professore universitario e candidata al Premio Nobel per la Pace. In Tunisia e nel mondo è un'eroina. È stata fra le primissime donne a partecipare alle manifestazioni che hanno portato alla cosiddetta alla "rivoluzione dei gelsomini", che profuma sempre meno di gelsomino e assomiglia poco alle rivoluzioni, almeno come le intendiamo noi. Come ancora una volta ricorda a #Twiplomacy, il forum sulla comunicazione istituzionale ai tempi di Twitter, gli eventi tunisini e arabi sono iniziati proprio sul social in 140 battute con un hashtag #sidibouzid che è rimbalzato in 25 lingue nel mondo diventano inarrestabile.

Sana Ben Achour

Attivista socio–politico tunisina e presidente dell'Associazione tunisina delle donne dei Democratici (l'Associazione tunisienne des femmes démocrates – ATFD). Sana Ben Achour è nota per la sua lotta per raggiungere la parità di genere in Tunisia. È docente associato di Diritto Pubblico, Facoltà di Giurisprudenza e della politica sociale a Tunisi. È inoltre in possesso di un Master in Pianificazione Urbana (1980 – Istituto di Pianificazione Regionale, Aix–en–Provence). Sana Ben Achour

ha accumulato più di venti anni di esperienza nel settore della formazione giuridica e della ricerca scientifica in diritto. I suoi contributi coprono quattro aree principali: la pianificazione e il diritto dei beni del patrimonio culturale, la storia del diritto della Tunisia durante il periodo coloniale, lo status giuridico delle donne nei paesi islamici, la questione della democrazia e delle libertà civili nell'area del Maghreb. Impegnata nel campo associativo per l'uguaglianza e la cittadinanza, Sana Ben Achour è attivista tutt'oggi dell'Associazione tunisina delle donne democratiche, dell'Associazione delle Donne dell'Università per la Ricerca e lo Sviluppo, e di "Maghreb Egalité 95".

Rabea Naciri

Presidente della Associazione Démocratique du Femmes du Maroc (ADFM) a Rabat, una delle più grandi organizzazioni non governative marocchine focalizzata sui diritti delle donne. La signora Naciri è stata il direttore esecutivo del Collectif Maghreb Egalité 95, una rete di associazioni di donne e ricercatrici provenienti da Algeria, Marocco e Tunisia impegnata a prevenire la violenza contro le donne. Formatosi come geomorfologo, oggi è una professoressa della Faculté des Lettres et Sciences Humaines presso l'Università di Rabat in Marocco. La signora Naciri ha scritto numerosi articoli e altre pubblicazioni su donne arabe e la povertà, le donne e l'Islam, di rafforzamento delle capacità per le donne, e la strategia per lo sviluppo e per la promozione dei diritti delle donne.

Asmaa Mahfouz

Una giovane donna porta un velo e si rivolge direttamente alla videocamera. Una voce piena di forza che non lascia trasparire nessuna emozione. Quattro minuti e trenta senza trucchi, pause o montaggio. Apparentemente un video amatoriale come tanti altri postato su Youtube, ma che racconta una storia di protesta e oppressione. Questo video di Asmaa Mahfouz come anche

i suoi post su Twitter hanno fatto il giro della rete e motivato centinaia di persone a scendere in piazza Tahrir a Il Cairo lo scorso febbraio.

Ha raccontato ai giornalisti di aver ricevuto minacce di morte dopo che il video ha fatto il giro della rete. Ma questo non l'ha fermata. Ad agosto è stata arrestata per "aver insultato la sentenza del Consiglio Supremo delle Forze Armate", l'istituzione al potere in Egitto dopo la caduta di Hosni Mubarak, per poi essere rilasciata su cauzione dopo le proteste a livello nazionale.

Asmaa Mahfouz oggi è il simbolo dell'impegno civile. Una cittadina come tante, nata nel 1985, ha studiato economia all'università del Cairo e ha lavorato poi per un'azienda di computer. Grazie alla sua presenza on line ha influenzato la società egiziana con l'intento di rovesciare un governo non democratico. Nel 2008 entra a far parte del Movimento giovanile del 6 aprile, un gruppo di giovani attivisti egiziani che hanno cominciato creando una pagina su Facebook, per poi usare blog e post su Twitter per sostenere uno sciopero previsto il 6 aprile 2008 nella città industriale di El–Mahalla el–Kobra. Nel giro di poche settimane la loro pagina Facebook aveva già 70 mila membri. Lo sciopero finì con scontri violenti tra gli operai e la polizia e azioni repressive verso i cyber–attivisti. Il gruppo ha dimostrato che Facebook e i social media hanno fornito uno strumento prezioso di protesta. C'era bisogno di una voce che potesse veramente radunare i cittadini. E il video di Asmaa Mahfouz era quello ci voleva.

Razan Zaitouneh

Vincitrice del prestigioso Premio Anna Politkovskaya 2011, istituito nel 2007 dall'organizzazione RAR in WAR (Reach All Women in War) e destinato a una donna che opera per difendere i diritti umani delle vittime nelle zone di conflitto. Zaitouneh, 34 anni, giornalista e avvocata impegnata in favore dei diritti umani dal 2001, è stata tra le protagoniste delle prime manifestazioni contro il governo siriano prima di essere costretta

a entrare in clandestinità per evitare l'arresto e la tortura. Ha monitorato e denunciato, per conto dei Comitati di coordinamento locali, le violazioni dei diritti umani perpetrate dalle forze di sicurezza siriane. Suo marito, Wa'el Hammada, è stato arrestato il 30 aprile ed è stato rilasciato il 1° agosto, dopo mesi di torture, in attesa del processo. Dal luogo in cui si trova, dopo aver appreso la notizia del premio, Zaitouneh ha inviato ad Amnesty International il seguente messaggio:

> Vivere non sapendo cosa può accadere tra un attimo non è facile. Ma sappiamo tutti che il prezzo che sto pagando io è modesto rispetto a quello di chi è stato ucciso, di chi è in prigione e viene torturato. La cosa più bella della rivoluzione siriana è il morale alto della popolazione siriana, che ha trasformato le proteste in carnevali di musica, danze e canti di libertà, nonostante le pallottole, i carri armati e gli arresti. Questa determinazione e questa speranza ci danno la forza per continuare a lottare per la libertà.

Ha creato il blog "Syrian Human Rights Information Link" (SHRIL) sulle violenze avvenute in Siria rivelando pubblicamente omicidi e violazioni dei diritti umani commessi dall'esercito e della polizia siriana. I suoi post e tweets sono stati una fonte d'informazione importante per i media internazionali. Ora si sta nascondendo dalle autorità che l'accusano di essere un agente straniero e hanno arrestato suo marito e il fratello minore. Tra le sue attività c'è anche la difesa dei diritti dei prigionieri politici in Siria. Razan Zaitouneh stava infatti raccogliendo dei fondi per garantire la loro difesa. Nel suo blog ha denunciato le violazioni sistematiche dei diritti umani da parte delle autorità. Il suo obiettivo è cacciare il presidente Bassar Al Assad e farlo processare davanti al Tribunale penale internazionale.

Manal al–Sharif

È una delle donne attiviste per i diritti civili in Arabia Saudita, che ha favorito il diritto delle donne a guidare con una celebre Campagna mediatica nel 2011 girando un video che è stato

postato su YouTube e Facebook. Al–Sharif è stata arrestata e rilasciata il 21 maggio e arrestata di nuovo il giorno dopo. Il 30 maggio, al–Sharif è stata rilasciata su cauzione a condizioni di tornare ed essere interrogata se richiesto, di non guidare e di non parlare con i media. Il New York Times e la Associated Press si sono associate alla Campagna per il diritto alla guida delle donne.

La Al–Sharif ha lottato per i diritti delle donne in Arabia Saudita per molti anni. Alla fine di maggio, ha guidato la sua auto a Khobar girando un altro video che è stato postato su YouTube e Facebook. Nel video, al–Sharif ha dichiarato: "Si tratta di una campagna di volontariato per aiutare le ragazze di questo paese ad imparare a guidare". È stata detenuta dalla polizia religiosa il 21 maggio e rilasciata dopo sei ore. Circa 600.000 persone hanno visto il video. Il video di YouTube della al–Sharif è diventato inaccessibile nella sua posizione originale, la pagina di Facebook per la campagna è stato eliminata, e il Twitter account utilizzato da al–Sharif è stato "copiato e alterato".

Ma la Campagna era stata lanciata e i sostenitori, il 17 giugno, hanno ripubblicato il video originale e la pagina Facebook.

Inoltre un riassunto delle cinque regole consigliate per la campagna sono stati pubblicati su un blog e dal New York Times. Che ha descritto campagna di al–Sharif come un "movimento di protesta in erba" che il governo saudita ha cercato di "spegnere rapidamente". Associated Press ha detto che le autorità saudite hanno prodotto "un giro di vite più duro del solito"

Ma il suo caso è diventato una chiamata a raccolta per i giovani desiderosi del cambiamento "nel contesto della primavera araba. Amnesty International ha dichiarato Al–Sharif prigioniera di coscienza e ha chiesto per il suo rilascio immediato e incondizionato. Oggi ha iniziato a Twitter una campagna chiamata "Faraj" per liberare le donne detenute nel carcere femminile di Dammam che "sono rinchiusi solo perché devo una piccola somma di denaro, ma non può permettersi per pagare il debito" che le è valso il Premio Václav Havel per il dissenso creativo.

Tawakol Karman

Trentadue anni, yemenita, madre di tre figli, ha esattamente gli anni del regime che combatte, quello del presidente Ali Abdallah Saleh. Attivista per i diritti umani, ha fondato l'associazione Giornaliste senza catene, a favore della libertà di espressione delle donne impegnate nel mondo della comunicazione. Milita nel partito islamico conservatore Al Islah, primo gruppo di opposizione in Yemen. Le manifestazioni di protesta esplose in tutto il mondo arabo, guidate soprattutto dalle giovani generazioni che richiedono diritti e democrazia, hanno portato alla deposizione dei regimi in Marocco e Algeria, e alle guerre civili in Libia, Siria, e appunto Yemen. È durante una di quelle manifestazioni di giovani yemeniti che Tawakol è stata liberata grazie alle pressioni dei suoi sostenitori, dopo essere stata arrestata nel gennaio 2011 per la sua attività di opposizione. Non appena è stata rilasciata dalle autorità, la Karman è tornata alla carica diventando una delle leader della protesta. Sempre nel corso del 2011 è stata insignita del Premio Nobel per la Pace.

In conclusione a questa, per nulla esaustiva disamina di quanto sia accaduto nel contesto delle Rivolte Arabe, e del ruolo che alcune donne hanno assunto, si vuole dedicare un breve profilo ad una ragazza italiana, cooperante in uno dei Paesi del Magherb che non sono stati toccati apparentemente dalle Rivoluzioni, ossia l'Algeria, ma che a suo modo trova allocazione in questo lavoro di approfondimento del ruolo delle donne nel Mondo Arabo.

Rossella Urru

Nata a Samugheo, in provincia di Oristano, nel 1982. Laureata in Cooperazione Internazionale, Regolazione e Tutela dei Diritti e dei Beni Etno–culturali all'Università di Bologna, lavora per una ONG che si chiama CISP (Comitato Internazionale per lo Sviluppo dei Popoli) ed è coordinatrice del campo profughi

per rifugiati saharawi di Hassi Rabuni, nei pressi di Tindouf, in Algeria.

Nella notte tra il 22 e il 23 ottobre 2011 viene rapita dal gruppo terroristico Jamat Tawhid Wal Jihad Fi Garbi Afriqqiya (Movimento Monoteista per il Jihad in Africa occidentale), una costola dissidente dell'Al Qaeda nel Maghreb Islamico insieme a due colleghi spagnoli e tenuta prigioniera in Mali al confine con il Niger.

Viene rilasciata il 18 luglio 2012, dopo nove mesi di prigionia, in Mali, in una località vicino a Gao.

Bibliografia

Rivista Geopolitica, vol. I, no. 2 (Estate 2012) La "Primavera Araba" un anno dopo.

http://atunisiangirl.blogspot.it/.

http://www.fanoos.com/society/sana_ben_achour.html.

http://www.learningpartnership.org/node/1735.

http://www.arabstands.com/2011/07/what-next-for-womens-rights\-in-morocco/.

http://asmamahfouz.com/.

http://www.partitodemocratico.it/doc/241440/asmaa-mahfouz.htm.

http://www.youtube.com/watch?v=SgjIgMdsEuk.

http://www.huffingtonpost.com/razan-zaitouneh.

http://blog.foreignpolicy.com/posts/2011/12/01/exclusive_a_video_message_from_razan_zaitouneh.

http://www.amnesty.it/premio-anna-politkovskaya-a-attivista-siriana\-razan-zaitouneh.

http://www.internazionale.it/festival/protagonisti/manal-al-sharif/.

http://www.oslofreedomforum.com/speakers/manal-al-sharif.html.

http://www.alfemminile.com/donne-societa-diritti-della-donnaritratto\-donne-vincitrici-nobel-pace-2011-d23096c293371.html.

http://www.thewoman.it/tag/tawakol-karman.
http://lefthandofeminism.wordpress.com/tag/tawakul-karman/.
http://www.rossellaurru.it/.
http://www.progettieducativi.com/rossellaurru.
http://www.liquida.it/rossella-urru/.

Floriana Coppoletta, Natale Giordano

Parte II

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx9
pag. 147–176 (settembre 2013)

La salute degli immigrati in Italia

Anna Re, Giancarlo Fontana

sommario: 1. Immigrati in Italia, 147 – 2. Immigrati e welfare, 156 – 3. La salute attraverso le fasi della vita e in alcuni gruppi di popolazione, 160 – 4. Salute della donna e del bambino immigrati, 164 – 5. Azioni di comunicazione e informazione per favorire l'accesso ai servizi sanitari degli immigrati, 167 – 6. La prescrizione farmaceutica nella popolazione immigrata, 168 – 7. Il futuro demografico, 171.

1. Immigrati in Italia[1]

I dati ISTAT riferiscono una presenza di stranieri residenti in Italia al 1° gennaio 2011 pari a 4.570.317, il 7.9% in più rispetto all'anno precedente (335.000). Il trend complessivo degli ultimi 10 anni mostra una crescita progressiva, con una leggera prevalenza del sesso femminile, dovuta a fenomeni immigratori. Nel 2010 sono nati circa 78.000 bambini stranieri, il 13,9% del totale da residenti in Italia e il 22.8% dell'incremento degli stranieri nel 2010. L'aumento rispetto all'anno precedente è stato dell'1,3%, valore decisamente inferiore a quello (+6,4%) registrato nel 2009. L'86,5% degli stranieri risiede nel Nord e nel Centro del Paese, il restante 13,5% nel Mezzogiorno. I maggiori incrementi della presenza straniera si sono manifestati nel Sud (+11,5%) e nelle Isole (+11,9%).

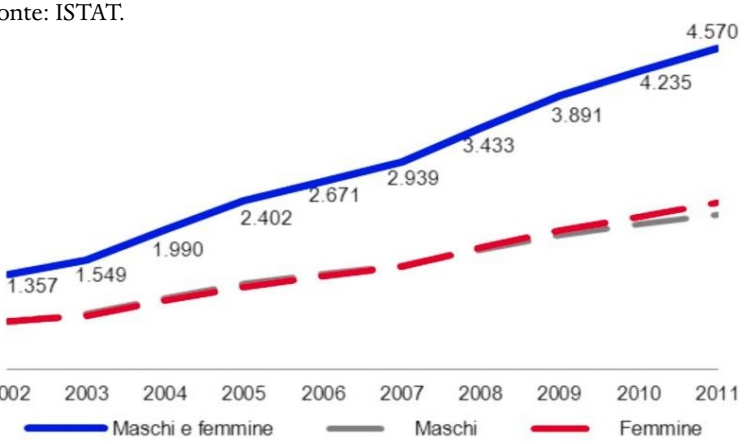
Al 1° gennaio 2011 i cittadini rumeni, con quasi un milione di residenti (9,1% in più rispetto all'anno precedente), sono la comunità straniera prevalente in Italia (21,2% degli stranieri).

1. Le informazioni e i dati inclusi nel paragrafo sono rielaborate dal sito: http://www.istat.it/it/archivio/39726.

Nel corso del 2010 è cresciuto il numero dei cittadini dei Paesi dell'Europa centro–orientale (sia Ue sia non Ue): oltre alla già citata Romania, soprattutto Moldovia (+24,0%), Federazione Russa (+18,3%), Ucraina (+15,3%) e Bulgaria (+11,1%). Anche i cittadini dei Paesi del sud est asiatico sono aumentati: Pakistan (+16,7%), India (+14,3%), Bangladesh (+11,5%), Filippine (+8,6%), Sri Lanka (+7,6%). Tale crescita è legata anche agli effetti dell'ultima regolarizzazione di colf e badanti dell'ultima parte del 2009, i cui effetti in termini di iscrizioni anagrafiche si sono sentiti in particolare nel 2010.

Gli iscritti in anagrafe provenienti dall'estero nel 2010 sono stati 424.499, il 4,4% in più rispetto all'anno precedente. Ci sono poi i 78.082 nati in Italia da genitori stranieri, che costituiscono il 13,9% del totale dei nati residenti e sono in leggero aumento (+1,3%) rispetto al 2009.

Figura 1. Stranieri in Italia (1° gennaio 2001–1°gennaio 2011, in migliaia). Fonte: ISTAT.



Confermato il contributo dei residenti stranieri alla crescita demografica dell'Italia: senza di loro l'Italia sarebbe un Paese con popolazione in diminuzione. Nel 2010 i cittadini italiani sono diminuiti di oltre 49 mila unità e l'incremento della popolazione residente nel nostro Paese (italiani e stranieri), che

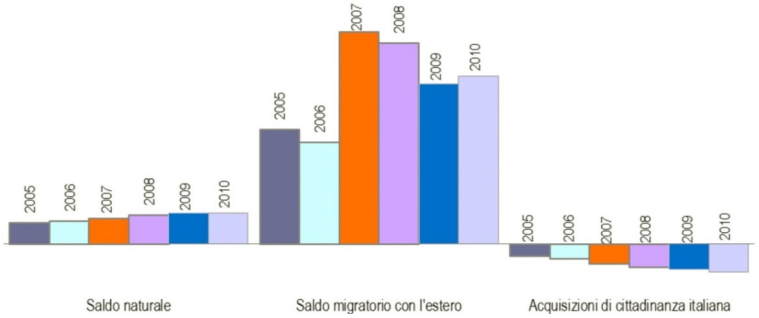
Tabella 1. Bilancio demografico degli stranieri in Italia (anni 2005–2010).

Anni	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Stranieri residenti al 1° gennaio	2402157	2670514	2938922	3432651	3891295	4235059
Nati	51971	57765	64049	72472	77109	78082
Morti	3133	3447	3670	4278	4768	5124
Saldo naturale	48838	54318	60379	68194	72341	72958
Iscritti dall'estero	282780	254588	515201	496549	406725	424499
Cancellati per l'estero	15951	16974	20316	27023	32270	32817
Saldo migratorio con l'estero	266829	237614	494885	469526	374455	391682
Saldo altre poste (a)	−18651	11742	−16050	−25380	−43663	−63444
Acquisizione cittadinanza italiana	28659	35266	45485	53696	59369	65938
Saldo Totale	268357	2938922	3432651	3891295	4235059	4570317
Stranieri residenti al 31 dicembre	2670514	2938922	3432651	3891295	4235059	4570317
Variazione % tra inizio e fine anno	11,2	10,1	16,8	13,4	8,8	7,9
Incidenza % della popolazione straniera a fine anno	4,5	5,0	5,8	6,5	7,0	7,5

(a) Comprende il saldo migratorio interno, il saldo verifiche censuarie, il saldo iscrizioni e cancellazioni per altri motivi, le cancellazioni per irreperibilità (vedi Glossario).
Fonte: ISTAT

da 60.340.328 al 1 gennaio 2010 è passata a 60.626.442 al 1 gennaio 2011, è dovuto alla dinamica naturale e migratoria dei residenti stranieri. Il saldo naturale della popolazione straniera (+72.958 unità) compensa il saldo naturale negativo dei residenti di cittadinanza italiana (−98.502 unità).

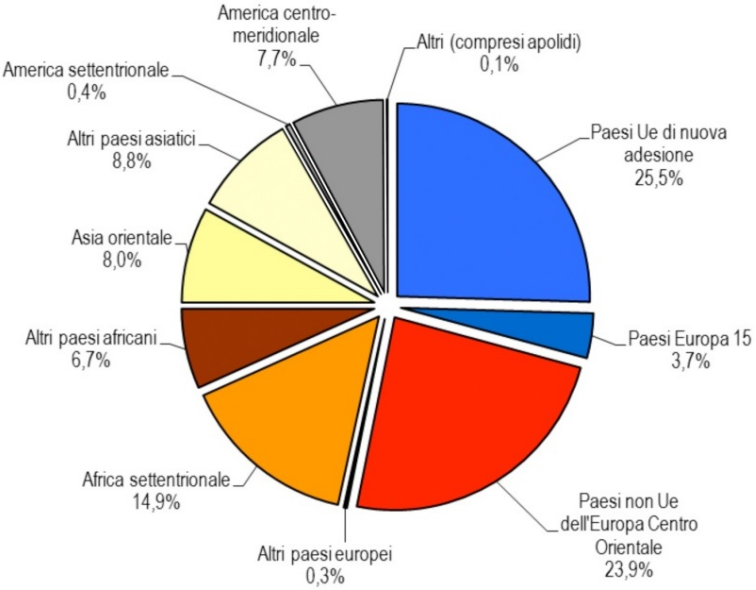
Figura 2. Saldo naturale, saldo migratorio con l'estero e acquisizioni della cittadinanza italiana degli stranieri residenti in Italia (anni 2005–2010). Fonte: ISTAT.



Nel 2010, 65.938 cittadini stranieri hanno ottenuto la cittadinanza italiana. Tra i nuovi cittadini italiani sono più numerose le donne, perché i matrimoni misti, modalità frequente di acquisizione della cittadinanza, si celebrano in prevalenza fra donne straniere e uomini italiani. Gli stranieri residenti in Italia provengono da molti Paesi esteri. I cittadini dei primi sedici Paesi in ordine decrescente di numerosità, tuttavia, rappresentano da soli il 75,5% (3 milioni 450 mila individui) del totale degli stranieri residenti in Italia al 1° gennaio 2011. Limitando l'analisi ai primi cinque Paesi (Romania, Albania, Marocco, Repubblica Popolare Cinese e Ucraina) si supera il 50% (2 milioni 314 mila).

Il rapporto tra le quote di uomini e donne nella popolazione straniera, nel complesso equilibrato, è spesso sbilanciato nelle singole comunità. In quelle a prevalenza femminile (ucraina, polacca, moldava, peruviana, ecuadoriana, filippina, rumena) i valori del rapporto variano fra i 25 maschi ogni 100 femmine nella comunità ucraina e gli 83 maschi ogni 100 femmine in quella rumena. Una prevalenza maschile si nota tra i cittadini di Senegal, Egitto, Bangladesh, Pakistan, Algeria, Tunisia, India, Marocco, Sri Lanka, Albania e Cina. In queste comunità il rapporto fra maschi e femmine oscilla fra il livello elevato della comunità senegalese (circa 310 uomini ogni 100 donne) e i circa

Figura 3. Stranieri residenti in Italia per area geografica di cittadinanza (1° gennaio 2011). Fonte: ISTAT.



107 uomini ogni 100 donne di quella cinese.

Gli stranieri residenti in Italia si distribuiscono sul territorio in maniera disomogenea, prevalentemente in relazione alla nazione di origine. La maggior parte della popolazione straniera si concentra nel Nord (35% nel Nord–ovest, 26,3% nel Nordest), meno nel Centro (25,2%), mentre nel Mezzogiorno risiede soltanto il 13,5% degli stranieri. Con una analisi maggiormente disaggregata si rileva come il 23,3% degli stranieri sia iscritto nelle anagrafi dei comuni della Lombardia, di cui l'8,4% nella provincia di Milano, mentre le regioni del Sud ospitano il 9,6% del totale degli stranieri che abitano in Italia. Altre regioni con un numero cospicuo di stranieri sono il Lazio (11,9%), il Veneto (11,0%), l'Emilia–Romagna (11,0%).

A livello dei comuni, oltre alla forte presenza di popolazione straniera nei capoluoghi del Nord e del Centro, si rileva la

presenza di comunità numerose nelle coste della Liguria, del nord della Toscana e nella parte centro–settentrionale della costiera adriatica.

Al 1° gennaio 2011 l'incidenza della popolazione straniera sul totale dei residenti è del 7,5% a livello nazionale. Tale quota è massima nel Nord–est (10,3%), è inferiore nel Nord–ovest (9,9%) e nel Centro (9,6%). Nel Mezzogiorno l'incidenza è intorno al 3% (3,1% nel Sud, 2,7% nelle Isole).

A livello regionale le differenze si manifestano ancora di più: il valore massimo si registra in Emilia–Romagna, con l'11,3% del totale dei residenti, in Lombardia (10,7%) e Veneto (10,2%). Al Centro i livelli sono inferiori, tranne in Umbria con l'11,0%. Scendendo nel dettaglio territoriale, si osservano livelli elevati della popolazione straniera in alcune province del Nord, in particolare le province di Brescia (13,6%), di Piacenza, Reggio nell'Emilia, Mantova, Modena (con valori intorno al 13%), Parma, Verona, Treviso, Pordenone (superano l'11%). Al Centro, oltre alla provincia di Prato (13,6%) con un valore pari a quello di Brescia, si staccano Perugia e Macerata (intorno all'11%). Nel Mezzogiorno i valori più elevati sono quelli delle province di Teramo (7,6%), Ragusa (6,6%) e Olbia–Tempio (6,5%).

Con riferimento alla tipologia dei comuni capoluogo/non capoluogo si rileva che filippini, peruviani ed ecuadoriani risiedono specialmente nei capoluoghi di provincia (rispettivamente l'80,1% il 62,3% e il 56,9%), dove si può presumere siano occupati nel settore dei servizi alle famiglie. L'82,2% degli indiani, il 77,8% dei marocchini, il 72,9% degli albanesi e il 70,3% dei tunisini vivono in comuni non capoluogo, dove lavorano nell'agricoltura, zootecnia e pesca.

Figura 4. Stranieri residenti x comune (1° gennaio 2011). Fonte: ISTAT.

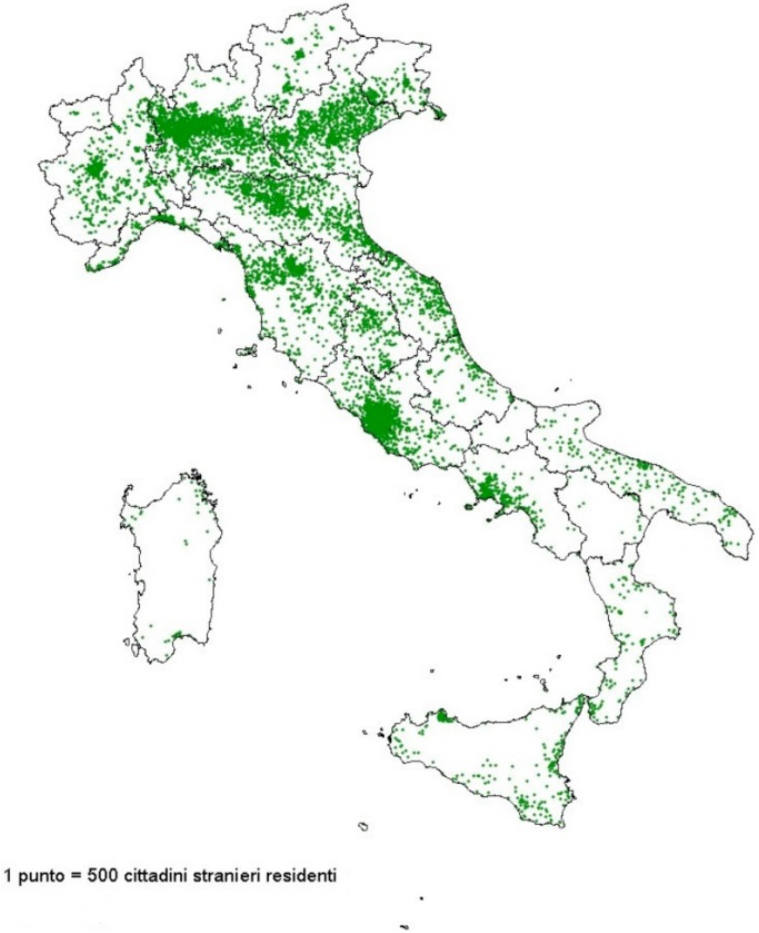


Figura 5. Stranieri residenti per comune (1° gennaio 2011 e 2010, variazioni %). Fonte: ISTAT.

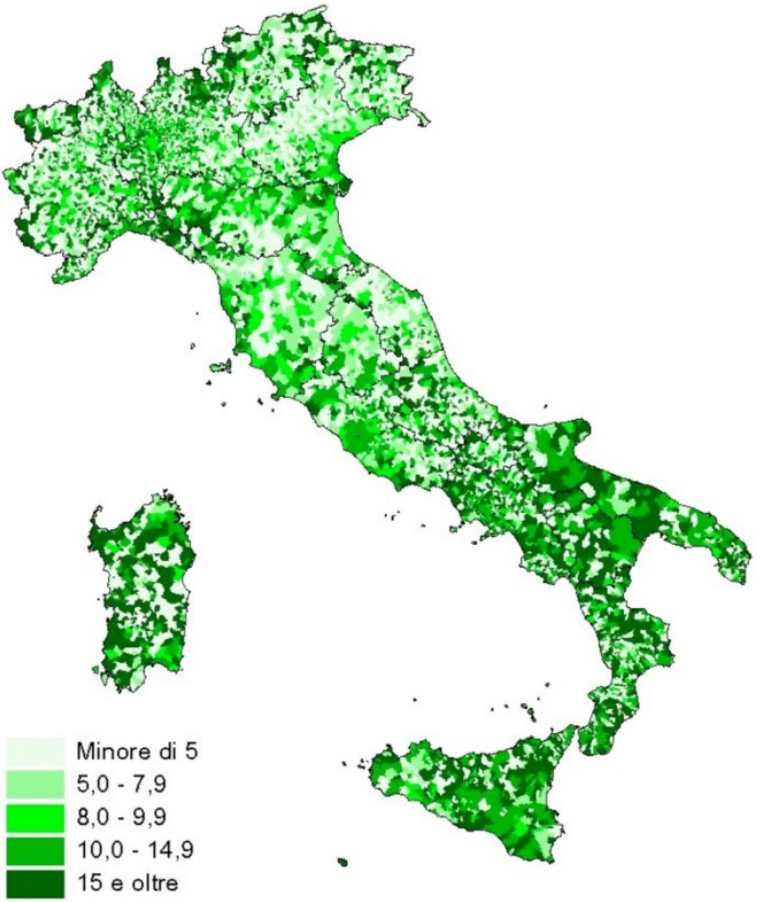


Tabella 2. Stranieri cittadini dei primi 12 Paesi, per tipo di comune e primi cinque comuni di residenza (1° gennaio 2011, valori assoluti e percentuali).

Romania	968576	Albania	482627	Marocco	452424
% capoluoghi	30,6	% capoluoghi	27,1	% capoluoghi	22,2
% altri comuni	69,4	% altri comuni	72,9	% altri comuni	77,8
Roma	72462	Roma	5924	Torino	19185
Torino	51918	Torino	5649	Milano	7634
Milano	12146	Genova	5387	Roma	4026
Padova	8268	Milano	5286	Genova	3807
Verona	8056	Firenze	5281	Bologna	3475
Cina, Rep. Pop.	209934	Ucraina	200730	Filippine	134154
% capoluoghi	46,8	% capoluoghi	38,6	% capoluoghi	80,1
% altri comuni	53,2	% altri comuni	61,4	% altri comuni	19,9
Milano	18918	Roma	10770	Milano	33753
Roma	12013	Napoli	6502	Roma	28986
Prato	11882	Milano	5732	Bologna	4679
Torino	5437	Bologna	2979	Firenze	4469
Firenze	3890	Brescia	2757	Torino	3159
Moldova	130948	India	121036	Polonia	109018
% capoluoghi	45,2	% capoluoghi	17,8	% capoluoghi	35,1
% altri comuni	54,8	% altri comuni	82,2	% altri comuni	64,9
Roma	6488	Roma	6291	Roma	13119
Padova	4772	Brescia	2045	Napoli	1542
Venezia	4565	Suzzara (MN)	1244	Bologna	1172
Parma	4504	Arzignano (VI)	1095	Milano	1062
Torino	4147	Sabaudia (LT)	985	Firenze	891
Tunisia	106291	Perù	98603	Ecuador	91625
% capoluoghi	29,7	% capoluoghi	62,3	% capoluoghi	56,9
% altri comuni	70,3	% altri comuni	37,7	% altri comuni	43,1
Vittoria (RG)	2161	Milano	17674	Genova	16753
Mazara del Vallo (TP)	2006	Roma	11632	Milano	13539
Parma	1964	Torino	8715	Roma	7799
Roma	1935	Firenze	5087	Perugia	2243
Torino	1611	Genova	2772	Piacenza	1672

Fonte: ISTAT

2. Immigrati e welfare[2]

Gli immigrati sono una componente significativa del welfare, sia come operatori sia come destinatari e contribuenti. Dei quasi cinque milioni di presenze oltre il 64% vive tra i due Paesi di riferimento (origine e residenza) con parti di famiglia residenti altrove. Il rapporto con il sistema del welfare si compie prima di tutto con il sistema sanitario: con i medici di medicina generale e i pronto soccorso, porta di ingresso del SSR, in particolare per irregolari e clandestini.[3]

Una stima della spesa pubblica per la sanità attribuibile alla popolazione immigrata è pari a quasi 3 miliardi di euro (2.8% del totale per l'anno 2010) con un 2% della quota di spesa farmaceutica complessiva.

Dall'analisi dei dati ISEE 2011 (Indicatore della Situazione Economica Equivalente — valutazione della situazione economica in caso di richiesta di prestazioni o servizi sociali o assistenziali non destinati alla generalità dei soggetti o sottoposti a means testing) che osserva le persone nate all'estero residenti in Italia, che compilano la Dichiarazione Sostitutiva Unica (DSU) contenente l'ISEE, appare come nella popolazione ISEE coloro che sono nati all'estero sono oltre uno su dieci nella media nazionale, ma la differenza tra le ripartizioni è rilevantissima. Nel Nord Est più di un richiedente su quattro è nato all'estero, metà dei quali provenienti da Medio Oriente, Asia e Africa, i rimanenti principalmente dall'Europa orientale. Si tratta di Paesi a forte pressione migratoria e, nel caso di nati in Europa orientale, di una migrazione abbastanza recente. Una situazione analoga a quella del Nord Est si nota nel Nord Ovest, con percentuali più contenute (la popolazione nata all'estero rappresenta circa il 22% contro il 26% del Nord–Est) e una

2. Le informazioni e i dati inclusi sono tratte da: *CENSIS: 45° Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, FrancoAngeli Editore, Milano 2011.

3. http : / / www . lavoro . gov . it / NR / rdonlyres / FD9DD2FE-182C-4054-81A5-0533E9AC2083/0/RapportoISEE2011.pdf.

presenza maggiore dall'America Latina. Nel Mezzogiorno la popolazione ISEE nata all'estero è contenuta (poco più di un individuo ogni 25), e di questa circa un terzo è nata in Paesi "occidentali", interessati in passato dall'emigrazione italiana, facendo ipotizzare che si tratti di "emigranti di ritorno". Una popolazione giovane, che si compone di famiglie di nuova formazione (in cui sono presenti giovani adulti e figli minori).

Tabella 3. Distribuzione della popolazione Isee per luogo di nascita (analisi per ripartizione territoriale di residenza e anno di sottoscrizione).

	Anno 2010					Variazione 2009–2010				
	Nord-Ovest	Nord-Est	Centro	Mezzo-giorno	Italia	Nord-Ovest	Nord-Est	Centro	Mezzo-giorno	Italia
Luogo di nascita	Distribuzione %					Tasso di variazione				
Estero	22,3	25,9	16,1	4,5	11,3	27,4	20,0	21,1	18,4	22,0
Europa Occ., USA, Canada, Australia	0,8	1,2	1,1	1,4	1,3	23,6	15,2	21,2	27,8	21,4
Europa dell'Est	7,4	10,2	7,9	1,6	4,3	34,1	25,9	24,0	23,5	28,0
Medio Oriente, Asia, Africa, Oceania	10,9	13,2	5,4	1,2	4,6	19,8	20,5	16,8	15,6	18,3
America centro–meridionale, Caraibi	3,2	1,3	1,7	0,3	1,1	12,2	4,7	13,9	9,2	9,6
Italia	77,7	74,1	83,9	95,5	88,7	13,7	9,8	13,9	8,0	9,7
Nord– Ovest	61,4	2,0	1,3	0,9	10,7	13,9	4,0	12,9	12,2	13,5
Nord–Est	2,0	61,6	1,0	0,3	7,0	14,9	10,9	21,1	11,3	11,2
Centro	1,0	1,5	71,6	0,7	11,6	14,0	13,7	14,0	10,8	13,9
Mezzogiorno	13,3	9,0	10,0	93,6	59,3	12,8	4,3	12,4	7,9	8,1
Totale	100	100	100	100	100	16,3	12,1	15,0	8,4	10,9

Fonte: Ministero del lavoro e politiche sociali: *Rapporto ISEE 2011*

Tabella 4. Prestazioni richieste per luogo di nascita dei membri della famiglia (analisi per luogo di nascita e anno di sottoscrizione).

	Anno 2010			Variazione 2009–2010		
	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale
Prestazioni richieste	% dei rispondenti			Tasso di variazione		
Figli e maternità	8,3	4,8	5,2	13,4	0,1	2,1
Ass. nucleo familiare 3+ figli minori	3,0	2,8	2,9	13,3	–1,9	–0,4

	Anno 2010			Variazione 2009–2010		
	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale
Prestazioni richieste	% dei rispondenti			Tasso di variazione		
Assegno di maternità	5,9	2,4	2,8	10,9	0,9	3,0
Nidi e scuola	44,8	30,3	31,8	11,6	4,3	5,3
Asili nido, altri servizi educ. infanzia	13,7	5,9	6,7	15,7	6,4	8,3
Mense scolastiche	29,0	15,6	17,0	16,6	10,2	11,3
Libri, borse studio	32,8	24,7	25,6	9,5	2,1	3,1
Università	5,1	15,8	14,7	14,8	5,4	5,7
Agevolazioni tasse	4,8	14,4	13,4	15,3	4,9	5,2
Prestazioni diritto studio	3,9	12,3	11,4	10,7	4,7	4,9
Servizi socio–sanitari	18,0	28,4	27,3	13,3	17,2	16,9
domiciliari	5,0	11,7	11,0	–8,0	11,8	10,7
diurni, resid., ecc.	9,9	17,4	16,6	17,6	24,9	24,4
Altri*	3,0	4,2	4,0	30,0	1,5	3,2
Ticket sanitari*	7,2	10,6	10,3	8,0	11,0	10,7
Casa e servizi di pubblica utilità	49,9	41,6	42,5	18,2	12,8	13,5
Agevolaz. per servizi di pubblica utilità	38,6	34,7	35,1	34,0	17,0	18,8
Abitazione*	11,2	3,3	4,2	–4,5	–6,6	–6,0
Trasporto pubblico*	1,6	1,0	1,1	–4,8	6,4	4,6
Tributi comunali*	5,6	5,4	5,5	14,2	4,9	5,8
Rateazione e dilazione di pagamento*	0,8	1,2	1,2	41,2	11,3	13,0
Altre prestazioni econ.–assistenziali	65,7	64,7	64,8	11,8	11,9	11,9
Altre prestazioni econ.–assistenziali	59,8	62,4	62,1	15,6	13,3	13,6
Trasferimenti monetari assistenziali*	10,6	3,5	4,2	–3,0	–11,4	–9,3
Carta acquisti*	0,5	1,4	1,3	–30,5	32,4	27,5
Reddito minimo*	0,1	0,0	0,0	–75,2	–91,4	–89,6
Altre prestazioni	14,8	13,4	13,5	3,9	10,6	9,8
Attività ricreative*	1,4	1,0	1,1	–12,1	3,7	1,3
Servizi impiego*	0,4	0,6	0,6	–2,6	–11,8	–11,2
Altro	13,1	11,8	11,9	5,9	12,7	11,9
Totale	100,0	100,0	100,0	8,5	8,5	8,5

	Anno 2010			Variazione 2009–2010		
	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale
Prestazioni richieste	% dei rispondenti			Tasso di variazione		

(*) Si intendono "Famiglie di migranti" i nuclei familiari in cui tutti i componenti maggiorenni (non figli) sono nati all'estero. Fonte: Ministero del lavoro e politiche sociali: *Rapporto ISEE 2011*

Risulta confermata la tendenza, già rilevata negli anni precedenti, di una maggiore crescita del numero di richiedenti prestazioni attraverso l'ISEE nati all'estero rispetto ai richiedenti nati in Italia (tasso di crescita medio pari a più del doppio), con un valore elevato nel Nord–Ovest. Significativo, sull'intero territorio nazionale, l'incremento dei nati nell'Europa dell'Est. Rimane alto l'aumento dei nati in Medio Oriente, Asia e Africa.

Sono prese in esame le prestazioni richieste per luogo di nascita dei membri della famiglia, distinguendo le famiglie di "migranti" come quelle in cui tutti i componenti maggiorenni (non figli) sono nati all'estero. Queste sono più propense, rispetto alle altre famiglie, ad utilizzare l'ISEE per richiedere prestazioni legate ai bambini e ai ragazzi (mense scolastiche, prestazioni scolastiche — libri, borse di studio, ecc. — asili nido e altri servizi educativi per l'infanzia, assegno di maternità) oltre che all'abitazione. Nelle famiglie di migranti spiccano i minori (4 su 10). Meno rappresentata, ma in crescita, la fascia giovanile che va dai 18 ai 24 anni. Gli anziani quasi non ci sono (2,1%, in crescita, ma da livelli di partenza bassissimi), elevata la quota dei giovani (tra 25 e 39 anni). Tra i migranti prevale, in misura maggiore che nelle altre famiglie, la presenza di figli dipendenti (il 75% rispetto a poco più del 50%). Tra le famiglie di soli migranti senza figli dipendenti si nota la presenza di single non anziani (circa il 14% rispetto al 7% degli altri).

All'interno della popolazione ISEE nata all'estero, sembrano esserci almeno due tipologie di famiglia. Coloro che hanno deciso di stabilizzarsi in Italia per un medio o lungo periodo e costituire una "nuova famiglia". E i "single non anziani" che indicano un progetto ancora non stabilizzato, dove non è escluso un rientro in patria. La più alta percentuale di single,

Tabella 5. Individui in nuclei familiari distinti per classe di età (analisi per luogo di nascita e anno di sottoscrizione).

	Anno 2010			Variazione 2009–2010		
	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale
Classe di età	Distribuzione %			Tasso di variazione		
Fino a 17 anni	39,1	24,1	26,0	20,6	4,2	6,6
Tra 18 e 39 anni, di cui:	37,5	29,5	30,5	25,2	7,5	9,7
tra 18 e 24 anni	8,4	10,7	10,4	23,7	5,8	7,3
tra 25 e 39 anni	29,1	18,8	20,1	17,4	6,0	7,8
Tra 40 e 64 anni	21,2	31,6	30,4	28,2	11,8	13,0
Tra 65 e 74 anni	1,3	7,0	6,3	33,9	17,1	17,5
Oltre i 75 anni	0,8	7,7	6,9	26,9	19,7	19,8
Totale	100,0	100,0	100,0	24,1	9,3	10,9

(*) Si intendono "Famiglie di migranti" i nuclei familiari in cui tutti i componenti maggiorenni (non figli) sono nati all'estero

Fonte: Ministero del lavoro e politiche sociali: *Rapporto ISEE 2011*

anziani e non si osserva tra i migranti provenienti da alcuni Paesi economicamente sviluppati (Europa occidentale, USA, Canada o Australia), con una bassa proporzione di nuclei con figli dipendenti.

3. La salute attraverso le fasi della vita e in alcuni gruppi di popolazione[4]

Nella *Relazione sullo Stato Sanitario del Paese 2009–2010* a cura del Ministero della salute, capitolo 4 su "La situazione sanitaria del Paese", paragrafo 4.4 "Salute degli immigrati", sono riportati i dati relativi alla situazione fotografata al termine del 2010 e

4. Le informazioni e i dati inclusi nel paragrafo sono tratte dal sito: http://www.rssp.salute.gov.it/rssp/paginaCapitoloRssp.jsp?sezione=situazione&capitolo=salute&lingua=italiano.

Tabella 6. Nuclei familiari distinti secondo la tipologia familiare (analisi per luogo di nascita e anno di sottoscrizione).

	Anno 2010			Variazione 2009–2010		
	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale
Tipologia familiare	Distribuzione %			Tasso di variazione		
senza figli dipendenti (1)	24,6	48,7	46,2	2,7	11,3	10,8
single (meno di 64 anni)	14,3	7,5	8,3	1,4	13,2	10,9
single (65 anni e più)	2,4	14,4	13,1	25,5	15,9	16,1
2 adulti (entrambi < 64 anni)	5,0	5,6	5,5	4,3	0,9	1,2
2 adulti (almeno uno > 65 anni)	0,4	11,7	10,5	–20,8	12,9	12,7
3 adulti o più (tutti < 65 anni)	2,1	5,5	5,1	–9,5	8,1	7,2
3 adulti o più (almeno uno > 65 anni)	0,4	4,1	3,7	28,5	8,3	8,5
con figli dipendenti (1)	75,4	51,3	53,8	10,5	5,8	6,5
1 adulto con uno o più figli	10,3	5,6	6,1	7,7	4,7	5,2
2 adulti con un figlio	17,3	12,6	13,1	8,2	11,0	10,6
2 adulti con due figli	20,8	17,7	18,1	8,1	4,0	4,5
2 adulti con 3 o più figli	12,1	6,0	6,6	7,6	2,7	3,6
3 o più adulti con uno o più figli	14,0	9,3	9,8	23,8	5,6	8,0
nuclei di soli studenti o figli	0,9	0,1	0,2	3,0	0,5	1,7
Totale	100,0	100,0	100,0	8,5	8,5	8,5

(*) Si intendono "Famiglie di migranti" i nuclei familiari in cui tutti i componenti maggiorenni (non figli) sono nati all'estero

(1) Figli di età inferiore ai 18 anni o di età compresa tra 18 e 24 anni se inattivi

Fonte: Ministero del lavoro e politiche sociali: *Rapporto ISEE 2011*

vengono riportate le seguenti considerazioni, in particolare per le donne straniere.

Le informazioni sulle condizioni di salute e sull'accesso ai servizi sanitari degli stranieri residenti nel nostro Paese sono frammentarie a livello territoriale. Il profilo epidemiologico

Tabella 7. Nuclei familiari distinti di migranti secondo la tipologia familiare e l'area di provenienza (anno 2010).

	Area di provenienza				
	Europa occidentale, USA, Canada o Australia	Europa dell'Est	Medio Oriente, Asia, Africa, Oceania	America centro–meridionale, Caraibi	Totale
Tipologia familiare	Distribuzione %				
senza figli dipendenti (1)	51,9	20,9	24,7	24,7	24,6
single (meno di 64 anni)	33,0	12,1	14,7	13,6	14,3
single (65 anni e più)	14,6	0,7	1,8	2,4	2,4
2 adulti (entrambi < 64 anni)	2,4	5,0	5,2	5,7	5,0
2 adulti (almeno uno > 65 anni)	1,2	0,1	0,4	0,7	0,4
3 adulti o più (tutti < 65 anni)	0,3	2,4	2,2	1,8	2,1
3 adulti o più (almeno uno > 65 anni)	0,3	0,5	0,3	0,4	0,4
con figli dipendenti (1)	48,1	79,1	75,3	75,3	75,4
1 adulto con uno o più figli	25,8	11,3	5,3	25,1	10,3
2 adulti con un figlio	6,0	20,3	16,0	17,4	17,3
2 adulti con due figli	11,8	24,0	20,7	13,9	20,8
2 adulti con 3 o più figli	2,7	8,5	17,3	6,8	12,1
3 o più adulti con uno o più figli	0,6	14,6	15,4	11,5	14,0
nuclei di soli studenti o figli	1,2	0,6	0,6	0,6	0,9
Totale	100	100	100	100	100

(*) Si intendono "Famiglie di migranti" i nuclei familiari in cui tutti i componenti maggiorenni (non figli) sono nati all'estero

(1) Figli di età inferiore ai 18 anni o di età compresa tra 18 e 24 anni se inattivi

Fonte: Ministero del lavoro e politiche sociali: *Rapporto ISEE 2011*

Tabella 8. Nuclei familiari distinti per presenza nel nucleo di figli dipendenti e di anziani (analisi per luogo di nascita e anno di sottoscrizione).

	Anno 2010			Variazione 2009–2010		
	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale	Famiglie di migranti (*)	Altre famiglie	Totale
Tipologia familiare	Distribuzione %			Tasso di incremento annuo		
No figli, no anziani	21,4	18,6	18,9	0,8	7,8	6,9
Anziani, no figli	3,2	30,2	27,3	17,3	13,7	13,7
Figli, no anziani	72,2	48,8	51,3	10,2	5,6	6,3
Figli e anziani	3,1	2,4	2,5	17,7	10,9	11,7
Totale	100,0	100,0	100,0	8,5	8,5	8,5

(*) Si intendono "Famiglie di migranti" i nuclei familiari in cui tutti i componenti maggiorenni (non figli) sono nati all'estero
Fonte: Ministero del lavoro e politiche sociali: *Rapporto ISEE 2011*

della popolazione immigrata offre un quadro ancora relativamente favorevole. Gli immigrati hanno meno patologie perché hanno scelto di emigrare dal proprio Paese coloro che possedevano uno stato di salute tale da scambiare con la forza di lavoro (anche se le persone che stanno immigrando nel nostro Paese in forza di processi di ricongiungimento non presentano più questa situazione) ed inoltre hanno minori bisogni di salute a causa di difficoltà culturali e materiali all'accesso ai servizi.

Tuttavia, su alcuni aspetti, questo gruppo di popolazione incomincia a manifestare importanti livelli di morbosità e di esiti sfavorevoli, conseguenza di condizioni di vita o di lavoro poco sicure (traumi), o di fattori di rischio propri dell'area di provenienza (malattie di importazione, endemiche o ereditarie tipiche del Paese di origine) o di errori nel percorso assistenziale, evidenti nel periodo di nascita, tra gli stranieri inoltre si riscontrano condizioni di salute meno favorevoli nelle persone di status sociale più basso.

L'incidenza dei comportamenti dei cittadini stranieri rispetto al numero dei nati, appare ancora più evidente se si considera il complesso dei nati con almeno un genitore straniero, (si ot-

tiene sommando ai nati stranieri le nascite di bambini italiani nell'ambito di coppie miste formate da madri di cittadinanza straniera e padri italiani o viceversa). Anche in questo caso l'incidenza sul totale dei nati aumenta di più di 10 punti percentuali tra il 1999 e il 2008, raggiungendo il 16,7% per l'Italia. A livello regionale si osserva una geografia sovrapponibile a quella delle nascite straniere, ma con livelli più elevati: in media, si ha circa un nato su quattro da almeno un genitore straniero al Nord e quasi uno su cinque al Centro, mentre nel Mezzogiorno si supera appena il 5%.

4. Salute della donna e del bambino immigrati

I dati ricavati dai Certificati di Assistenza al Parto (CeDAP) per l'anno 2007, pubblicato nel giugno 2010, rilevati su un totale di 541 punti nascita, mostrano un 15,9% dei parti relativo a madri di cittadinanza non italiana. Il fenomeno è più diffuso al Centro–Nord, (quasi il 20% dei parti avviene da madri non italiane).

Le aree geografiche di provenienza più rappresentative sono quella dell'Africa (26,5%) e dell'UE (26,1%). Le madri di origine asiatica e sud–americana sono il 17,3% e il 9,8% di quelle non italiane.

Per l'età i dati 2007 confermano per le italiane una percentuale di oltre il 65% dei parti nella classe di età tra 30 e 39 anni, mentre per le altre aree geografiche le madri hanno un'età compresa tra 20 e 29 anni. L'età media della madre è di 32,3 anni per le italiane, mentre è di 28,8 anni per le cittadine straniere. L'età media al primo figlio è per le italiane quasi in tutte le Regioni superiore a 31 anni, con variazioni sensibili tra le Regioni del Nord e quelle del Sud. Le donne straniere partoriscono il primo figlio in media a 27 anni.

Fra le straniere prevale una scolarità medio–bassa, mentre la condizione professionale delle straniere che hanno partorito

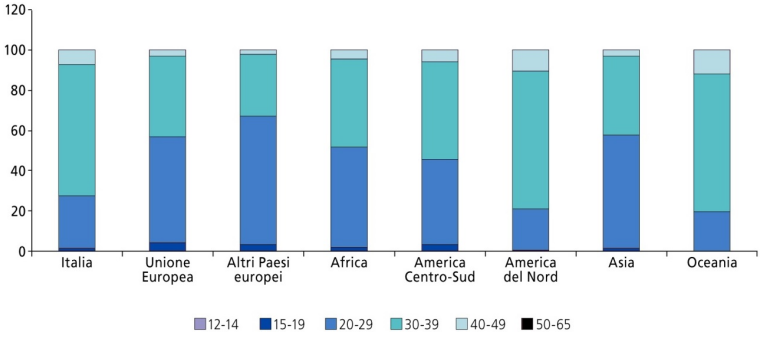
Tabella 9. Nati da almeno un genitore straniero per Regioni (anni 1999, 2008 per 100 nati residenti).

	1999		2008	
Regioni	Almeno un genitore straniero	di cui: entrambi stranieri	Almeno un genitore straniero	di cui: entrambi stranieri
Piemonte	8,3	5,5	22,6	17,3
Valle d'Aosta	8,1	4,9	14,3	11,3
Lombardia	9,8	6,9	24,4	19,4
Bolzano–Bozen	6,7	2,9	18,9	12,2
Trento	8,2	5,4	21,3	15,7
Trentino Alto Adige	7,5	4,1	20,6	13,9
Veneto	8,3	6,0	25,4	20,7
Friuli Venezia Giulia	6,8	3,5	21,7	16,6
Liguria	6,9	3,5	19,1	13,7
Emilia Romagna	10,1	7,0	26,1	20,7
Toscana	9,1	5,8	21,5	16,3
Umbria	9,4	6,2	23,4	17,6
Marche	8,5	5,6	22,8	17,4
Lazio	7,2	5,1	16,6	11,6
Abruzzo	4,9	2,4	13,0	8,5
Molise	2,2	0,6	7,9	3,6
Campania	1,6	0,7	4,7	2,5
Puglia	1,6	0,9	4,2	2,5
Basilicata	1,4	0,7	5,4	2,8
Calabria	2,0	0,8	7,6	4,2
Sicilia	2,4	1,7	5,3	3,6
Sardegna	2,2	0,8	5,5	2,6
Nord–Ovest	9,1	6,2	23,4	18,3
Nord–Est	8,7	5,9	24,8	19,6
Centro	8,0	5,5	19,3	14,2
Sud	1,9	0,9	5,7	3,3
Isole	2,3	1,5	5,4	3,4
Italia	6,0	4,0	16,7	12,6

Fonte: ISTAT "La popolazione straniera residente in Italia". Periodo di riferimento 1 gennaio 2010, diffuso il 12 ottobre 2010.

nel 2007 è per il 58% quella di casalinga, a fronte del 66,2% delle donne italiane, che hanno un'occupazione lavorativa.

Figura 6. Distribuzione dei parti per area geografica di provenienza ed età della madre (anno 2007). Fonte: *Rapporto CeDAp anno 2007*, Ministero della Salute.



La percentuale di gravidanze in cui viene eseguita la prima visita oltre la 12a settimana di gestazione evidenziano correlazioni significative con le caratteristiche socio–demografiche delle madri come la cittadinanza, titolo di studio ed età. Per le donne italiane si ha una percentuale del 3,6%, mentre tale percentuale sale al 16,2% per le donne straniere.

Il parto cesareo è più frequente nelle donne con cittadinanza italiana (39,3%) rispetto alle donne straniere (27,8%). L'analisi delle caratteristiche delle IVG, che è riferita ai dati dell'anno 2008, conferma che nel corso degli anni è cresciuto il numero degli interventi effettuato da donne con cittadinanza estera, arrivando nel 2008 al 33,0% del totale delle IVG, mentre, nel 1998, tale percentuale era del 10,1%.

A fronte della progressiva riduzione del ricorso all'aborto tra le donne italiane, si osserva il progressivo aumento degli aborti effettuati da donne straniere.

5. Azioni di comunicazione e informazione per favorire l'accesso ai servizi sanitari degli immigrati

Nella *Relazione sullo Stato Sanitario del Paese 2009–2010* a cura del Ministero della salute è presente un intero paragrafo dedicato ai processi di informazione e comunicazione verso gli immigrati, gli aspetti salienti trattati sono di seguito riassunti.

Nell'ambito degli interventi per favorire l'accesso ai servizi sanitari alla popolazione immigrata, sono necessarie, tra le altre, azioni di tipo informativo all'utenza sull'offerta dei servizi erogati e fruibili a livello territoriale sulla base delle disposizioni contenute nel Testo Unico D.Lgs. 286/1998.

Le indagini effettuate sulle politiche sanitarie hanno portato a riscontrare diverse tipologie di "barriere" che si frappongono tra l'utenza immigrata e i servizi sanitari, dovute alle informazioni inadeguate in possesso dell'immigrato sui servizi sanitari offerti; esse risultano superabili da approcci specifici, basati su motivazioni sociologiche, che prevedano il superamento delle differenze linguistiche e culturali, la specifica formazione del personale sanitario e la presenza di mediatori specializzati in campo sanitario nei servizi di prima accoglienza.

Per potenziare la comunicazione sui servizi sanitari fruibili sul territorio nazionale, il Ministero della Salute si è impegnato a informare adeguatamente i cittadini stranieri sulle opportunità del diritto alla salute previste dalla normativa vigente, favorendo l'applicazione a livello locale della normativa nazionale (http://www.salute.gov.it/imgs/C_17_opuscoliPoster_118_allegato.pdf).

L'Ufficio VI della Direzione Generale per i rapporti con l'UE e per i rapporti internazionali, nell'ambito del programma annuale 2009 del Fondo Europeo per l'integrazione di cittadini di Paesi terzi 2007–2013 (FEI) ha ideato un progetto che punta a diffondere le informazioni per un migliore accesso ai servizi sanitari all'interno degli Sportelli Unici dell'Immigrazione (SUI). La fase operativa del progetto è sviluppata dall'Istituto Nazionale per la Promozione della Salute delle Popolazioni Migranti e

il Contrasto delle Malattie della Povertà (http://www.inmp.it/). Lo scopo del progetto è divulgare una guida appositamente predisposta nella lingua dello straniero e porre particolare attenzione all'esercizio del diritto all'iscrizione al SSN e all'appropriato accesso alle cure.

6. La prescrizione farmaceutica nella popolazione immigrata[5]

Secondo l'ISTAT, nel 2011 i cittadini stranieri residenti nel nostro Paese sono oltre 4,5 milioni pari al 7,5% della popolazione e i bambini stranieri rappresentano il 13,9% del totale dei nati da residenti in Italia. L'86,5% degli stranieri risiede nel Nord e nel Centro del Paese, il restante 13,5% nel Sud e Isole.

Pur essendo inseriti nel tessuto sociale ed economico del Paese, sono poche ed eterogenee le informazioni sullo stato di salute di queste popolazioni. Fra i possibili fattori di rischio sono scarsamente conosciuti i livelli di esposizione nel Paese di provenienza a fattori ambientali, microbiologici, culturali e/o comportamentali, il percorso migratorio, a volte logorante sul piano fisico e psicologico, e il grado di utilizzo dei servizi socio–assistenziali in Italia.

In tal senso la prescrizione farmaceutica può rappresentare un tracciante importante. Risulta apprezzabile un monitoraggio continuo dei livelli d'uso dei farmaci nei cittadini immigrati anche attraverso il confronto con la popolazione italiana.

L'Osservatorio sulla prescrizione farmaceutica alla popolazione immigrata, nato dalla collaborazione tra alcune istituzioni e società scientifiche (Società Italiana di Farmacia Ospedaliera, Società Italiana di Medicina delle Migrazioni, Cineca, Consorzio Mario Negri Sud e Istituto Superiore di Sanità), ha come obiettivo specifico quello di descrivere il profilo prescrittivo

5. I dati e le informazioni al paragrafo 6.7. sono tratte dal documento: http://www.agenziafarmaco.gov.it/sites/default/files/1_-_rapporto_osmed_2011.pdf.

nella popolazione immigrata presente in Italia e di effettuare confronti con quella italiana, anche al fine di favorire politiche sanitarie (nazionali, regionali, locali) coerenti con la condizione ed i bisogni di salute. (*L'uso dei farmaci in Italia — Rapporto nazionale anno 2011*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2012).

In una popolazione di riferimento rappresentata da circa 7 milioni di cittadini, residenti al 31.12.2011 nelle ASL delle Regioni Veneto, Liguria, Lazio e Umbria, sono stati identificati gli immigrati cittadini di Paesi a Forte Pressione Migratoria nati all'estero e in Italia. I cittadini stranieri temporaneamente presenti (STP) in Italia non sono inclusi nell'analisi. I dati analizzati si riferiscono alle prescrizioni farmaceutiche a carico del SSN effettuate nell'anno 2011 ed erogate attraverso le farmacie territoriali pubbliche e private e i farmaci erogati nell'ambito della distribuzione diretta e per conto.

Le due coorti in studio sono composte da circa 600 mila assistibili ciascuna, con un'età mediana di 32 anni e una proporzione di donne del 53%. Il 50% della popolazione immigrata e il 58% di quella italiana hanno ricevuto almeno una prescrizione nel corso del 2011, con un'età mediana degli utilizzatori (35 anni) ed un rapporto maschi/femmine (0,84) sovrapponibili. I cittadini italiani ricevono mediamente una confezione in più rispetto agli immigrati, con una spesa per utilizzatore e una intensità di trattamento (DDD per utilizzatore) superiori rispettivamente del 22% e dell'8% nei confronti della popolazione immigrata.

L'età rappresenta uno dei fattori predittivi del consumo dei farmaci. Nei bambini sotto i 5 anni la prevalenza d'uso si attesta per entrambe le coorti intorno al 60%. All'aumentare dell'età invece il livello d'uso si differenzia tra le coorti in misura significativa raggiungendo, nella popolazione oltre 65 anni, l'80% negli italiani e il 75% tra gli immigrati. In entrambe le coorti, nelle fasce d'età comprese tra 15 e 65 anni, le donne ricorrono maggiormente ai farmaci rispetto agli assistiti di sesso maschile.

Tra le principali categorie di farmaci (ATC) si riscontrano, sia per la popolazione immigrata che italiana, maggiori livelli di

esposizione tra i farmaci, gastro–intestinali e respiratori, la cui prescrizione viene effettuata per problemi acuti. Nelle categorie ad utilizzo cronico, come ad esempio il cardiovascolare, si rileva un'esposizione e un'intensità d'uso simile nelle due coorti.

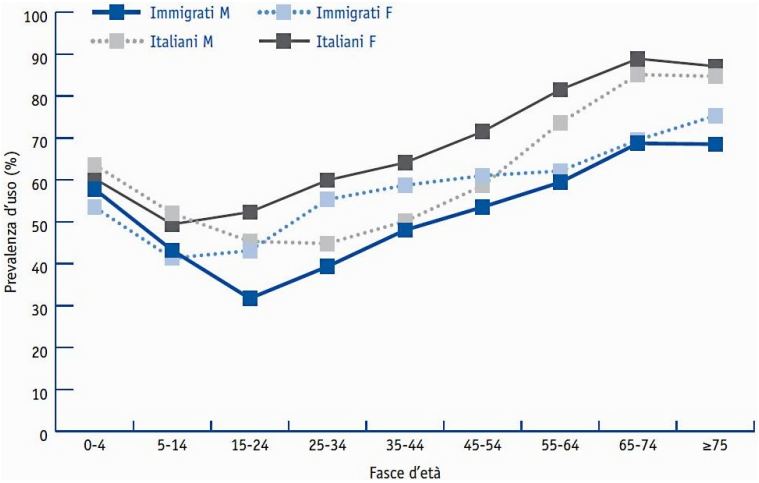
Tabella 10. Prescrizione farmaceutica nella popolazione immigrata e italiana (2011).

Popolazione (età mediana)	Immigrati 583619 (32)	Italiani 583619 (32)
Utilizzatori		
Prevalenza d'uso (%)	50	58
Età mediana utiizzatori	35	35
Rapporto M/F	0,84	0,84
Confezioni		
Confezioni pro capite	5	6
Confezioni per utilizzatore	10	11
Spesa lorda		
Spesa pro capite	60	84
Spesa per utilizzatore	120	146
DDD per utilizzatore	180	195

Fonte: Gruppo di lavoro OsMed. *L'uso dei farmaci in Italia. Rapporto nazionale anno 2011*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 2012.

L'analisi sui principali problemi clinici trattati in medicina generale evidenzia che gli immigrati hanno un livello di esposizione superiore agli italiani per quanto concerne i farmaci antidiabetici (1,9% rispetto a 1,2%, una differenza di oltre il 50%), gastro–protettivi (9,6% vs 8,1) e antinfiammatori (10,7% vs 7,6%). Differenze non sostanziali si registrano per il trattamento dell'ipertensione e dell'ipercolesterolemia, mentre gli italiani hanno una maggiore prevalenza d'uso di farmaci utilizzati nella prevenzione dei sintomi dell'asma e della BPCO e una prevalenza doppia di antidepressivi.

Figura 7. Andamento della prevalenza d'uso per età e sesso nella popolazione immigrata e italiana (2011). Fonte: Gruppo di lavoro OsMed. *L'uso dei farmaci in Italia. Rapporto nazionale anno 2011*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 2012.



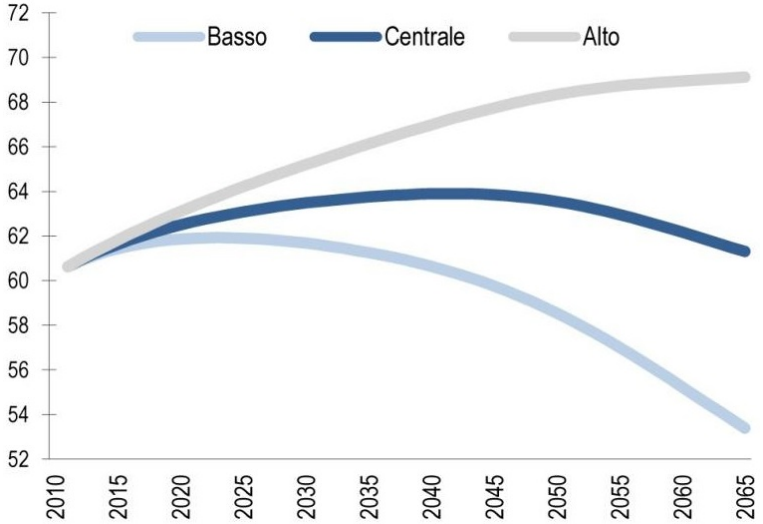
7. Il futuro demografico[6]

Nel 2065 la popolazione residente in Italia attesa è pari a 61,3 milioni ("scenario centrale"). Tenendo conto della variabilità associata agli eventi demografici, la stima della popolazione oscilla da un minimo di 53,4 milioni ad un massimo di 69,1 milioni, sommando gli eventi demografici relativi al periodo 2011–2065, l'evoluzione della popolazione attesa nello scenario centrale è il risultato congiunto di una dinamica naturale negativa per 11,5 milioni (28,5 milioni di nascite contro 40 milioni di decessi) e di una dinamica migratoria positiva per 12 milioni (17,9 milioni di ingressi contro 5,9 milioni di uscite).

Nella futura dinamica demografica del Paese giocherà un ruolo determinante il contributo delle migrazioni con l'estero.

6. Le informazioni e i dati inclusi nel paragrafo sono tratti dal sito: http://www.istat.it/it/archivio/48875.

Figura 8. Popolazione residente in Italia secondo vari scenari demografici (anni 2011–2065, in milioni). Fonte: ISTAT.

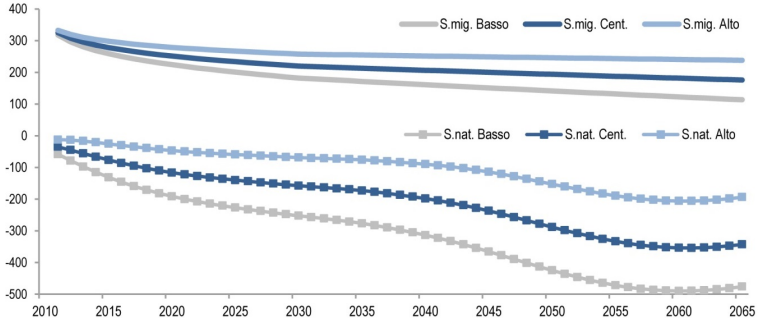


Per lo scenario centrale si assume un livello iniziale delle migrazioni nette con l'estero superiore alle 300.000 unità annue, valore quest'ultimo che ridiscende rapidamente sotto le 250 mila unità annue dopo il 2020, pervenendo ad un livello di 175 mila unità annue nel 2065. La forchetta delle ipotesi alternative prospetta un tragitto analogo a quello dello scenario centrale, ma con un valore finale al 2065 ben diverso: da 113 mila a 238 mila unità aggiuntive annue.

Si prevede che nell'intervallo temporale fino al 2065 immigrino in Italia 17,9 milioni d'individui, con un intervallo di previsione compreso tra i 16,7 e i 19,3 milioni. Sul versante delle uscite, invece, si ipotizza che emigrino all'estero 5,9 milioni d'individui, con un intervallo compreso tra i 5 e i 7 milioni.

La principale meta di destinazione degli immigrati dall'estero è costituita dalla ripartizione Nord–ovest (con complessivi 5,6 milioni nello scenario centrale, pari al 31% del totale), seguita dalla ripartizione Centro (4,5 milioni, 25%) e da quella

Figura 9. Saldo naturale e saldo migratorio con l'estero, per scenario, Italia (anni 2011–2065, in migliaia). Fonte: ISTAT.



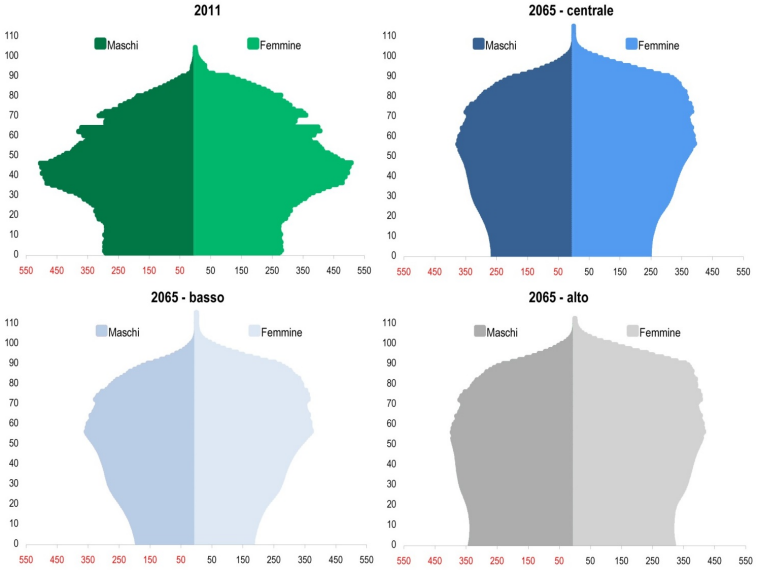
del Nord–est (4,4 milioni, 25%). Alle ripartizioni Sud e Isole competerebbe, infine, una quota di destinazioni inferiore, rispettivamente pari a 2,4 milioni (13%) e a 1 milione (6%).

Nella prospettiva di una longevità crescente e di una riproduttività sotto la soglia di sostituzione delle generazioni, il cambiamento demografico dei prossimi anni vedrà ancora una volta protagonista il processo di invecchiamento della popolazione.

Il processo d'innalzamento dell'età media si presenta diffuso sul territorio. Le regioni del Nord–ovest, del Nord–est e del Centro potrebbero sperimentare un percorso di convergenza simile: dagli oltre 44 anni di età media attuali agli oltre 47 entro il 2035, fino ai 49 anni entro il 2065. Nelle regioni del Sud e delle Isole, invece, la popolazione passerebbe da un'età media iniziale di circa 42 anni per poi muoversi verso un'età media di oltre 48 anni nel 2035, fino a concludere nel 2065 con un'età media superiore ai 51 anni.

Per quanto attiene alla prevista riduzione della popolazione in età attiva e la concomitante crescita della popolazione oltre i 65 anni, entro il 2030 la prima dovrebbe contrarsi a 38,9 milioni, nonostante il contributo delle migrazioni nette con l'estero, mentre la seconda potrebbe salire fino a 16,6 milioni. Nel lungo

Figura 10. Piramide della popolazione residente al 2011 e al 2065 per scenario, Italia (dati al gennaio, in migliaia). Fonte: ISTAT.



termine tale tendenza verrebbe rinsaldata da una riduzione della popolazione in età attiva fino a 33,5 milioni, a fronte di una popolazione over 65 che raggiungerebbe il traguardo dei 20 milioni. Il peso delle diverse ipotesi riguardanti i flussi migratori con l'estero fa si che, in realtà, il campo di variazione della popolazione in età attiva risulta ampio: tra 29,8 e 37,2 milioni di residenti entro il 2065. Più ristretto risulta nello stesso anno il margine di confidenza della popolazione anziana, compreso tra 17,7 e 22,3 milioni.

La popolazione straniera residente è stata, negli anni recenti, protagonista di dinamiche demografiche molto sostenute sul territorio nazionale. La presenza di fattori esogeni al Paese nella determinazione e nella composizione dei flussi migratori internazionali, la regolamentazione dell'immigrazione, le modalità di integrazione, l'elevato comportamento riproduttivo delle cit-

tadine straniere e la mobilità interna hanno fatto aumentare la dimensione complessiva della popolazione immigrata regolare. Tali fattori dovrebbero estendere la loro azione anche negli anni a venire, incrementando il grado di multi–etnicità del nostro Paese.

Nello scenario centrale si riscontrerebbe un costante incremento, pur a ritmi decrescenti nel tempo, della popolazione straniera. Dai 4,6 milioni d'individui rilevati nel 2011, si perverrebbe a 7,3 milioni nel 2020 e a 9,5 milioni nel 2030. Nel lungo termine si attendono 12,7 milioni di residenti entro il 2040 e 14,1 milioni entro il 2065. Rispetto a quest'ultimo dato i margini d'incertezza finali sono dell'ordine del milione e mezzo in più o in meno a seconda delle ipotesi.

Nell'ambito dei comportamenti demografici, le coppie straniere darebbero la luce a 7,5 milioni di bambini su tutto l'arco di previsione, con la prospettiva di un valore minimo di almeno 6,4 milioni e di un massimo pari a 8,6 milioni. Nel medesimo intervallo, per effetto della giovane struttura per età della popolazione straniera, l'ammontare dei decessi risulterebbe pari a 2,3 milioni, con un intervallo compreso tra 2,1 e 2,5 milioni. Il contributo alla crescita naturale della popolazione risulterebbe importante: 5,2 milioni nello scenario centrale e una "forchetta" compresa tra i 3,9 e i 6,4 milioni.

Nel periodo di previsione potrebbero acquisire la cittadinanza italiana (sottraendosi così al conteggio della popolazione straniera) circa 7,6 milioni d'individui nello scenario centrale, 5,6 milioni nello scenario basso e fino a 9,8 milioni in quello alto.

La collocazione territoriale della popolazione straniera proseguirebbe ad avvantaggiare soprattutto le regioni del Centro–nord, ma non significativamente la distribuzione geografica attuale. Nel Nord–ovest la popolazione straniera raggiungerebbe i 5,1 milioni d'individui entro il 2065, ossia un ammontare corrispondente al 36% della popolazione straniera complessivamente residente sul territorio nazionale. Il Nord–est e il Centro seguirebbero con, rispettivamente, 3,7 e 3,6 milioni di residenti

e una copertura territoriale del 26% per entrambe. Il Sud e le Isole avrebbero, rispettivamente, 1,2 e 0,5 milioni di residenti, per una copertura territoriale del 9% e del 4%.

Bibliografia

CENSIS: 45° Rapporto sulla situazione sociale del Paese, (2011), Franco Angeli Editore, Milano.

Rapporto CeDAp anno 2007, Ministero della Salute.

Sitografia

Istat – Sito dell'Istituto nazionale di statistica: http://www.istat.it/.

Istat – Istituto nazionale di statistica: *La popolazione straniera residente in Italia:* http://www.istat.it/it/archivio/39726.

Istat – Istituto nazionale di statistica: *Il futuro demografico del Paese: previsioni regionali della popolazione residente al 2065:* http://www.istat.it/it/archivio/48875.

Ministero del lavoro e delle politiche sociali: *Rapporto ISEE 2011:* http://www.lavoro.gov.it/NR/rdonlyres/FD9DD2FE-182C-4054-81A5-0533E9AC20
0/RapportoISEE2011.pdf.

Ministero della salute: *La salute attraverso le fasi della vita ed in alcuni gruppi di popolazione:* http://www.rssp.salute.gov.it/rssp/paginaCapitoloRssp.jsp?sezione=situazione&capitolo=salute&lingua=italiano.

Gruppo di lavoro OsMed. *L'uso dei farmaci in Italia. Rapporto nazionale anno 2011*. Roma: Il Pensiero Scientifico Editore, 2012: http://www.agenziafarmaco.gov.it/sites/default/files/1_rapporto_osmed_2011.pdf.

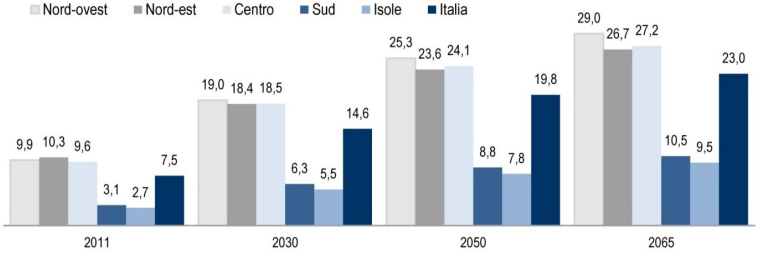
Anna Re, Giancarlo Fontana

Tabella 11. Popolazione residente straniera per ripartizione geografica – scenario e intervalli di variazione (dati al 1° gennaio, in milioni).

Ripartizione geografica	Anni					
	2011	2020	2030	2040	2050	2065
Nord–ovest	1,6	2,6 (2,5; 2,6)	3,3 (3,2; 3,5)	4,0 (3,8; 4,2)	4,6 (4,2; 4,9)	5,1 (4,6; 5,6)
Nord–est	1,2	1,9 (1,9; 1,9)	2,4 (2,3; 2,5)	2,9 (2,7; 3,0)	3,3 (3,0; 3,5)	3,7 (3,3; 4,0)
Centro	1,2	1,9 (1,9; 1,9)	2,4 (2,4; 2,6)	2,9 (2,7; 3,1)	3,3 (3,0; 3,5)	3,7 (3,2; 4,0)
Sud	0,4	0,7 (0,7; 0,7)	0,9 (0,8; 0,9)	1,0 (0,9; 1,1)	1,1 (1,0; 1,2)	1,2 (1,0; 1,3)
Isole	0,2	0,3 (0,3; 0,3)	0,4 (0,3; 0,4)	0,4 (0,4; 0,5)	0,5 (0,4; 0,5)	0,5 (0,4; 0,6)
Italia	4,6	7,3 (7,2; 7,5)	9,5 (9,1; 9,8)	11,2 (10,6; 11,9)	12,7 (11,7; 13,6)	14,1 (12,6; 15,5)

Fonte: ISTAT.

Figura 11. Incidenza della popolazione straniera sul totale della popolazione residente per ripartizione geografica, scenario centrale (anni 2011, 2030, 2050, dati al 1° gennaio, valori percentuali). Fonte: ISTAT.



Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx10
pag. 179–207 (settembre 2013)

Modelli comunicativi per una migliore interazione con donne portatrici di mutilazioni genitali femminili e per la prevenzione delle mutilazioni nelle seconde generazioni[1]

Anna Re

sommario: 1. Origini e significato della Mutilazioni genitali femminili, 180 – 2. Comunicazione e Mgf: lo stato dell'arte, 183 – 3. Interviste ai testimoni privilegiati, 192 – 4. I testimoni selezionati, 195.

Con l'espressione Mutilazioni genitali femminili si fa riferimento ad una serie di pratiche culturalmente radicate in talune popolazioni, specialmente africane, volte alla modificazione degli organi genitali della donna in nome di tradizioni che vedono nell'organo clitorideo una sorta di reminiscenza dell'organo sessuale maschile e che come tale va escisso affinché una donna possa diventare tale ed essere desiderata dagli uomini del proprio popolo. Questa descrizione del fenomeno è tuttavia riduttiva poiché diversi sono i tipi di intervento mutilatorio che le donne possono subire e varie le motivazioni a sua giustificazione. Sono riconosciute dall'OMS le seguenti tipologie di Mutilazioni genitali femminili:

1. L'articolo qui proposto utilizza dati e informazioni rielaborati dalla ricerca "Modelli e modalità di interazione e comunicazione in una società multiculturale: l'informazione sanitaria alle comunità migranti (Codice 2010B033)", commissionata da Regione Lombardia alla Università IULM di Milano.

1° Tipo escissione del prepuzio con o senza escissione di parte o di tutto il clitoride;
2° Tipo escissione del prepuzio e del clitoride assieme all'escissione parziale o totale delle piccole labbra;
3° Tipo escissione di parte o di tutti i genitali esterni e sutura/restringimento dell'apertura vaginale (infibulazione);
4° Tipo puntura, foratura, incisione, allungamento del clitoride e/o delle labbra, cauterizzazione tramite ustione del clitoride e dei tessuti adiacenti, raschiamento dell'orifizio vaginale o incisione della vagina, introduzione di sostanze corrosive in quest'ultima al fine di causarne il sanguinamento o di erbe con l'intento di provocarne il restringimento o la chiusura ed ogni altra procedura che rientri nella suddetta definizione di Mutilazioni genitali femminili.

1. Origini e significato della Mutilazioni genitali femminili

Nonostante le innumerevoli fonti riguardanti il tema dell'origine delle pratiche mutilatorie, non vi è ancora una concordanza sulla loro provenienza, in merito alla quale però hanno preso piede due principali teorie. La prima di queste, fondata sull'idea dell'origine comune, sostiene come non sia possibile identificare un'unica culla da cui sia scaturito il fenomeno; la seconda teoria perora la tesi in base alla quale la culla originaria potrebbe essere stata alternativamente il Corno d'Africa, l'Egitto o la Penisola arabica. Da qui, le pratiche mutilatorie potrebbero essersi diffuse in Occidente attraverso le vie marittime che collegavano i due continenti, quello africano e l'Europa.

Rispetto alle motivazioni ed ai significati che vengono addotti ai riti mutilatori dalle culture che ancora perseverano nella pratica non è possibile prendere in considerazione le ragioni di ogni tribù o clan, ma è possibile fare il punto sullo stato dell'arte fornitoci dalla letteratura presente sul tema e dai dati emersi dalle ricerche, che in molti casi traggono le loro conclusioni

sulla base di interviste e questionari somministrati direttamente alle popolazioni, ed in particolare alle donne interessate e spesso mutilate in prima persona. Una chiave di lettura delle Mgf è quella della divisione dei compiti tra i due sessi all'interno della vita dei popoli seminomadi, in ragione del fatto che l'infibulazione delle donne, responsabili del bestiame, limiterebbe episodi di aggressività tra gli animali, causati proprio dall'odore del sesso femminile. La riduzione dell'odore delle donne farebbe diminuire inoltre le possibilità di essere localizzati dai predatori (Del Missier, 2000: 60). Ulteriore e rilevante aspetto da tenere in considerazione se si vuole tentare di cogliere le diverse sfaccettature del fenomeno delle Mgf è lo stretto legame che intercorre tra queste pratiche e il rito del matrimonio.

Altre ragioni addotte per giustificare la pratica delle Mutilazioni genitali femminili sono di ordine igienico. La donna non circoncisa viene anche chiamata *nigsa*, cioè sporca, in numerosi dialetti arabi. Il sangue mestruale in molte società di tradizione araba viene visto, infatti, come un tabù (Cassano, Patruno, 2003). Le mutilazioni servirebbero in altri termini a garantire una maggiore pulizia, oltre a ridurre l'istinto femminile, così da evitare il compimento di atti proibiti: tale riduzione faciliterebbe inoltre il matrimonio poligamico poiché la donna escissa risulterebbe meno esigente (Del Missier 2000:1110).

Si evince come le Mgf costituiscano, nelle diverse tradizioni che le adottano, una salvaguardia per la conservazione delle virtù della donna che in molte culture rappresenta una concreta ricchezza per la famiglia di origine, quindi per tutta la società. A seconda delle culture e tradizioni le pratiche mutilatorie rispondono a diversi nomi, alcuni di questi, i più comuni, appartengono alla cultura araba, poiché nonostante la pratica delle Mgf non sia appannaggio esclusivo di una specifica religione (in Egitto ad esempio, Paese nel quale vi è la maggior diffusione di pratiche mutilatorie del primo e secondo tipo, le donne mutilate o in procinto di esserlo sono il 99,2% delle musulmane ed il 97,1% delle cristiane, Sayed et al., 1996:285–291), in alcuni paesi arabi sono diffuse. Nel mondo arabo vengono

indicate con il termine *sunna* interventi mutilatori circoscrivibili al primo e secondo tipo della classificazione OMS; con il termine *khafd* si indica l'asportazione di parti esterne degli organi genitali femminili (clitoride, piccole e grandi labbra) senza sutura, ed è quindi ascrivibile al secondo tipo; mentre con il termine *circoncisione faraonica* o *sudanese* si fa riferimento alla pratica infibulatoria, ovvero il terzo tipo in riferimento alla classificazione OMS. Nonostante il *Corano* predichi l'importanza dell'integrità del corpo che le Mgf violano:

> alcune libere interpretazioni della *Sunna*, e precisamente di alcuni *Hahadit* (in base ai quali Maometto avrebbe consigliato ad una donna che si accingeva a manipolare i genitali di una ragazza, di tagliare con parsimonia, senza ridurre molto i genitali, perché questo avrebbe reso più felice la ragazza e più soddisfatto il suo futuro marito) hanno fatto sì che alle manipolazioni minime (clitoridectomia) fosse data una connotazione puramente religiosa e rispettosa della legge divina islamica (Cito, Petraglia, 2007).

Molto è stato fatto, a livello politico e sociale, per contrastare le Mgf in seno a quella stessa cultura islamica, e soprattutto in Egitto:

> La conferma da parte della Corte Suprema egiziana della messa al bando delle Mutilazioni genitali femminili del 28 dicembre 1997 è uno dei passi più importanti verso la sconfitta di queste pratiche ancora in adozione in questo Paese. La sentenza della Corte Suprema arriva dopo molti anni di aspro dibattito tra funzionari di governo e islamici conservatori (Chelala, 1998)[2].

Secondo le recenti stime dell'OMS, sarebbero tra i 120 e i 140 milioni le donne sottoposte a Mutilazioni genitali femminili in tutto il mondo. Ogni anno inoltre, tra 8 e 10 milioni di bambine rischiano di essere vittime di tali pratiche, e tra queste, 3 milioni lo sono effettivamente. La ripartizione territoriale tra le diverse forme di mutilazioni e la percentuale dei soggetti colpiti rispetto

2. *trad.* Anna Re.

all'intera popolazione femminile, nonché l'età in cui possono essere sottoposte all'operazione può differire enormemente in ragione all'appartenenza clanica o tribale. Il continente è il più interessato dalla diffusione del fenomeno mutilatorio sia quello africano, in particolare l'Africa subsahariana, in cui circa 28 stati situati tra il Tropico del Cancro e l'equatore sono abituati a tali pratiche.

2. Comunicazione e Mgf: lo stato dell'arte

Rispetto al tema della comunicazione e sensibilizzazione, esistono molte iniziative e lavori che testimoniano la volontà di sradicare la pratica in tutto il mondo. Partiamo dall'Africa e in particolare dall'Egitto per poi verificare cosa succede nel mondo occidentale.

In un'analisi effettuata dall'Università del Cairo si regista che, nonostante il governo abbia vietato la pratica delle Mgf, l'Egitto è il Paese con la più alta percentuale del mondo di donne mutilate: il 94%. L'età media in cui si effettua la pratica è 7 anni. I maggiori responsabili di tali abusi sono il fraintendimento e la distorsione dei dettami della religione islamica, ed il problema principale concerne l'ignoranza della popolazione. Una stima effettuata dall'OMS stabilisce che quasi il 93% delle donne egiziane favorevoli alla mutilazione sono analfabete e in prevalenza agiscono in nome dell'Islam. Molteplici e variopinte le ragioni addotte a posteriori per giustificare l'adozione di pratiche mutilatorie: igiene, incremento della fertilità, garanzia di castità fino al giorno del matrimonio. L'OMS propone linee guida per correggere/istruire l'opinione pubblica. L'Università del Cairo si è posta l'obiettivo di mettere a conoscenza dei rischi delle Mutilazioni genitali femminili utilizzando campionature empiriche attraverso questionari. Gli intervistati sono stati uomini e donne con un livello medio di istruzione. Ne è emerso che il 72% di questi è a favore dell'abolizione della mutilazione. Il risultato dello studio conferma l'importanza della conoscenza,

cultura ed istruzione. La sensibilizzazione dell'opinione pubblica è fattore indispensabile per ottenere risultati efficaci (Allam et al., 2001).

Il Women's International Network ha raccolto lettere sul tema delle Mgf provenienti da diversi Paesi africani come Ghana, Mali, Etiopia, Guinea, Nigeria. Il problema che si evidenzia in questi Paesi è la necessità di rieducare la maggior parte della popolazione alla vita sociale partecipata e attiva. La grandissima percentuale di analfabetismo della società è la principale causa di incapacità di ricevere informazioni. Un volume dal titolo *Childbirth picture*, destinato prevalentemente alla diffusione all'interno delle scuole, si è rivelato estremamente utile per educare attraverso le immagini, più facilmente comprensibili dalle diverse fasce (anagrafiche e culturali) della popolazione. Il testo cerca di istruire attraverso la percezione visiva. Questa modalità rende il contenuto che si vuole trasmettere immediatamente percepibile dalla popolazione (Women's International Network news, 2002).

Uno studio effettuato dalla University of Tecnology, Osogbo, Osun in Nigeria attraverso la somministrazione di pre–test e questionari strutturati su un campione di uomini e donne della città di Shao ha evidenziato dati importanti. La ricerca si è basata sull'identificazione dei fattori socio–culturali che sostengono ancora oggi le Mutilazioni genitali femminili; sulla definizione del tipo di mutilazioni; sulla definizione di un programma educativo e infine sullo studio dei risultati del programma. Ne è emerso che la scarsa cultura/istruzione è il primo fattore responsabile della pratica: maggiore è il livello di cultura, minore è la propensione verso queste pratiche. Si è anche riscontrato che gli uomini risultano essere maggiormente favorevoli a tali pratiche rispetto alle donne, che talvolta non lo sono. Si è ipotizzato che la dimostrazione reale e pratica dei benefici e vantaggi che conseguirebbero allo stop della pratica possa essere la principale strada di sensibilizzazione dell'opinione maschile; si sottolinea anche che l'appello a limitare la violazione dei diritti umani può essere efficace solo grazie a un

programma di comunicazione strategica (Asekun–Olarinmoye, 2008).

Diversa l'analisi che ha condotto Elena Jirovsky in Burkina Faso, dove, partendo dall'esame di una ricerca su donne africane "Plan d'Actions National (2008–2012) de Promotion de l'Abandon des Mutilations Genitales Feminines dans la Perspective de la Tolerance Zero" ha evidenziato che le credenze all'interno delle tribù non sono di carattere rituale, ma concernono l'ambito del comportamento dei soggetti all'interno della stessa società. L'essere accettati dalla propria tribù si definisce come un riconoscimento d'identità della persona e di rispetto di quest'ultima.

Matilda Aberese Ako e Patricia Akweongo hanno rivolto la loro attenzione allo Stato del Ghana constatando che, nonostante il governo del Paese sia impegnato da molti anni contro la Mutilazione genitale femminile, è tutt'oggi un fenomeno molto presente e ben radicato all'interno della società. Il reato di violenza domestica introdotto nel 1994 e la riforma del codice penale del 2003 non sono da soli sufficienti ad evitare che questa pratica non avvenga. Occorre necessariamente che vi sia una stretta collaborazione tra le istituzioni e gli operatori sociali poiché sono loro gli unici soggetti in grado di entrare realmente in contatto con le persone interessate direttamente dal problema. Le comunità dovranno necessariamente essere coinvolte in programmi finalizzati ad istruire, educare ed informare ogni donna e uomo sui rischi e sulle conseguenze della Mgf.

Molto interessante è inoltre lo studio effettuato in Etiopia da Masho e Matthews, che hanno messo in relazione alcuni dati socio–demografici con la propensione a mettere in atto tale pratica. Dai dati raccolti è emerso che minore è il grado di istruzione ed alfabetizzazione della popolazione, maggiore è la propensione verso la pratica della Mutilazione genitale femminile. Le zone più rurali a maggioranza musulmana hanno una percentuale molto più alta non solo di donne che sostengono la necessità di tale pratica, ma anche di uomini che individua-

no in essa una virtù della donna stessa. La distanza dai centri urbani, l'assenza di contatto con l'informazione e con i mass media, determinano una crescita esponenziale delle credenze, delle tradizioni e dei riti a cui tutte le comunità devono necessariamente rispondere.

Per quanto riguarda le ricerche implementate nei Paesi occidentali, di particolare interesse in merito al tema della comunicazione è lo studio degli inglesi White Horn, Ayonrinde, Maingay che evidenzia come per evitare l'inefficacia dei progetti finalizzati al contrasto della pratica, occorre istituire equipe di medici, ginecologi, pediatri, ostetriche, psicologi, sessuologi e operatori sociali pronti ad intervenire in ogni situazione di richiesta di aiuto, denunciando e segnalando qualsiasi abuso o violenza che riscontrano sulle donne (White Horn, Ayonrinde, Maingay, 2002).

Rimanendo nello stesso contesto, è da segnalare anche una ricerca effettuata dalla Thames Valley University di Londra che ha coinvolto un piccolo gruppo di donne somale rifugiate ad ovest di Londra che utilizzavano il servizio di assistenza medico sociale durante la gravidanza. Tale servizio consiste in una rete di informazione riguardo le prospettive di vita delle madri e dei loro figli. Il problema principale per la realizzazione di questo servizio è stata la difficoltà di instaurare una relazione interpersonale di fiducia: infatti, il livello di diffidenza e paura di queste donne, rifugiate politiche, era altissimo. La difficoltà di comunicazione è stata accentuata dalla lingua e per ovviare al problema la figura di un interprete specializzato è stata fondamentale. Lo studio ha evidenziato l'importanza della continuità del servizio al fine di non lasciare queste donne da sole. Potrebbero aver bisogno di aiuto in qualsiasi momento e pertanto potranno usufruirne sempre. Il servizio dovrebbe necessariamente rispondere a certe caratteristiche: nessuna barriera linguistica, planning, continuità, preparazione, istruzione ottimale degli operatori (Igwegbe, Egbuon, 2000).

Un altro studio effettuato dalla St. Thomas' School of Medicine di Londra si è posto l'obiettivo di identificare atteggiamenti,

conoscenze e percezioni riguardo le Mgf in Kenya, con particolare riferimento a leggi e complicazioni per la salute della donna. Le intervistate sono state divise per generazioni: madri e figlie. Si è constatato un calo significativo della percezione dei rischi e pericoli delle madri rispetto alle figlie. Addirittura, meno della metà della "generazione figlie" (41,67%) è a conoscenza di programmi istruttivi/conoscitivi in materia di Mutilazioni genitali femminili, mentre poco più della metà (56,67%) è consapevole delle conseguenze legali in cui si può incorrere effettuando questa pratica. Il 61,67 % del totale è invece a conoscenza delle complicazioni per la salute: la questione della salute è ad oggi il motivo più forte per cui queste donne sono contrarie alle Mutilazioni. Grazie alla possibilità di ricevere istruzione e cultura, le nuove generazioni tendono a non essere propense alle pratiche mutilatorie sulle future figlie. I programmi di informazione e sensibilizzazione su rischi e complicanze per la salute sembrano essere i mezzi più efficaci, diretti e in grado di essere percepiti dalla maggioranza della popolazione (Livermore, Monteiro, Rymer, 2007).

Un nuovo approccio nel trattare il problema messo a punto sempre in Kenya segna un passo avanti nella lotta a questa pratica. Tale metodo consiste in un rito alternativo ribattezzato *Ntanira na mugambo*, o "circoncisione attraverso le parole". Il rito alternativo si svolge nell'arco di una settimana durante la quale le giovani donne, isolate dalla comunità e dalla famiglia, frequentano dei corsi informativi e si confrontano con persone che forniscono loro supporto psicologico e che le formano sul tema della sessualità. La settimana si conclude con il giorno della "maturità", durante il quale le ragazze che hanno portato a compimento il rituale vengono festeggiate con balli e musica, sancendo così il passaggio ufficiale all'età adulta. Da quando si è iniziato a praticare questo rito alternativo, in Kenya nel 1996, circa 300 donne hanno sostituito tale rituale alle più tradizionali ed invasive Mutilazioni genitali femminili. Un aspetto da sottolineare del *Ntanira na mugambo* è la flessibilità con cui tale strumento può essere adattato ad ogni singola comunità alla

quale viene proposto.

La chiave del successo consiste nel coinvolgimento non solo delle adolescenti che affrontano il rito cerimoniale, ma anche delle madri, dei padri, della famiglia allargata e di tutti i membri della comunità di cui queste ragazze fanno parte: il fatto stesso che il rito sia compartecipato ne aumenta il valore e l'efficacia percepiti. Questo sistema, il cui obiettivo dichiarato è la progressiva eliminazione delle Mutilazioni genitali femminili, comprende anche un programma educativo per i ragazzi finalizzato a sensibilizzare la componente maschile della società così da renderla consapevole dei rischi per la salute cui le donne incorrono nel subire mutilazioni. Alla fine del ciclo di incontri i ragazzi si ripromettono di non pretendere che le loro future mogli vengano mutilate. Le ragazze dal canto loro, nel corso della settimana di isolamento, assistono ad una serie di lezioni e incontri su anatomia e fisiologia di base, salute sessuale e riproduttiva, igiene, rispetto per gli adulti, autostima e su come affrontare la pressione da parte della società di appartenenza che, magari, le vorrebbe mutilate. Al termine della settimana le ragazze ricevono un attestato e vengono celebrate dall'intera comunità con doni e congratulazioni. Spesso sono le stesse madri delle ragazze a svolgere anche il ruolo di educatrici, riuscendo poi a coinvolgere anche la componente maschile della famiglia. Come afferma Asha Mohamud, membro del "Program for appropriate technology in health" (Path), di cui l'iniziativa *Ntanira na mugambo* fa parte, afferma: "le madri che sono state formate per essere a loro volta educatori sono la chiave di volta dell'intero programma[3]".

Le Mgf, traslate nel rito del *Ntanira na mugambo,* divengono così simili a riti che sanciscono il passaggio all'età adulta in altre tradizioni religiose e culturali. I risultati che il rito alternativo della "circoncisione attraverso le parole" continua a sortire, tengono viva la speranza negli operatori e in tutta la società civile che anela la fine delle sanguinose pratiche mutilatorie. Tra

3. Trad. Anna Re.

il 2007 ed il 2009, nel solo distretto di Tharaka in Kenya, sono state 345 le ragazze che hanno affrontato il *Ntanira na mugambo* piuttosto che incorrere nelle Mutilazioni genitali femminili (Maglio, Senghor, Kiriga, 2010:5).

Poiché il *Ntanira na mugambo* non cancella a priori il rito, quindi neanche ciò che le Mutilazioni genitali femminili simboleggiano, si può credere in esso come in una valida alternativa a pratiche inutilmente cruente, con la speranza che possa diventare la strategia più efficace nella lotta allo sradicamento delle Mgf in tutto il mondo (Chelala, 1998:126).

Rispetto alla sensibilizzazione si segnalano anche due iniziative elvetiche. Lo studio Jaeder, Caflisch, Hohlfeld sottolinea come la popolazione africana immigrata sia molto spesso ostile ad abbandonare le proprie usanze e tradizioni, tra cui la pratica della Mutilazione Genitale Femminile. Nonostante il divieto per legge, questa usanza viene portata avanti anche clandestinamente. In effetti, spesso, le norme da sole non sono sufficienti ad impedire che vengano commessi certi abusi. Un programma comunicativo, informativo, educativo è l'unico in grado di arrivare alle menti e ai cuori delle donne e degli uomini che, per qualche ragione, decidono di praticare le Mutilazioni genitali femminili sulle proprie figlie. Quella del pediatra sembra essere una delle poche figure medico–sanitarie in grado di poter aprire un dialogo con i genitori e salvaguardare realmente la salute del bambino. La conoscenza dei rischi a cui vengono sottoposti i figli in caso di Mutilazioni genitali femminili può determinare un cambiamento di scelta dei genitori. Occorre "smontare" (minimizzare le preoccupazioni?) la maggior parte delle credenze dei genitori, come per esempio l'impossibilità di maritare la propria figlia se non è mutilata. Il pediatra dovrà utilizzare un linguaggio semplice, chiaro e molto familiare impostando un colloquio di fiducia con la paziente (Jaeder, Caflisch Hohlfeld, 2009).

Sempre in riferimento al territorio svizzero, uno studio effettuato dall'Unicef rivela che circa 7000 bambine rischiano di essere sottoposte alla pratica della Mutilazione Genitale Fem-

minile. In particolare, nel cantone di Friburgo ci sono circa quattro casi ogni mese. Il Consiglio di Stato svizzero ha dichiarato ripetutamente di voler trovare una soluzione attraverso una campagna di prevenzione, e l'11 febbraio del 2007 è stato presentato il primo manuale didattico elaborato dall'Istituto internazionale per i diritti del'infanzia. Questo manuale fornisce le informazioni sulle comunità a rischio, sui rischi legati alla salute fisica e psicologica e sulle conseguenze legali; tutto ciò è stato inoltre completato da un film documentario "Femmes mutilées, jamais plus!". Il manuale è stato tradotto in tedesco e spedito a tutte le istituzioni e scuole del Paese coinvolte da questa problematica (Gaillet, 2007).

E ancora, uno studio molto recente spagnolo si pone l'obiettivo di investigare la percezione che le comunità di immigrati hanno nei confronti delle Mutilazioni genitali femminili al fine di presentare un questionario utilizzabile da medici ed operatori sanitari, rinforzandoli anche sull'aspetto legale. Molti medici, ginecologi, ostetriche ecc. non avendo nessuno strumento o linea guida a disposizione, ignoravano quasi del tutto il problema legale della mutilazione.

Questa ricerca effettuata da 25 tra i principali centri medici nelle regioni di Barcellona e Girona, si è posta i seguenti obiettivi: conoscenza e conseguenze legali legate alle Mutilazioni genitali femminili nell'ambito del mondo medico; conseguenze legali per chi pratica tali atti al di fuori degli ambiti professionali; rischi per la salute psico–fisica delle donne. Particolare attenzione è stata posta all'utilizzo del linguaggio di tipo informale più adatto a creare un rapporto diretto con gli interlocutori, ribadendo così la necessità di creare una comunicazione e un linguaggio ad hoc per trattare il tema con le potenziali pazienti che si caratterizza principalmente per la semplicità, la chiarezza, la familiarità e il coinvolgimento personale. Tecnicismi e intimidazioni sono da bandire da parte di coloro che vogliono ottenere un effetto corretto di comunicazione (Kaplan–Marcusan, et al. 2010).

In questa prospettiva è molto rilevante un esperimento ef-

fettuato dall'infermiera Mimi Ramsey di San Josè, California. La Ramsey, un'attivista promotrice della messa al bando delle Mutilazioni genitali femminili, ha cercato di dissuadere le sue connazionali, immigrate di prima o seconda generazione, a sottoporre le loro figlie a mutilazioni, argomentando loro come le future giovani donne porteranno, a causa di ciò, solo odio per tutta la vita nei confronti delle loro madri.

Dalle statistiche a disposizione relative agli Stati Uniti, emerge inoltre un dato preoccupante relativo all'abitudine da parte delle famiglie immigrate di compiere i cosiddetti "viaggi dell'orrore". Molti immigrati ritornerebbero, infatti per brevissimi periodi, nel Paese di origine al fine di sottoporre le proprie figlie alle mutilazioni pratiche mutilatorie. Molte donne africane negli Stati Uniti si stanno impegnando da tempo nell'informare, prevenire ed istruire sui rischi connessi all'impiego di queste pratiche. Una delle maggiori difficoltà consiste nel far superare la timidezza e la vergogna delle donne nell'affrontare questo argomento, molto spesso ritenuto un tabu. La produzione di un film da parte di Soraya Mire, una donna immigrata somala, ha provocato reazioni molto forti nell'opinione pubblica contribuendo allo sviluppo di un canale di comunicazione importantissimo negli Stati Uniti (Burstyn, 1995).

Infine in Italia Unicef in collaborazione con l'Istituto degli Innocenti di Firenze ha messo in luce alcuni punti chiave per capire come creare una rete internazionale che coinvolga un'azione globale della lotta alla Mgf.

Dopo aver appurato che in gran parte dei Paesi la mutilazione di una donna significa accettazione e rispetto da parte della comunità a cui appartiene, questo documento propone la metodologia di ricerca oltre i confini di un singolo stato.

Nello specifico le linee guida dovrebbero puntare a:

— individuare geograficamente la distribuzione delle Mgf e su tutto il territorio globale;
— identificare i modi in cui ogni singola comunità, tribù o gruppo etnico pratica la mutilazione;

— determinare le conseguenze fisiche e psichiche dei diversi tipi di mutilazione;
— esaminare i fattori che contribuiscono alla trasmissione di tali pratiche;
— definire una strategia comune "a piramide" che parta dal coinvolgimento della singola comunità in loco fino all'organizzazione internazionale.

3. Interviste ai testimoni privilegiati

Al fine di sviluppare linee guida e interventi di comunicazione efficaci sono state realizzate alcune interviste. Ad un primo livello, l'obiettivo operativo è stato di tipo esplorativo, ovvero enucleare i temi generali e le indicazioni (di scenario ma anche pratico–operative) sul tema delle Mgf, e nello specifico sulle azioni di comunicazione e di sensibilizzazione nei confronti della popolazione interessata al problema.

Il campo d'indagine ha riguardato sia gli aspetti generali del problema (di che cosa si tratta, qual è la diffusione, quale la terminologia in uso, dati e cifre di tipo socio–demografico), sia gli aspetti territoriali specifici (le dimensioni del problema in Italia ed in Europa), sia aspetti pratico–operativi di intervento sul territorio, negli ambiti sanitario, sociale ed educativo.

Ad un secondo livello, l'obiettivo di questa fase è quello di attivare e consolidare un sistema di contatti con gli esperti del problema, attivi in Italia e all'estero, al fine di:

— favorire una socializzazione del progetto stesso presso gli esperti del settore che da tempo si occupano del problema delle Mgf;
— creare e mantenere una rete di collaborazione che possa influire positivamente sugli aspetti di contenuto, efficacia e impatto del progetto stesso, sia sulla comunità scientifica di riferimento che sul territorio e sui pubblici interessati;

— arricchire e aggiornare gli strumenti di indagine specifici, al fine di inserire il progetto in un sistema sinergico di azioni ed interventi i cui risultati positivi possano essere condivisi dalla comunità scientifica e opportunamente impiegati nell'ambito di progetti che perseguono obiettivi generali comuni.

L'intervista ai testimoni privilegiati è uno strumento di ricerca assimilabile alle consuete tecniche di intervista la cui peculiarità è rappresentata dai soggetti a cui viene somministrata l'intervista, che si ritengono, a diverso titolo, soggetti in grado di offrire un contributo di contenuto rilevante per quanto numericamente limitato al processo di acquisizione di informazioni riguardanti il tema oggetto di indagine.

A differenza dei soggetti "comuni", i testimoni privilegiati hanno una competenza riconosciuta sull'oggetto della ricerca; tale competenza si ritiene acquisita o per ruolo professionale o per esperienze personali o professionali, o per appartenenze culturali o religiose. Pertanto i testimoni privilegiati sono intervistati chiave che possono essere "utilizzati" nel processo di ricerca in qualità di consulenti in grado di fornire un contributo importante in termini di contenuto, in un tempo relativamente breve e con una numerosità campionaria relativamente limitata.

Generalmente si ricorre alle interviste ai testimoni privilegiati nelle fasi esplorative del processo di ricerca, oppure per puntualizzare alcuni aspetti emersi in fasi di indagine precedenti (ad esempio attraverso un'analisi della letteratura di riferimento); da un punto di vista operativo si impiegano i risultati delle interviste ai testimoni privilegiati per predisporre gli strumenti per fasi di indagine successive (ad esempio interviste al pubblico di riferimento, questionari estensivi, griglie di osservazione, ecc.), oppure come chiave interpretativa e di lettura di altri risultati emersi dalla ricerca.

Per quanto riguarda invece lo strumento specifico di raccolta delle informazioni, è possibile fare ricorso a tipologie di intervista differenti.

In generale, si considera l'intervista quale strumento "particolarmente utile come metodo di ricerca per accedere alle attitudini e ai valori individuali, che non possono necessariamente essere osservate o conformate in un questionario [...] capace di raggiungere un livello di profondità e di complessità che non è accessibile ad altri approcci" (Byrne, 2004, p. 182). Esistono tuttavia tecniche di intervista differenti, che è possibile classificare sulla base delle competenze richieste al ricercatore per un utilizzo efficace degli strumenti:

Tabella 1. Interviste: abilità e competenze.

Tipologia di intervista	Competenze richieste
Intervista strutturata	Neutralità, nessuno stimolo, nessuna improvvisazione, addestramento per assicurare la coerenza
Intervista semi–strutturata	Saper fare qualche domanda sonda, mettersi in relazione con l'intervistato, comprendere gli scopi della ricerca
Intervista non strutturata	Flessibilità, mettersi in relazione con l'intervistato, selettività dell'ascolto
Focus group	Abilità di mediazione, flessibilità, capacità di stare ai margini della discussione in modo da permettere l'emersione delle dinamiche di gruppo

Fonte: Noaks e Wincup (2004), adattata da Silvermann (2008).

In questo caso si è scelto di utilizzare l'intervista semi–strutturata quale strumento più appropriato per un approccio efficace con i testimoni privilegiati. Nello specifico, ciò che caratterizza l'intervista non strutturata e quella semi–strutturata è che non vi sia un elenco rigido pre–definito di domande da porre all'intervistato, ma — seppur con la guida di una traccia di intervista e la presenza di una serie di domande "stimolo" — l'intervistatore, avendo presente gli obiettivi dell'intervista, introduce dei temi generali e relativi aspetti specifici, formula domande chiave e rilanci opportuni, ma lascia che il contenuto e l'ordine delle informazioni emergano spontaneamente dall'interazione con l'intervistato.

4. I testimoni selezionati

Con riferimento al tema delle Mgf, sono stati individuati alcuni soggetti del mondo della ricerca, dell'accademia, istituzionale e del settore socio–sanitario che per le attività attivamente svolte sul campo o per meriti professionali, personali o di ricerca, sono da considerare degli "esperti" sul tema.

A partire dai risultati dell'analisi desk sono stati individuati i testimoni privilegiati fra gli esperti italiani e stranieri provenienti sia dal mondo della ricerca che da altri mondi professionali.

In particolare, gli esperti stranieri sono stati scelti fra coloro che hanno pubblicato recentemente dei lavori significativi sul tema delle Mgf, nell'ambito dei quali si è fatto uso di strumenti di ricerca specifici e rilevanti ai fini dell'attuale progetto di ricerca.

In linea generale, dall'approfondimento sui lavori degli esperti stranieri individuati, emerge con chiarezza che i fattori più correlati con le pratiche di Mgf sono il livello di alfabetizzazione e di istruzione.

Le credenze popolari giocano un ruolo fondamentale nella vita della popolazione, che molto spesso non ha gli strumenti per affrontare questo tipo di problematica. Nella maggioranza dei casi è infatti la comunità stessa ad imporre la pratica della mutilazione al fine di ottenere un riconoscimento ed un valore all'interno di essa; molte volte si parla di accettazione della donna, di passaggio dall'età adolescenziale a quella adulta o di una necessità fisica al fine di limitare al massimo il desiderio sessuale della donna sposata o in età da matrimonio; più raramente compaiono argomentazioni di carattere igienico–sanitario.

Dagli studi effettuati, appare con evidenza che spesso la collettività non è in possesso di una reale percezione delle conseguenza della mutilazione, che avvengono non solo a livello psico–fisico sulle donne mutilate, ma anche su un piano legale laddove tale pratica sia messa in atto in Paesi dove è vietata dalla legge.

I risultati degli studi presi in esame hanno come approdo

Tabella 2. I lavori dei testimoni privilegiati.

Autore	Titolo	Anno di pubblicazione	Fonte
Mf Allam, J de Iraga–Estevez, R.Fernandez Grehuet Navajas, A.Serran del Castillo, Js Hoashi, Mb Pankovich, J. Rebollo Liceaga	Factors associated with condoning of female genital mutilation among university student.	2001	*Nature*
Michael Miller, Francesca Moneti, Camilla Landini	Changing a harmful social convention: female genital mutilation/cutting.	2005	Innocenti research centre
Bikoo, M.	Female genital mutilation classification and management.	2007	*Nursing*
L.livermore, R.Monteiro, J.Rymer	Attitudes and awareness of female genital mutilation. a questionnaire–based study in a Kenyan hospital.	2007	*Journal of obstetrics and gynecology*
Fabienne Jäger, Marianne Caflisch, Patrick Hohlfeld	Female genital mutilation and its prevention.: a challenge for pediatricians.	2009	*European journal of pediatrics*
Matilda Aberese Ako,Patricia Akweongo	The limited effectiveness of legislation against female genital mutilation and the role of community beliefs in Upper East Region, Ghana.	2009	*Reproductive Health Matters*
Saba W. Masho, Lindsey Matthews	Factors determining whether Ethiopian women support continuation of female genital mutilation.	2009	*International Journal of Gynecology and Obstetrics*
Elena Jirovsky	Views of women and men in Bobo–Dioulasso, Burkina Faso, on three forms of female genital modification.	2010	*Reproductive Health Matters*
Adriana Kaplan–Marcusán, Natividad Fernández del Rio, Juana Moreno–Navarro, Ma José Castany–Fàbregas, Marta Ruiz Nogueras, Laura Muñoz–Ortiz, Eliana Monguí–Avila, Pere Torán–Monserrat	Female Genital Mutilation: perceptions of healthcare professionals and the perspective of the migrant families.	2010	*BMC Public Health*

Fonte: elaborazione propria.

comune la consapevolezza che esista una urgente necessità di utilizzare degli strumenti per istruire, insegnare, educare, informare e comunicare con la popolazione dove viene svolta la pratica della mutilazione genitale femminile.

Fra tutti gli esperti selezionati nel panorama internazionale, sono stati individuati quei soggetti testimoni privilegiati che, oltre ad aver apportato un contributo conoscitivo importante sul tema delle mutilazioni genitali femminili, hanno potuto testimoniare un'esperienza diretta sul campo, dove operano attualmente e in modo attivo nella risposta a questa problematica.

In particolare, nel tentativo di individuare e definire modalità di comunicazione efficaci da utilizzare con pazienti che hanno subito le mutilazioni genitali femminili e/o famiglie che potrebbero decidere di praticarle alle proprie figlie, è stato possibile attivare un contatto diretto con due realtà europee, ritenute interessanti per i progetti di comunicazione intrapresi dal momento che operano direttamente sul campo in contesti culturalmente differenti ma al contempo analoghi per certi aspetti a quello italiano.

Di seguito una sintesi di due delle interviste più significative che sono state realizzate.

Dott.ssa Fabienne Jäger, pediatra, tre le autrici delle Linee Guida Svizzere sulle MGF

Esperienza personale e professionale

Nel mio Paese, la Svizzera, abbiamo incominciato ad occuparci sistematicamente delle MGF nel 2003, osservando la diffusione della pratica nella popolazione, e abbiamo stimato una popolazione a rischio di circa 6700. Abbiamo iniziato da questi dati. Prima c'erano stati degli studi etnografici che non si erano occupati della questione sanitaria. Il secondo passo è stato redigere Linee Guida basate sulla letteratura di riferimento e sull'esperienza di ginecologi e pediatri svizzeri. In parallelo era stato

costituito un gruppo nel Ministero della Salute che aveva iniziato ad interessarsi della questione. Il supporto del Governo è stato fondamentale perché per fare questo lavoro è necessario avere anche un sostegno economico ed istituzionale.

Abbiamo poi avviato una serie di seminari in cui è stata coinvolta la popolazione somala presente sul nostro territorio. Nel 2005 ho partecipato al mio primo seminario, c'erano una quarantina di donne della Somalia e anche alcuni uomini. Abbiamo parlato di sessualità e della pratica delle MGF cercando di far emergere il problema. A un certo punto abbiamo chiesto agli uomini di uscire dalla stanza e abbiamo lasciato che le donne parlassero liberamente. Poi ci siamo resi disponibili anche per incontri individuali.

Personalmente, ho incominciato ad interessarmi seriamente al problema dopo un viaggio in Somalia, durante il quale ho incontrato donne che avevano subito le mutilazioni: volevo incontrarle nel loro luogo appartenenza. Non ho mai fatto domande dirette, ho lasciato che le donne mi raccontassero la loro esperienza. Le donne in generale erano contro le MGF, ma spesso non sapevano come fare per combattere e fermare una pratica così radicata nella loro cultura.

Anche con le mie prime pazienti al ritorno in Svizzera ho passato la maggior parte del tempo ad ascoltare. Poi ho incominciato a lavorare in un consultorio dove ho incontrato molte donne dell'Etiopia. Nel consultorio mi sono confrontata con altri colleghi che si trovavano come me a confrontarsi con donne che avevano subito le MGF. Tra i miei colleghi ho notato una grande paura, imbarazzo, difficoltà a relazionarsi con queste donne. Ho capito così che era necessario creare delle procedure, delle regole, delle indicazioni che aiutassero i medici a curare ed informare correttamente le pazienti.

La risposta delle strutture

Ci sono diverse strutture e organizzazioni in Svizzera che direttamente o indirettamente si occupano del problema, vorrei

citare in primo luogo la Caritas e poi ci sono alcune comunità di migranti, in particolare di somali, che organizzano incontri su questi temi.

Per quanto riguarda le strutture sanitarie, non ci sono negli ospedali ambulatori dedicati esclusivamente alle MGF, sono più i singoli medici che si dedicano a questo problema. Ci sono gruppi di operatori molto attivi a Ginevra, Losanna e Zurigo.

La comunicazione

La chiave della comunicazione è il rispetto, e in genere le donne si aprono, e raccontano. Mi ha sempre stupito come nel contesto di una visita medica, se tu ti mostri neutra, non giudicante riesci ad entrare in rapporto molto stretto con queste pazienti. Raccontano la loro situazione, le loro paure, alcune mamme mi dicono che devono praticare le MGF alle figlie perché se tornassero in Africa le ragazze potrebbero avere problemi nelle comunità. Allora bisogna far capire in modo neutro, non emotivo, i danni, non bisogna farle sentire in colpa, non bisogna spaventarle. Nonostante la cautela a un certo punto bisogna illustrare i severi problemi sanitari connessi alla pratica.

Spesso le donne raccontano storie fantasiose perché hanno informazioni sbagliate. Per esempio, delle pazienti mi hanno detto che le MGF aumentano la fertilità, che sono fonte di bellezza e pulizia, che sono necessarie se ci si vuole sposare, che si fanno per motivi religiosi. Alcune donne dicono che non conoscono le ragioni per cui si esegue la pratica, ma che si deve fare. Spesso, per allinearmi al loro modo di pensare, uso delle storie di altre donne mutilate per spiegare gli effetti negativi delle MGF.

Di solito si scopre che una donna è mutilata quando è in gravidanza o quando soffre per qualche problema fisico, altrimenti queste donne difficilmente fanno visite di controllo come le donne europee.

Il problema da trattare è complicato per cui bisogna semplificare i concetti: le donne non conoscono bene l'anatomia

umana. Di solito faccio dei disegni, che sono meno forti delle fotografie, o di disegni su libri stampati. Disegno degli schemi semplificati dell'apparato femminile per far comprendere le questioni più complesse.

Il linguaggio poi è importante per iniziare un rapporto efficace, non uso l'espressione "mutilazioni genitali femminili", o la parola "mutilazione" che hanno una connotazione negativa, ma uso ad esempio il termine "cutting" oppure chiedo alle donne stesse di dirmi come vogliono chiamare la pratica che hanno subito. Ogni Paese, ogni cultura ha le sue parole, per cui si rischia sempre di sbagliare. C'è la parola "suma", che ha un'ampia diffusione, ma ha una connotazione religiosa e quindi va evitata.

Ogni tanto è necessario avere un mediatore culturale, il problema è che non si ha molto controllo su queste persone. Spesso il colloquio va comunque molto bene, ma dipende dai casi, la scelta dei mediatori deve essere molto accurata.

Certe volte vengono le coppie a parlare con me. Apprezzo la presenza dell'uomo, ma a un certo punto preferisco che esca dalla stanza. In certi casi le donne non hanno mai parlato con il marito di questo problema, per cui la sua presenza può complicare l'andamento dell'incontro. Può essere utile d'altra parte condividere con gli uomini alcune informazioni, perché spesso sono loro a convincere le donne a far mutilare le bambine. L'ideale è avere un incontro preliminare con uomo e donna, una parte centrale senza uomo, e una finale con entrambi.

Le regole d'oro della comunicazione

a) Sapere molto bene di cosa si sta parlano: essere preparati;
b) essere neutri e rispettosi, delicati;
c) non giudicare, non accusare;
d) ascoltare;
e) non stigmatizzare.

Le campagne di comunicazione non devono essere scioc-

canti, devono cercare di adattarsi alla riservatezza con cui le donne mutilate si relazionano alla pratica. Il problema non è solo cosa si comunica, ma come si comunica.

Seconda generazione

Non ho una grande esperienza con le seconde generazioni, mi è capitato principalmente di relazionarmi con giovani donne che volevano essere deinfibulate.

Le donne infibulate che vivono in Europa tendono a non voler far eseguire le MGF alle figlie, ma dipende molto dalla comunità di appartenenza sul suolo europeo e dalla pressione che essa esercita sugli individui. Certe comunità sono ancora molto tradizionali e conservatrici, e le MGF possono essere uno strumento per mantenere fedeltà alla propria cultura. Può essere pertanto utile attivare delle forme di sensibilizzazione all'interno delle comunità.

D'altra parte non tutti i migranti si unisco ad una comunità quando si trasferiscono in un Paese straniero. Gli individui che non hanno una stretta relazione con una comunità possono avere due reazioni diverse: 1) diventare degli estremisti, perché isolati, e quindi alla ricerca con tutte le forze di mantenere le proprie tradizioni, 2) integrarsi alla nuova cultura ed abbandonare la pratica.

Dott.ssa Sarah Creighton, ginecologa, responsabile dell'ambulatorio per le MGF presso il UCL hospital di Londra

Esperienza personale e professionale

In Gran Bretagna recuperare dati attendibili sulla diffusione delle MGF è molto difficile. Non sono infatti monitorate costantemente e continuamente dagli organi sanitari governativi. Nel 2007 Forward, un'organizzazione molto attiva nel settore in UK, ha realizzato un monitoraggio ed è risultato che in Gran Bretagna ci sono 76000 donne che hanno subito MGF e 7000 a rischio

con un margine di errore che dovrebbe variare dall'1% al 3%, e con una considerevole percentuale di casi potenzialmente non rilevati, per cui è possibile che il problema sia sottostimato.

Le MGF sono sempre state diffuse soprattutto nelle città, nelle aree dove ci sono le comunità dei paesi a rischio. Ma negli ultimi anni le zone di propagazione sono mutate, ora sono diffuse anche nei piccoli centri dove non ci sono ospedali in cui i medici sono abituati ad occuparsi di donne con questo problema.

Essendo una ginecologa che si occupa di donne che hanno problemi congeniti, ho deciso insieme ad alcuni colleghi di attivare un ambulatorio specializzato perché in quest'area della città di Londra esiste una consistente comunità somala presso la quale le MGF sono molto diffuse. Nella nostra "clinic" ci sono anche infermieri specializzati che affiancano i medici. Siamo aperti un giorno alla settimana e offriamo una visita e un consulto medico a tutte le donne che hanno bisogno di assistenza.

Metà delle donne vengono alla "clinic" perché sono in gravidanza, l'altra metà sono mandate dai medici di famiglia perché hanno problemi o difficoltà nei rapporti sessuali, perché vogliono essere deinfibulate (questo accade soprattutto tra le giovani), altre vengono semplicemente perché hanno sentito parlare di noi, da amici, dalla comunità, dai parenti.

Se si vuole attivare un ambulatorio è importante farlo conoscere, fornendo informazioni su ciò che viene offerto. Noi abbiamo diffuso volantini nelle zone a rischio, creato una pagina internet e abbiamo informato anche le varie organizzazioni che si occupano di questo problema. Abbiamo brochure, volantini, manifesti tradotti anche in somalo. Per i medici e gli infermieri poi abbiamo realizzato un dvd sulla deinfubulazione molto utile per imparare come agire sulla paziente.

La risposta delle strutture

Ci sono diversi ambulatori che rispondono a tale problematica a livello locale. A Londra ci sono 6 ambulatori e poi ce ne sono degli altri sparsi nel Paese. Non ci sono indicazioni governative che impongono ad ogni ospedale di attivare una struttura dedicata.

La comunicazione

Parlando di comunicazione è necessaria una premessa. Sono due gli aspetti che devono essere presi in considerazione: 1) come trattare le pazienti che vengono in ambulatorio; 2) come portarle in ambulatorio.

È importante che le donne non si sentano giudicate. Capita che certi medici di famiglia o che lavorano in piccoli ospedali non abbiano mai visitato donne che hanno subito le MGF e per ciò sono scioccati e reagiscono in modo che mette in difficoltà ed in imbarazzo le pazienti. Non bisogna usare l'espressione "mutilazioni genitali femminili" o il termine "mutilazioni" perché hanno una connotazione negativa, e molte donne non sanno cosa vogliano dire. Alcune donne usano il termine circoncisione, o "cutting" "being cut". Bisogna stare attenti a non usare un linguaggio peggiorativo ed usare una terminologia che sia comprensibile per le donne. Per relazionarsi al meglio con le donne si può chiedere loro come chiamano la pratica, e poi integrare la conversazione con disegni e fotografie per spiegare meglio di cosa si sta parlando.

Bisogna poi mostrare sicurezza: offrire spiegazioni chiare su cosa si deve fare. Certe volte dobbiamo usare degli interpreti, non è la cosa migliore, ma in alcuni casi si rende necessario. È meglio usare un professionista che conosce la terminologia e non conosce personalmente le pazienti. Gli interpreti–professionisti che lavorano presso il nostro ambulatorio sono donne e sono reclutate dall'ospedale.

Se la donna porta con sé una persona come interprete possono esserci dei problemi, perché magari l'accompagnatore fa parte della comunità e la donna può sentirsi limitata, spaventa e non dire tutta la verità. Ultimamente capita che le pazienti portino i figli che sono nati in Gran Bretagna come interpreti, anche in questo caso, non è una situazione ideale, perché si chiede a dei ragazzi anche molto giovani di trattare dei temi estremamente delicati e spesso imbarazzanti per le madri.

Certe volte le pazienti vengono in ambulatorio con i mariti, più spesso quando si tratta di donne in gravidanza. Durante la visita chiedo alla donna di decidere se l'uomo può rimanere nella stanza. Il ruolo degli uomini può essere utile per l'educazione della coppia, perché spieghiamo che le MGF sono contro la legge, e illustriamo tutti i problemi medici in cui si può incorrere. Non credo che la presenza del marito possa essere uno strumento per portare le informazioni che forniamo nelle comunità. Per questo abbiamo altri strumenti, come incontri e conferenze presso le comunità in cui trattiamo la questione da molti punti di vista.

Esistono poi delle Linee Guida con indicazioni per tutte per tutte le forze sociali che possono trovarsi coinvolte con donne portatrici di MGF.

Le regole d'oro della comunicazione

a) Sapere di cosa si sta parlano: conoscere le procedure, cosa si deve fare a seconda del caso;
b) essere sensibili e mostrarsi a proprio agio con quello di cui si sta parlando;
c) limitare il numero di persone che assistono alla visita. Come ospedale universitario abbiamo bisogno che i tirocinanti conoscano la pratica e imparino a trattarla. Ma chiediamo loro di essere molto cauti non solo con le parole, ma anche con lo sguardo: non bisogna avere espressioni scioccate, stupite, che possono mettere in imbarazzo e umiliare le donne.

Seconda generazione

È difficile dire cosa possa succedere alle bambine a rischio. In Gran Bretagna le MGF sono illegali e lo è anche portare le bambine fuori dal Paese per praticarle. Non sappiamo con certezza cosa succeda in Gran Bretagna, però non ci capita spesso di vedere bambine che hanno complicazioni dovute alle MGF, per cui supponiamo che le bambine vengano portate all'estero.

Gli insegnanti nelle aree a rischio sono invitati dalle istituzioni governative a monitorare le bambine a rischio con particolare attenzione e a riferire alla polizia se hanno il dubbio che possano aver subito delle mutilazioni. Va anche detto che le famiglie stanno cambiando le tipologie di MGF, favorendo quelle meno invasive che causano minori problemi ed è quindi più difficile intercettare chi è stato sottoposto alla pratica.

Le MGF continuano ad essere praticate perché considerate un importate tratto distintivo da un punto di vista culturale. Molte coppie mi dicono che non praticheranno le MGF alle figlie, altre, forse più sinceramente, mi dicono che se la famiglia potrà rimanere in Inghilterra le MGF non saranno praticate, ma se si dovesse tornare in Africa potrebbe essere un problema per le bambine non essere state mutilate.

Bibliografia

Allam M.F., et al. (2001), "Factors associated with condoning of female genital mutilation among university student", *Public Health,* 115: 350–355, www.nature.com/ph.

Asekun–Olarinmoye E.O., Amusan O.A. (2008), "The impact of health education on attitudes towards female genital mutilation in a rural Nigerian community", *The European Journal of contraception and reproductive health care*, September 13(3): 289–297.

Bikoo M. (2007), "Female genital mutilation: classification and management", *Nursing Standard*, N° 415.

Burstyn L. (1995), "Female circumcision comes to America. Performed by new immigrants, veiled in defense to a cultural tradition of the developing world, female circumcision is becoming an American problem", *The Atlantic Monthly*, October 1995: 28–35.

Byrne B. (2004), "Qualitative interviewing" in C. Seale (Ed.), *Researching society and culture*, seconda edizione, Sage, London.

Cassano G., Patruno F. (2003), "Mutilazioni genitali, circoncisioni e ordinamento giuridico italiano", *Diritto e giustizia*, 9: 91.

Chelala C. (1998), "Egypt takes decisive stance against female genital mutilation", *The Lancet*, Vol 351, January 10.

Cito G., Petraglia F. (2007), "Perché le donne accettano le Mutilazioni genitali femminili", *Atti della Società Italiana di Ginecologia e Ostetricia* Vol. LXXXIII, 83° Congresso Nazionale, SIGO — Napoli, 14–17 ottobre.

Del Missier G. (2000), "Le mutilazioni genitali femminili", *Medicina e morale*, 6: 1098–1100.

Igwegbe A.O., Egbuon I. (2000), "The prevalence and practice of female genital mutilation in Nnewi, Nigeria. The impact of female education", *Journal of Obstetrics and Gynaecology*, Vol. 20, No. 5: 520–522.

Jäger F., Caflisch M., Hohlfeld P. (2009), "Female genital mutilation and its prevention: a challenge for paediatricians", *Eur j Pediatr*, 168: 27–33.

Jaeger F., Calflish M., Hoeder (2007), "Female genital mutilation: origins, beliefs, prevalence and implications for health care workers in Australia", *Contemporary Nurse,* 25: 22–30.

Kaplan–Marcusan A. et al. (2010), "Female genital mutilation: perceptions of healthcare professionals and the perspective of migrants families", *BMC Public Health*,10: 193: 1–9.

Livermore L., Monteiro R., Rymer J. (2007), "Attitudes and awareness of female genital mutilation. A questionnaire–based study in a Kenyan Hospital", *Journal of obstetrics & gynecology,* November, 27(8): 816–818.

Maglio A., Senghor A., Kiriga A. (2010), "Gender quality in rural education: Best Practices and Lessons Learned" from Senegal

and Kenya, paper N° 04 del convegno *The E4 Engendering Empowerment: Education and Equality conferences, United Nations Girls' Education Initiative (UNGEI)*, Dakar, Senegal, 17–20 May 2010.

Noaks L. e Wincup E. (2004), *Criminological research: Understanding qualitative method*, Sage, London.

Silvermann D. (2008), *Manuale di ricerca sociale e qualitativa*, Carocci, Roma.

White Horn J., Ayonrinde O., Maingay S. (2002), "Female genital mutilation: cultural and psychological implications", *Sexual and Relationship therapy,* vol.17 n.2: 161–170.

Women's International network news (2002), "Genital and sexual mutilation of female. Progress Report 2002: CBPC education campaign in Africa. Letters from Childbirth picture book user in Africa", www.europa.eu.

Sitografia

Caritas Switzerland: http://web.caritas.ch/page2.php?lang=en.

Equality Now. End violence and discrimination against women and girls: www.equalitynow.org.

FGM National Clinical Group www.fgmnationalgroup.org.

Forward (Foundation for Women's Health Research and Development): http://www.forwarduk.org.uk/.

HM Government (2010), Multi–Agency Practice Guidelines. Female Genital Mutilation: www.fco.gov.uk/fgm.

Institut International des Droits de l'Enfant et de Françoise Jacquemettaz: https://owa.iulm.it/owa/redir.aspx?C=2908d7b80c934e\2998f144a99b613adf&URL=http://www.childsrights.org/html/site_fr/index.php?c=act_mgf.

World Health Organization http://www.who.int/en/.

http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/en/.

http://www.who.int/reproductivehealth/publications/fgm.

Anna Re

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx11
pag. 209–234 (settembre 2013)

Coppie miste: le differenze culturali e le reti di sostegno nel processo di acculturazione

Floriana Romano, Gioacchino Lavanco

sommario: 1. Le coppie miste: la definizione di un fenomeno in aumento, 209 – 2. La coppia mista come 'laboratorio transculturale', 212 – 3. Metodologia della ricerca, 215 – 4. Risultati, 219 – 5. Discussione e conclusioni, 229.

1. Le coppie miste: la definizione di un fenomeno in aumento

La definizione di coppia mista non trova accordo unanime tra gli autori; diversi sono infatti i criteri individuati che permettono di distinguerla da una coppia che mista non è. Mista, nel senso letterale del termine, sarebbe una coppia in cui si mescolano elementi di natura differente. La questione consiste allora nello stabilire la qualità di tali differenze. Le difficoltà definitorie, inoltre, contemplano la possibile connotazione negativa dell'attributo "misto", che conterrebbe già in sé, come ha notato Barbara (1993), un'idea se non addirittura un'ideologia, e come tale non sarebbe per nulla neutrale, rischiando pure di introdurre etichettamenti a livello sociale e culturale.

Secondo Falicov (1995) qualsiasi famiglia è mista in termini di unione fra generi, background individuali e fra status sociali diversi e comporta sempre, per i membri della coppia, una sfida a comprendere la cultura e la differenza dell'altro. Secondo questa prospettiva, la coppia 'non mista' non esisterebbe, poiché in ogni relazione persistono elementi di differenziazione. Eppure,

nelle varie epoche, il concetto di coppia mista ha avuto accezioni diverse: in passato venivano considerati misti i matrimoni fra persone appartenenti a ceti o professioni diverse anche se facevano parte dello stesso gruppo culturale; erano il ceto sociale e la professione degli individui gli aspetti fondamentali per la costruzione dell'identità personale e sociale e per la definizione delle appartenenze delle persone. Nel contesto italiano anche la provenienza da due regioni o da zone geografiche diverse, fino a qualche decennio fa, erano criteri sufficienti per considerare reciprocamente stranieri i due partner di una coppia.

Nel contesto anglosassone vengono definiti diversi tipi di unioni miste: quelle composte da persone che appartengono a differenti nazioni (*binational marriage*), religioni (*interfaith marriage*), etnie *(interethnic marriage*), razze (*interaccial marriage)*. Viene quindi chiamata in causa anche la nozione di etnia (Tajfel, 1981: pp. 373–388), al di là del concetto di razza. Quest'ultimo fa riferimento esclusivamente alle caratteristiche biologiche e fenotipiche dell'individuo, mentre il concetto di etnia include al suo interno anche riferimenti culturali, connessi ai processi implicati nella costruzione dell'identità etnica, riferibili alla consapevolezza di appartenere a determinati gruppi etnici e all'importanza che ha per gli individui tale aspetto della loro identità.

Se l'identità etnica fa riferimento a una molteplicità di dimensioni soggettive legate all'appartenenza a un gruppo sociale, le qualità che trasformano una relazione di coppia in un'unione mista vanno concepite sempre in stretta interdipendenza con il processo di costruzione culturale della somiglianza e della differenza che stabilisce, a livello sociale e collettivo, il grado di compatibilità fra gruppi (Bertolani, 2002). Le unioni delle coppie miste sono definibili, dunque, non solo in termini di relazioni interpersonali, ma anche in termini di relazioni intergruppi (Brown, 2000). Ciò equivale a dire che, per comprendere i modi in cui le persone entrano in relazione tra loro nella sfera privata, non si può prescindere dalle caratteristiche della rete sociale e dalle pratiche istituzionali che regolano la

sfera pubblica. Partendo da queste premesse possiamo affermare che la differenza fra i partner della coppia mista è di ordine culturale, religioso, razziale ed etnico nella misura in cui questa differenza è percepita come rilevante a livello sociale.

Tognetti Bordogna (1994: p.45) propone una definizione di coppia mista come «quell'unione tra individui appartenenti a contesti culturali diversi, a paesi diversi, interessati da un'esperienza migratoria»; una coppia dunque è mista in quanto coppia interculturale, vale a dire composta da persone che sono appartenenti a culture considerate differenti dall'ambiente sociale e che possono essere caratterizzate dalla migrazione di almeno uno dei due partner o della sua famiglia d'origine.

Negli ultimi anni l'Italia è stata caratterizzata dall'aumento delle famiglie interetniche o miste. Diversi sono i fattori che possono essere presi in considerazione per comprendere l'aumento di questa tipologia di unioni: l'incremento del fenomeno migratorio, l'affievolirsi del condizionamento delle famiglie d'origine sulla scelta del coniuge, la diminuzione del pregiudizio razziale.

I dati statistici relativi agli anni 1996–2010 mostrano con evidenza la consistenza dell'incremento delle unioni miste. Durante tale arco di anni, infatti, vi è stata una crescita pari al 150% circa che è risultata pressoché costante. Se poi consideriamo il solo periodo 2000–2008 e confrontiamo i matrimoni tra soli italiani, quelli misti e quelli tra soli stranieri, si evince come ad un lento ed irreversibile decremento del numero complessivo delle celebrazioni matrimoniali, determinato dalla diminuzione delle nozze fra italiani, si registri contemporaneamente una crescita progressiva delle unioni miste, così come dei matrimoni fra soli stranieri (cfr. Caritas/Migrantes, 2010). Quindi, oltre ad essere aumentato il numero delle celebrazioni nuziali tra cittadini italiani e stranieri è anche aumentata in misura significativa l'incidenza delle unioni miste sul totale dei matrimoni celebrati in Italia. Se nel 1995 ogni 100 matrimoni celebrati almeno 2 riguardano coppie miste, un anno dopo il dato sale al 3,5%, nel 2000 al 5,6%, mentre nel 2008 l'incidenza riguarda 10

matrimoni ogni 100, toccando il 15% in regioni come la Liguria e l'Emilia Romagna (ivi: p. 2).

2. La coppia mista come 'laboratorio transculturale'

Il presente contributo si colloca all'interno di un filone di ricerca e di ricerca–intervento che da anni impegna il gruppo di ricerca della Cattedra di Psicologia di comunità di Palermo. Il modello di riferimento è eco–sistemico e riguarda i livelli individuale, intergruppale e sociale, con l'obiettivo generale di analizzare l'emergente configurazione familiare, che scaturisce dall'unione di un partner italiano e di uno straniero da angolature diverse: la dinamica identitaria, con riferimento ai processi d'identificazione che consentono al partner straniero di sviluppare un nuovo senso di appartenenza al paese d'immigrazione; le dinamiche intergruppali che intervengono a definire la percezione di discriminazione da parte del contesto sociale, in quanto coppia portatrice di diversità; le dinamiche intrafamiliari, che configurano la coppia come relazione tra due partners che, liberamente e reciprocamente, si sono scelti e che nel quotidiano costruiscono la loro relazione familiare, compresa la gestione delle differenze culturali (linguistiche, religiose, culinarie, ecc.).

Attraverso questa complessa ed articolata prospettiva di studio è stato possibile indagare la famiglia biculturale assumendo la stessa come una costruzione sociale e culturale che emerge dalle relazioni ora tra partners, ora tra gruppi e culture (Fruggeri, 2005), prima che una realtà data da una unione contrattualizzata in un matrimonio o in una convivenza. La prospettiva culturale ha consentito di guardare all'unione mista come il 'luogo' di una particolare co–costruzione di valori, atteggiamenti, percezioni che in modo fluido e discontinuo (Mazzara, 2006) configurano, in modi svariati e multisfaccettati, la complessità delle famiglie miste.

Se già la coppia implica l'incontro tra due partner reciprocamente stranieri e portatori di caratteristiche differenti (Bertolani, 2002), l'unione mista rappresenta il punto di osservazione privilegiato per studiare la fusione tra due culture (Peruzzi, 2009) e la differenza che può agevolare o ostacolare il processo di acculturazione del partner straniero.

In questo scenario, le coppie miste segnano in modo forte la rottura, reale e simbolica, con la comunità di appartenenza, ma rappresentano anche uno degli indicatori più significativi dell'integrazione delle comunità immigrate nei paesi di destinazione, in una società che acquisisce sempre più i caratteri del multiculturalismo. La coppia mista viene vista come un 'laboratorio' in cui si costruisce una relazione inedita, un linguaggio nuovo. La differenza culturale, in questa prospettiva, sarebbe per i membri della coppia non un limite, bensì un'opportunità che può potenziare l'impegno nella relazione. All'interno della coppia mista, infatti, è chiara sin dall'inizio la necessità di svolgere un grande lavoro di confronto, negoziazione, scambio e adattamento reciproco. All'interno delle coppie miste le differenze possono essere sminuite e non considerate, perché i due partner enfatizzano la dimensione amorosa e passionale, oppure possono essere acuite in un confronto inconciliabile o, ancora, le differenze possono coesistere attraverso un meccanismo, per così dire, sommativo.

La relazione sentimentale con un compagno di diverse etnia, lingua e religione implica, infatti, il conoscere e l'assumere prospettive diverse, l'essere capaci di decentrarsi, l'essere flessibili e anche in una certa misura curiosi ed interessati nei confronti della 'diversità' (Crespi, 2011). In questo senso il matrimonio misto rappresenterebbe paradossalmente un privilegio, nel senso che i partner sarebbero avvantaggiati dall'avvertire sin dall'inizio le loro differenze e la necessità di negoziazione e confronto continui che rappresentano un'occasione di crescita personale e di coppia, laddove in generale il raggiungimento di un'intesa coniugale positiva dipende dalla capacità della coppia di prendersi cura del loro legame e in particolare dell'originaria e

irriducibile differenza che qualifica la relazione (Scabini, Cigoli, 2000). Il viaggio 'transculturale' che i membri di una famiglia binazionale si trovano a percorrere promuove in loro e nel loro contesto relazionale più ampio, nonché nella loro comunità di appartenenza, un cambiamento che ha la sua sorgente inesauribile nel continuo confrontarsi sui vari aspetti esistenziali: sulla concezione del mondo, sulle tradizioni, sulle abitudini, sugli stili educativi e così via (Tognetti Bordogna, 1996).

Se da un lato viene sottolineato il ruolo facilitatore che i matrimoni misti hanno nel promuovere l'integrazione tra culture, dall'altro viene posto l'accento sulle problematiche che tali convivenze possono produrre (Peruzzi, 2009). L'intimità delle relazioni e la convivenza ravvicinata e prolungata possono produrre contrasti riguardo a temi come la religione, le abitudini alimentari, i ruoli di genere, le tradizioni; così, nella rottura dei vincoli parentali e comunitari operata, la coppia deve crescere, per aprirsi a nuove possibilità di conoscenze e di contatto con gruppi diversi. Se, in quest'ottica, la coppia mista riflette le inevitabili tensioni comportate dalla rottura dei confini tradizionali come generatrici di rischi, conflitti e pericoli per la società, i divorzi e le separazioni che riguardano i matrimoni biculturali potrebbero essere letti non solo come il fallimento matrimoniale, ma anche come espressione delle spaccature che frammentano le società contemporanee e dei fallimenti che ostacolano i processi di integrazione fra autoctoni e immigrati.

È vero che le tensioni che, probabilmente in misura maggiore rispetto ai matrimoni fra connazionali, caratterizzano la vita delle coppie miste sono legate ad aspetti riguardanti la negoziazione delle regole di convivenza e delle abitudini; tuttavia, come confermano i dati statistici (Caritas/Migrantes, 2010), i divorzi tra le coppie miste sono meno frequenti, rispetto ai matrimoni tra italiani. Ciò confermerebbe l'idea secondo la quale i partner delle coppie miste sono più 'allenati' a coniugare le differenze, in primis quelle culturali, rappresentando addirittura un modello e al tempo stesso un terreno per l'integrazione tra gruppi culturali diversi.

3. Metodologia della ricerca

3.1. *Partecipanti*

Hanno partecipato alla ricerca 50 persone, ossia 25 coppie miste, composte da un partner italiano e uno straniero, conviventi o sposati da almeno 6 mesi.

Il campione è formato principalmente da donne straniere, infatti tra gli intervistati sono solo tre le coppie composte da uomini stranieri. La sproporzione nei partecipanti tra donne e uomini stranieri rispecchia la realtà del contesto italiano, dove i due terzi delle famiglie miste sono composti da un uomo italiano e da una donna straniera.

I partner stranieri intervistati sono in Italia da un tempo che varia da sei mesi a trent'anni, con una media di 13 anni e mezzo. Venti coppie sono sposate, le restanti cinque conviventi.

L'età media dei partner stranieri è di 38,5 anni con un range che va dai 20 ai 66 anni, mentre l'età media dei partner italiani è di 43,4 anni con un range che va dai 26 ai 70 anni.

Sono quattordici le coppie che hanno figli; questi hanno un'età compresa tra 1 a 45 anni.

L'incontro tra i partner, per la maggior parte degli intervistati, è avvenuto in Italia, tranne per alcuni che o per viaggio o per studio si sono incontrati nel paese del partner straniero (cfr. tabella 1).

È stato raccolto anche il dato inerente la religione dei partecipanti, poiché si ritiene che questa — quando è differente nella coppia — richieda una elevata capacità di negoziazione tra i due partner. I partner italiani sono tutti di religione cristiana, mentre i partner stranieri, proprio per l'appartenenza a Paesi diversi hanno una distribuzione religiosa più eterogenea: la maggior parte sono cristiani (16), 3 sono musulmani, 4 ortodossi e 2 di religione ebraica.

La tabella 2 mostra i Paesi di origine dei partner stranieri intervistati.

Tabella 1. Modalità di incontro tra i partner.

Modalità di incontro	Frequenza
Tramite amici italiani	3
Tramite amici stranieri	4
Studi in Italia	3
Lavoro in Italia	3
Vacanze in Italia	5
Via Internet	2
Vacanze paese straniero	4
Lavoro paese straniero	1
Totale	25

Tabella 2. Paesi di origine dei partner stranieri.

Paese di origine	Frequenza	Paese di origine	Frequenza
Germania	2	Marocco	4
Romania	4	Polonia	2
Albania	2	Tunisia	2
Portogallo	1	Grecia	1
Cuba	2	USA	1
Brasile	1	Svezia	1
Venezuela	1	Francia	1
Totale			25

3.2. *Obiettivi e modalità di raccolta dei dati*

Per la realizzazione della ricerca, abbiamo effettuato la raccolta dei dati socio demografici (illustrati sopra) e compiuto un'intervista semi–strutturata ad entrambi i partner delle coppie coinvolte al fine di indagare sulle seguenti aree:

— le abitudini culturali (linguistiche, culinarie, religiose), per comprendere le strategie di negoziazione, mediazione e separazione delle differenze, riscontrando i principali fattori di identificazione col contesto del partner straniero, e l'assimilazione delle abitudini del paese del partner straniero da parte del partner italiano;
— l'importanza dell'identità culturale, tema particolarmen-

te centrale dello studio in oggetto poiché la difficoltà di oscillare tra le radici culturali della cultura di origine e la cultura italiana è alla base del processo di identificazione;
— la reazione da parte delle famiglie d'origine, amici, contesto sociale più ampio, vicinato; tale aspetto viene indagato nell'ottica della Psicologia di comunità, sottolineando l'importanza delle reti familiari e amicali che sono alla base di ogni relazione umana;
— il sostegno familiare e amicale, fondamentale per la creazione di nuove reti relazionali e per agevolare il processo di integrazione al nuovo contesto.

Tutte le interviste sono state audio registrate, trascritte ed inserite nel programma ATLAS.ti, che ha consentito la lettura e la codifica dei dati, applicando l'approccio circolare e induttivo caratteristico della Grounded Theory (Glaser e Strauss, 1967), a cui fa riferimento la prospettiva narratologica adottata nell'indagine.

3.3. *Analisi dei dati*

Il materiale raccolto è stato sottoposto ad un'analisi di tipo qualitativo utilizzando la Grounded Theory Methodology (GTM) e il software ATLAS.ti. La GTM consiste in un processo di identificazione e codifica del testo che, partendo dalle interviste originarie, permette di giungere alla formulazione di un numero limitato di codici di significato non sviluppati sulla base di ipotesi precostituite ma alla luce dei dati stessi.

Il software ATLAS.ti permette di produrre schemi concettuali che riflettono la relazione tra osservatore e osservato, tra valutatore e evaluando, mantenendo inalterata la natura della ricerca che comunque prevede la creazione di schemi concettuali nel ricercatore. Lo stesso infatti ha la possibilità di scegliere le aree che maggiormente attirano i suoi interessi e i risultati indagati, producendo un'analisi, rispetto alla quale il ricercatore deve valutare la presenza e il fit con i dati che emergono dal-

l'incontro con l'intervistato (De Gregorio, Masiello, 2004). La quantificazione (ossia la frequenza) di parole e temi (chiamati codici) potrebbe far perdere di vista l'intrinseca costruzione di significati e la relazione fra narratore e contesto di riferimento: in altre parole, la funzione semiotica del testo potrebbe lasciare il posto a categorie generali, che diventano entità astratte svincolate dai contesti di produzione (ivi). È vero che la base empirica (i testi) può essere definita come meramente qualitativa, consistendo in materiale 'aperto', non–strutturato, rilevato per mezzo di strumenti narrativi che lasciano al soggetto rispondente piena libertà di espressione; tuttavia, gli aspetti quantitativi emergono nel momento in cui quei materiali vengono sottoposti all'analisi dei contenuti veri e propri: la creazione di categorie, le scelte di classificazione, rimandano ad approcci in cui aspetti qualitativi e quantitativi si equivalgono sfumando in soluzioni reciprocamente compatibili (De Gregorio, Masiello, 2004). Ne risulta una descrizione obiettiva e sistematica, ancorché qualitativa, delle informazioni raccolte. Andando più nello specifico, l'analisi dei dati è stata suddivisa in tre fasi distinte.

La prima fase, consistente nella lettura, revisione ed organizzazione dei materiali prodotti, ha avuto a che fare prevalentemente con i documenti dei testi. La seconda fase dell'analisi ha comportato un lungo e particolareggiato lavoro di codifica, grazie al quale alcuni pezzi dei testi sono stati appunto codificati secondo un modello concettuale e un'analisi tematica 'emergente' dai testi e al tempo stesso coerente con gli obiettivi della ricerca. La terza ed ultima fase ha riguardato la messa a punto delle categorie concettuali emerse dalle interviste, attraverso l'analisi delle frequenze dei codici e la costruzione di famiglie di codici (CD = *code families*), rappresentate graficamente (*network view*, nel linguaggio di Atlas.ti), al cui interno, fra parentesi quadre, è indicato il numero di volte che viene ripetuto il codice e in cui "CF" sta per Code Families.

La finalità sottesa all'utilizzo del software è infatti quella di un'analisi del contenuto 'autosufficiente', che cioè non richieda il ritorno al corpus dei documenti testuali per la rappresenta-

zione del fenomeno (Vardanega, 2008).

4. Risultati

Ad un primo livello di categorizzazione (codifica iniziale o aperta), nei 25 documenti primari (corrispondenti alle 25 interviste di coppia) sono stati individuati 120 codici, alcuni dei quali definiti con le stesse parole degli intervistati (*code in vivo*).

A partire dalla codifica del testo, è stato possibile costruire 3 *code families* o famiglie di codici, che corrispondono alle aree indagate durante l'intervista e che sono emerse successivamente dall'analisi qualitativa del testo.

4.1. *La gestione delle differenze culturali*

Dalle interviste di coppia sono emerse le differenti modalità con cui i partner gestiscono le differenze culturali, mantenendo o perdendo le loro abitudini, adattandosi o meno alle abitudini del partner o, ancora, rintracciando una terza via che integra e 'mescola' le differenze culturali che si dispiegano all'interno della coppia.

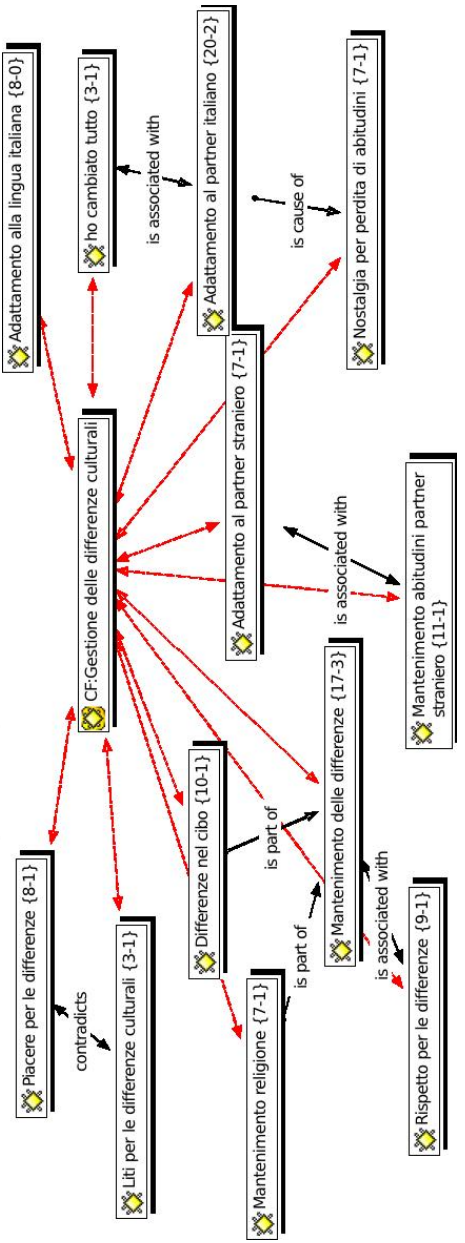


Figura 1. La gestione delle differenze culturali.

Il codice che ottiene il maggior numero di *quotations*[1] è "Adattamento al partner italiano": è il partner straniero nella maggior parte dei casi che sente di doversi ma anche volersi adattare alla cultura e alle abitudini italiane ("ho modificato tante piccole cose che hanno davvero cambiato il mio stile di vita"). Più raramente è il partner italiano che pretende l'adattamento del partner straniero: "sta in Italia e quindi è giusto che si adatti alla cultura italiana, e lei lo ha fatto, e poi a me la cucina romena non mi piaceva proprio".

L'adattamento al partner italiano consiste innanzitutto nel parlare la sua lingua, abbandonando la propria: "la lingua non la parlo, è uno sbaglio non parlare con i miei figli, anche se per me è più facile parlare italiano vivendo qua; non ho nessuno vicino per parlare polacco, soltanto i miei genitori, con loro parlo per telefono o tramite internet".

Accanto alla rinuncia/perdita delle proprie abitudini culturali emerge un sentimento di nostalgia, la mancanza per una parte della propria identità che si sente perduta e lontana. Questo non avviene nelle coppie in cui il partner straniero ha mantenuto le proprie abitudini, conservando la propria identità culturale: "non puoi dimenticare di essere del Marocco se continui a fare, professare, cucinare cose che non sono italiane, anche se io qua mi trovo benissimo", "il fatto che ho mantenuto le mie abitudini e che queste venivano accettate da mio marito, mi ha fatto bene".

Il mantenimento delle differenze emerge come la strategia più frequente e fonte di maggiore soddisfazione per le coppie: "è giusto che entrambi manteniamo e condividiamo le nostre origini, anche perchè il contrario non sarebbe possibile, la mia è una cultura che si sente e ha delle declinazioni nella vita di tutti i giorni e quindi sarebbe impossibile diventare italiani dimenticando le proprie origini musulmane", "per me è uno scambio, io imparo cose italiane e lui cose brasiliane, è naturale

1. La *quotation* indica la frequenza con cui il codice si è ripetuto nel corpus delle interviste.

no?".

Le strategie più soddisfacenti per gestire le differenze sembrano dunque essere quelle basate sul rispetto e sul mantenimento delle abitudini di ciascun partner e sull'integrazione: "abbiamo imparato ad essere abbastanza uguali, certo pur mantenendo la nostra autonomia", "l'uno prende le abitudini dell'altro, cucina quello che piace all'altro e ascolta a volte la musica italiana altre volte quella cubana", "se hai una religione non la puoi abbandonare solo perché vai in un altro Paese, però se vai in un Paese che ti ospita ti devi adattare, è come se andassi a casa di qualcuno, faccio come voglio nei limiti, senza perdere la mia personalità". Le differenze culturali vengono riconosciute come fondanti l'identità del partner e, dunque, accolte e rispettate, nonostante le difficoltà di conciliazione: "se all'inizio è stato un po' difficile concordare le differenze, alla fine sono queste differenze che mi hanno spinto a vivere con R., che forse anche per cultura è una persona che sa mediare e parlare, che se è necessario sa adeguarsi alle situazioni, e cambiare se necessario [...] se è stata la sua cultura a farla diventare quella che è allora che la mantenga pure" [Paese d'origine della partner straniera: Brasile].

L'essere coppia mista viene vissuto come una risorsa, non come un problema: "siamo misti veramente su tutto, perché io sono cattolico di cultura più che di religione, lei è ebrea di cultura più che di religione e i bambini misti, quando saranno più grandi e indipendenti sceglieranno ciò che desiderano". Molte coppie esprimono il piacere per le differenze culturali dell'altro: entrambi vogliono adattarsi alle abitudini dell'altro e desiderano che l'altro non perda la propria identità culturale. D'altronde sono state le differenze ad attrarre i partner: "a me piace che è italiano, che cucina la pasta, che andiamo a ballare, che usciamo a mangiare la pizza". Più raramente il confronto tra le differenze culturali dei partner emerge come causa di scontro e di litigio.

Il cibo si presta, più della lingua o della religione, ad essere terreno di confronto ed integrazione delle differenze: "spesso

cuciniamo insieme, sperimentiamo...", "a casa cuciniamo misto, certo qua in Italia prevale la cucina italiana, ma ogni tanto viene il desiderio di mangiare qualche cosa di greco".

È anche il partner italiano a volersi adattare al partner straniero: "io mi sento italiana e ora anche un pò marocchina, so fare il tè, il cous cous e altri piatti, so dire qualche parola in marocchino e so anche vestirmi in marocchino, perchè la prima volta che ho incontrato i suoi, F. mi aveva detto di non vestirmi troppo scollata e da lì in poi ho anche comprato dei vestiti apposta per incontrare i suoi".

Alla base del legame delle coppie miste sembra esserci un profondo rispetto per le differenze: "Io sono musulmano e anche durante il Ramadan lei ha rispetto per le mie abitudini, io le ho spiegato che durante il giorno non mi deve provocare e lei non lo fa, [...] non è importante che adotti la mia cultura, non è che voglio che diventa marocchina o che fa il Ramadan o che si mette il velo, non glielo chiederei mai, ma secondo me è giusto che capisca, comprenda le mie abitudini e le accetti".

È il mantenimento, non l'abbandono, della propria identità culturale che favorisce l'integrazione e la qualità di vita dei partner: "Io sono una tedesca in Italia, non un ex tedesca ora italiana!".

4.2. *La rete sociale e il sostegno percepito*

Dall'analisi del testo delle interviste emerge un'elevata eterogeneità nella composizione delle reti sociali delle coppie miste che hanno partecipato alla ricerca. Alcune hanno mantenuto i rapporti con entrambe le famiglie di origine, altre no. Alcune hanno un'ampia rete di amici ("i suoi amici sono diventati i miei e i miei sono diventati i suoi"), in altre il partner straniero ha solamente amici provenienti dal suo stesso Paese di origine ("il mio problema è conoscere poca gente perché tutte le mie amiche sono tedesche e comunque devo sempre aspettare lui per uscire"). Ancora, alcune unioni appaiono integrate all'interno del loro contesto sociale (quartiere, paese) grazie ai buoni

rapporti di vicinato ("conosco il panettiere, la commessa della profumeria, sono tutti troppo gentili, il meccanico mi conosce per tutte le volte che gli ho portato la macchina, sono diventata amica della tipa che lavora in rosticceria...") e all'attività lavorativa, altre sentono fortemente il bisogno di chiudersi ai rapporti sociali per non subire atteggiamenti discriminatori e per non sentire i pregiudizi nei confronti delle coppie miste e degli stranieri (cfr. paragrafo successivo).

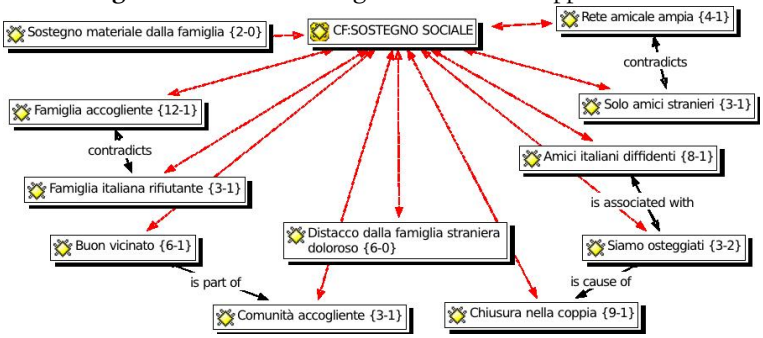
Emerge che la maggior parte delle famiglie d'origine di entrambi i partner hanno accolto positivamente l'unione del/la figlio/a con una persona di diversa etnia e rappresentano un nodo fondamentale della rete sociale della coppia biculturale. In particolare la famiglia del partner italiano fornisce sostegno materiale, oltre che emotivo, mentre della famiglia d'origine del partner straniero si percepisce la mancanza, cosicché il distacco e la distanza geografica vengono percepiti come problematici. In alcuni casi, però, i genitori (in special modo italiani) non accettano l'unione e fuoriescono, per così dire, dalla rete sociale della coppia ("dopo il matrimonio i miei rapporti con la famiglia sono finiti", "i suoi genitori non volevano e neanche lo sapevano che mi aveva sposata, neanche ci credevano e ci sono rimasti malissimo e si sono molto allontanati da noi, sì i rapporti ci sono ma molto freddi"). La coppia così vive nel suo isolamento, unita contro tutto e tutti (i pregiudizi della gente, le disapprovazioni dei familiari, la diffidenza degli amici), paga solamente del proprio amore romantico e passionale. Anche gli amici italiani, non solo la gente, sembrano osteggiare l'unione biculturale, mostrando diffidenza e perplessità: "erano tutti carini, ma sembrava come se gli volessero fare delle domande e non le facevano, un'atmosfera molto formale", "all'inizio erano un pò dubbiosi sulla sua venuta in Italia, lo sai 'ste storie sui permessi di soggiorno, sui matrimoni combinati e per questo sono restii, ma poi l'hanno conosciuta...".

I pregiudizi della gente e la percezione di diffidenza e di discriminazione da parte della rete amicale del partner italiano nei confronti del partner straniero possono portare ad un

isolamento della coppia che si chiude in se stessa e ritrova la serenità e l'accoglienza solo dentro le mura domestiche: "Gli altri non sono dentro casa mia e io sto bene in Italia perchè ho imparato a vivere la casa e la mia famiglia [...]. Così ho tagliato i ponti e ho deciso di stare con mio marito a casa mia e basta [...] l'importante è che stai bene con tuo marito e tua figlia" [Paese d'origine della partner straniera: Cuba].

Il sentirsi discriminati può portare persino a non uscire più di casa: "e poi dove andiamo? una volta siamo usciti e la gente ti guarda male, qua lo sanno tutti chi siamo e a me secca vedere questi atteggiamenti" [Paese d'origine della partner straniera: Romania]. La rete si riduce, assume i tratti di una rete dispersa e la famiglia mista può apparire come un microcosmo in cui sì dialogano due culture diverse, ma in una condizione di isolamento dalla comunità territoriale di residenza.

Figura 2. Le reti e il sostegno sociale delle coppie miste.



4.3. *La reazione del contesto ossia la relazione con il contesto*

Dall'analisi del corpus delle interviste e in particolare delle risposte ad alcune domande (Quali reazioni ci sono state da parte delle vostre famiglie d'origine quando avete comunicato loro della vostra unione? E oggi, quale è il loro atteggiamento? E da parte dei vostri amici e colleghi? Cosa ne pensa la gente

della coppia mista?), emerge che i partecipanti esprimono la loro percezione netta dell'esistenza di pregiudizi da parte della gente, che considera l'unione biculturale difficoltosa, poco duratura e frutto di un calcolo di convenienza: "Non hanno una bella visione delle coppie miste, perché pensano che non durino tanto tempo", "Si pensa che nella coppia mista i problemi prevalgono, gli amici che pensavano che il nostro rapporto non sarebbe durato sono divorziati e noi qui felicemente insieme". Una partner straniera, esprimendo un vissuto misto tra la rabbia e l'umiliazione, racconta: "Una del comune mi fa: ma scusami tuo marito con tutte le donne che ci sono qui si va a prendere una dalla Tunisia, perchè siete così complicati?"

Gli stereotipi sembrano riguardare maggiormente il partner straniero e non tanto la coppia: "Credo che non c'entra la coppia ma lo straniero della coppia, perchè dell'italiano che si sposa una straniera non pensano niente, la straniera invece è una puttana, questo mi hanno detto una volta, quindi credo che la gente della coppia mista non pensi niente ma è della straniera che invece sparano giudizi senza neanche pensare!". Lo stereotipo riguardo alla partner straniera che viene narrato in molte interviste consiste nell'idea che le donne straniere rubino i mariti delle donne italiane: "Spesso mi è capitato di sentire che rubo i mariti e che le straniere rubano i mariti e questo mi fa male" [Paese d'origine della partner straniera: Venezuela]; "Quando sono arrivata qui lui mi diceva di evitare di parlare o essere troppo gentile con uomini, perchè qua pensano che vuoi rubare il marito, che non ami il tuo uomo e che sei venuta perchè non avevi soldi [...]. Loro ti inseriscono nella logica di romena prostituta che viene qua e si sposa solo per il permesso di soggiorno e poi manco ti presentano i mariti chissà glieli freghi".

Del pregiudizio razzista risentono naturalmente anche i partner italiani, i cui amici appaiono ostili e scettici: "Una volta un amico suo gli ha detto 'ma l'hai visto che è nera? Nascono figli neri!'" [Paese d'origine della partner straniera: Cuba]. Un uomo sposato con una donna brasiliana racconta: "La gente

non capisce nulla e punta il dito senza motivo, a me fa male dire quello che dicono, ma l'ho sentito per troppo tempo, cioè a me dicevano: che cosa ti ha fatto per farsi sposare? O anche amici a lei dicevano: 'dove lo hai acchiappato tuo marito?' Guarda che è brutto sentirsi dire questo". La partner aggiunge: "... ma la cosa che ti fa più male è la cattiveria gratuita dei ragazzini, cioè a loro non puoi neanche rispondere, eppure ti dicono 'prostituta' o 'cosa sei venuta a fare qua? Quanto vuoi?".

La scelta del partner italiano viene percepita come 'sovversiva' anche dalle persone più vicine: "Alcuni ti chiedono 'ma com'è che ti sei messo con un'albanese?', e scherzando ti dicono 'ora ti ruba tutto e scappa in Albania' [...] poi la conoscono e le fanno domande su com'è che vengono qua in Italia, se è sbarcata col gommone, per questa cosa ho litigato anche con alcuni miei amici, ma come si permettono, non è giusto, io sto con una ragazza, non con una clandestina albanese, lei lavora, ha delle amiche, abbiamo preso casa insieme e quindi chi se ne frega se viene dall'Albania?".

I pregiudizi possono diminuire con il tempo: ("All'inizio ogni giorno era un'umiliazione continua, e a volte non volevo neanche uscire di casa per quello che mi dicevano [Paese d'origine della partner straniera: Cuba]), oppure acuirsi, a causa della scoperta delle differenze culturali e della mancanza di apertura reale della comunità ospitante:

> Non dò confidenza come prima, all'inizio che ho cercato di buttarmi veramente come volevo io, per essere tipo uguale come loro, ero troppo fiduciosa, alla fine purtroppo è andato tutto male, ora mi comporto con tutti buon giorno buona sera e le mie cose rimangono per me, non ti puoi confidare con nessuno [...] la gente, gli amici all'inizio erano tutti bene siamo contenti che siete insieme, poi quando hanno visto che facevamo sul serio sono cambiati, in peggio [Paese d'origine della partner straniera: Tunisia].

Il peso della discriminazione viene avvertito anche nell'ambito lavorativo, laddove emergono delle notevoli difficoltà: "Ti guardano male, anche quando faccio le pulizie per la prima

volta mi seguono per vedere se rubo qualcosa e devo dire che in Romania ero un'insegnante e sembra che si fidano solo per questo". Le difficoltà lavorative derivano anche dal mancato riconoscimento del titolo di studio e dell'esperienza lavorativa maturata nel proprio paese d'origine, per cui spesso il lavoro svolto in Italia non ha a che fare con le competenze e con i titoli del partner straniero: "Ho già cambiato tanti lavori, perché vedi qual è il problema? Non riconoscono la mia laurea che è un po' economia un po' italianistica e non la capiscono, così finisce che lavoro negli alberghi perché so l'inglese, il francese e il tedesco".

Il codice "Nessuna differenza con le altre coppie" è uno dei più frequenti; la percezione che non vi sia alcuna differenza riguarda sia la coppia stessa ("siamo una coppia normale", "noi non ci siamo mai sentiti una coppia diversa dalle altre", "non ci sono coppie e coppie miste perchè quando c'è la passione la lingua è uguale per tutti") che gli altri, ad esempio gli amici: "non credo che si accorgano delle differenze", "Non sanno neanche cos'è una coppia mista, non gli interessa, almeno ai nostri amici non interessa, sarà anche perché stiamo insieme da tanto tempo, ma io non sento che siamo diversi dagli altri".

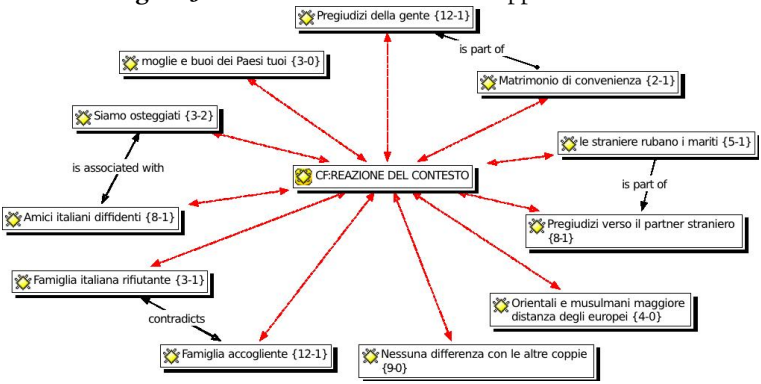
I pregiudizi della gente e la diffidenza di amici e conoscenti vengono a volte riferiti con distacco ed indifferenza ("quello che vogliono pensare pensano", "Gli altri non capiscono", "la gente non sa niente delle coppie miste") e, come esposto nel paragrafo precedente, portano ad una chiusura nella famiglia e nella coppia, unico luogo in cui ci si sente compresi e rispettati fino in fondo.

Si avverte una maggiore discriminazione nei confronti delle coppie con un partner musulmano o extraeuropeo rispetto alle coppie con un partner europeo: "Dipende dalla nazionalità della coppia, perché secondo me se io fossi stata una ragazza europea, francese, inglese, nessuno avrebbe detto nulla".

Da questo quadro di pregiudizi e discriminazioni, la famiglia d'origine sembra mostrare maggiore accoglienza e comprensione, magari dopo un iniziale atteggiamento di rifiuto.

Infine, la coppia mista è bersaglio di curiosità, rappresentando però anche concretamente e profondamente l'incontro interculturale: "Tanta curiosità, ed era una curiosità positiva perchè c'era la possibilità di conoscere tramite mia moglie un'altra cultura"[Paese d'origine della partner straniera: Brasile].

Figura 3. La reazione del contesto di appartenenza.



5. Discussione e conclusioni

L'approccio eco–sistemico adottato nel presente studio ha permesso di guardare alle dinamiche identitarie, ai processi di acculturazione psicologica sottostanti (Graves, 1967) e alle conseguenze che il contratto interculturale genera sull'identità. Nel processo di acculturazione, il fare spazio alla nuova appartenenza al paese ospitante si divide tra il bisogno di allontanarsi dall'identificazione con il proprio gruppo etnico originario sino a distaccarsene fisicamente e psicologicamente, e la possibilità di costruire una doppia identificazione etnica, senza che la nuova soppianti quella di origine. L'unione mista comporta di vivere fra due culture, fra due saperi, vivere una storia doppia e potenzialmente portatrice di conflitto; essa può essere considerata come un incrocio pericoloso, un attacco alla società,

una minaccia, un tradimento. In realtà il matrimonio misto è un'unione culturale, un'unione di modi di vivere diversi, di abitudini, di stili di vita, di codici diversi, nuovi. I partner trascendono le loro grandi o piccole differenze, integrandole in un nuovo linguaggio; rimanendo fedeli alla loro identità etnica e mantenendo le proprie abitudini, le tradizioni, la religione, favoriscono anche l'adattamento al contesto italiano. Al contrario, abbandonando le proprie abitudini, dimenticando le proprie usanze, i partner stranieri possono essere presi dalla nostalgia e dal disorientamento derivanti da un distacco troppo brusco e da un adattamento totale al partner italiano e al nuovo contesto.

Le ricerche intraprese, secondo il modello ortogonale di Berry (1997), sostengono la possibilità di identificarsi, contemporaneamente, con la cultura (quindi con il gruppo) del paese d'origine e del paese d'immigrazione senza con ciò compromettere lo sviluppo di un nuovo senso di comunità per il neo–contesto di accoglienza. Il matrimonio misto non è solo un fatto privato, esso ha un impatto sociale e, per alcuni aspetti, anche giuridico, nel processo di integrazione. La presenza di unioni interetniche evidenzia che siamo sempre di più in una situazione di stabilizzazione del fenomeno migratorio, caratterizzato da una maggior articolazione da parte degli stranieri con la realtà sociale e da un maggior grado di accettazione dell'altro da parte degli autoctoni.

L'unione mista si trova proiettata su un palcoscenico sociale il cui pubblico si mostra poco incline con una critica particolarmente severa e con un atteggiamento diffidente se non addirittura discriminante. Dai risultati della ricerca emerge chiaramente che i problemi percepiti dalla coppia non sono situati all'interno della coppia, ma nel rapporto con l'esterno, con gli altri. È lì che il tema della differenza culturale e sociale emerge in modo peculiare. Le famiglie interculturali possono incontrare comunità aperte, che cercano e facilitano la coesione fra i loro membri e fanno crescere per essi le opportunità di espressione e sviluppo, oppure più spesso, come rilevato nella nostra

ricerca, possono trovare comunità chiuse che rifiutano l'integrazione con la diversità, vissuta come minacciosa dell'ordine sociale.

Se la comunità di appartenenza e la rete sociale si oppongono alla famiglia interetnica o, peggio, esprimono stereotipi razziali e discriminazioni nei confronti del partner straniero, la coppia può vivere una sorta di "sindrome di Romeo e Giulietta": i rifiuti più o meno espliciti, i contrasti, la diffidenza e la perplessità che accompagnano la formazione della famiglia mista finiscono per rafforzare l'unione dei due partner. Soprattutto nella fase iniziale, può accadere, quindi, che i partner rafforzino la propria identità di coppia mista proprio nel contrapporsi al loro contesto. In seguito, la coppia può attraversare un periodo in cui si fanno più evidenti gli elementi di diversità che fino a quel momento non erano stati pienamente riconosciuti e che possono mettere in crisi le modalità abituali di funzionamento della coppia (Molina, Estrada e Burnett, 2004).

La coppia si trova a dover negoziare costantemente dimensioni relazionali e culturali per arrivare a costruire un proprio paradigma familiare in termini di convinzioni, credenze e modelli di azione. Riguardo a questi ultimi, risulta fondamentale conoscere le abitudini culturali di entrambi i partner, per poi creare una sorta di "abitudine terza" che non determina una perdita di identità, piuttosto sottolinea l'esigenza di adattarsi e al partner e al contesto. Conservare la propria identità culturale e rispettare quella del partner sembra essere la strategia di acculturazione più soddisfacente per i partner, che preferiscono evitare di effettuare un processo sommatorio delle abitudini, scegliendo un'acculturazione integrativa.

Bibliografia

Barbara A. (1993) *Unions sans frontières. Hommes e Migrations*, *1167*, 10–14.

Berry J.W. (1997) *Immigration, acculturation and adaptation. Applied Psychology: An International Review*, *46* (1), 5–68.

Bertolani B. (2002) *Coppie miste a Reggio Emilia*. Milano: Unicopli.

Brown R.J. (2000) Social identity theory: past achievements, current problems and future challenges. *European Journal of Social Psychology*, *30*, 745–778.

Caritas / Migrantes, *Dossier Statistico Immigrazione 2010*, Centro Studi e Ricerche IDOS, Roma 2010.

Crespi I. (2011) *Identities and values in multiethnic families: some evidences from a qualitative study on mixed couples*. Edizioni Università di Macerata: Meum.

De Gregorio E., Masiello F. (2004) *Tecniche di ricerca qualitativa e di analisi delle informazioni con ATLAS.ti*. Roma: Kappa.

Di Maria F., Lavanco G., Novara C. (1999) *Barbaro e/o straniero. Una lettura psicodinamica della comunità multietnica*. Milano: FrancoAngeli.

Di Sciullo L. (2004) I matrimoni misti nel panorama italiano. *La critica sociologica*, *149*, 84–100.

Falicov C.J. (1995) Training to think culturaly: comparative frame work, *Family Process*, *34*, *373–388*.

Fenaroli P., Panari C. (2006) *Famiglie miste e identità culturali*: Roma: Carocci.

Fruggeri L. (2005) *Diverse normalità*. Roma: Carocci.

Gozzoli C., Regalia C. (2005) *Migrazioni e famiglie. Percorsi, legami e interventi psicosociali*. Bologna: il Mulino.

Glaser B.G., Strauss A.L. (1967) *The discovery of grounded* theory. Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine.

Graves T.D. (1967) Psychological acculturation in a tri–ethnic community. *South western Journal of Anthropology*, *23 (4)*, *337–350*.

Lavanco G., Novara C. (a cura di) (2005) *Narrare i servizi agli immigrati. Studi, ricerche, esperienze sui temi dell'immigrazione*. Milano: FrancoAngeli.

Lavanco G., Romano F. (2010) Aspetti psicosociali del pregiudizio etnico. In E. Di Giovanni (a cura di), *Conversazioni sull'immigrazione*. Milano: FrancoAngeli, pp. 26–33.

Mazzara B.M. (2006) Il dilemma della cultura. L'insolubile antinomia tra stabilità e cambiamento. *Psicologia Sociale*, *2*, 241–244.

Molina B., Burnett J.A., Estrada D. (2004) Cultural Communities: Challenges and Opportunities in the Creation of "Happily Ever After" Stories of Intercultural Couplehood. *The Family Journal, 1* (2), 139–147.

Novara C., Romano F., Moscato G., Lavanco G. (2010) Matrimoni misti: la discriminazione sociale come muro all'integrazione. In Ceccarini L., Rollero C. (a cura di), *Atti dell'8° Convegno Nazionale della Società Italiana di Psicologia di Comunità*.

Novara C., Romano F., Petralia V. (2011) Famiglie biculturali: la soddisfazione familiare tra reti di supporto e comunità. In V. Granatella (a cura di), *Reciproci sguardi. Sistemi migranti e costruzione intersoggettiva di pratiche e saperi*. Milano: FrancoAngeli.

Panari C. (2008) *Le famiglie interculturali: identità, dinamiche familiari e sociali*. Tesi di Dottorato in Psicologia Sociale, on–line (http://hdl.handle.net/1889/795), Università degli Studi di Parma.

Peruzzi C. (2009) *Amori possibili. Le coppie miste nella provincia italiana*. Milano: FrancoAngeli.

Scabini E., Cigoli V. (2000) *Il famigliare*. Milano: Cortina.

Tajfel H. (1981) *Human Groups and Social Categories*. Cambridge University (trad. it. *Gruppi umani e categorie sociali*, il Mulino, Bologna, 1995).

Tognetti Bordogna M. (1994) La famiglia che cambia: matrimoni interetnici. In G. Vicarelli (a cura di), *Mani invisibili. La vita, il lavoro delle donne immigrate*. Roma: Ediesse.

—— (1996) *Legami familiari e immigrazione: i matrimoni misti*. Torino: l'Harmattan Italia.

Vardanega A. (2008) *L'analisi dei dati qualitativi con Atlas.ti. Fare ricerca sociale con i dati testuali*. Roma: Aracne.

Waldman K., Rubalcava L. (2005) Psychotherapy with Intercultural

Couples: A Contemporary Psychodynamic Approach. *American Journal of Psychotherapy, 59* (3), 227–245.

Zanatta A.L. (2003) *Le nuove famiglie, felicità e rischi delle nuove scelte di vita*. Bologna: il Mulino.

Floriana Romano, Gioacchino Lavanco

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx12
pag. 235–253 (settembre 2013)

I Minori Stranieri Non Accompagnati in Italia: un lavoro di studio e riflessione del Consiglio Nazionale Ordine Assistenti Sociali

Maria Luisa Scardina

sommario: 1. I Minori Stranieri Non Accompagnati: il quadro statistico nel panorama legislativo, 236 – 2. L'indagine conoscitiva delle SAT a cura del Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Assistenti sociali, 242 – 3. Progetto FARO: un progetto di formazione rivolto agli operatori delle comunità d'accoglienza, 247.

Il mio nome è M. Bunasir. La mia famiglia è nativa della Costa D'Avorio ma io sono nato e cresciuto in Libia, a Tripoli, dove esiste una piccola comunità di Ivoriani che ha sempre vissuto e lavorato nel paese, anche durante la dittatura di Gheddafi.

Ho frequentato la scuola a Tripoli, li mi sono fatto una vita, ho iniziato a lavorare e a costruirmi un futuro: non avevo mai pensato, fino all'estate scorsa, ad un possibile viaggio verso l'Europa. La mia famiglia era a Tripoli, le condizioni di vita erano tutto sommato accettabili ed io stavo cercando di aprirmi una strada in Libia, dove mi sentivo a casa, perché l'ultima volta che ho visto la Costa d'Avorio ero un bambino di appena tre anni. Lo scoppio della guerra civile, però, ha distrutto tutti i miei piani. Fin dall'inizio sapevamo che Gheddafi aveva assoldato dei mercenari di colore per combattere contro i ribelli, sapendo che i Libici avrebbero quasi certamente rifiutato di sparare sui loro connazionali. Per noi questo è stato il primo dei problemi, poiché camminando per strada venivamo guardati con sospetto da quelle stesse persone con le quali fino al giorno prima avevamo condiviso i piccoli eventi di ogni giorno: feste, preghiere in moschea, momenti di svago. Ai loro occhi, adesso, ognuno di noi poteva essere un mercenario, o avrebbe potuto diventarlo. Gli episodi di violenza si moltiplicavano, finché ho deciso di lasciare Tripoli e rifugiarmi in campagna, in un paesino vicino. Sono rimasto nascosto

per qualche mese, finché un giorno, all'alba, sono stato svegliato dal suono assordante delle sirene. In un attimo dei soldati hanno fatto irruzione in casa, mi hanno afferrato e trascinato su una camionetta, dicendomi che il paese aveva bisogno di me e che avrei dovuto combattere contro i ribelli, o ratti, come li chiamava Gheddafi. Sono finito in una delle squadre più feroci, comandate da uno dei figli di Gheddafi, Khamis: nel paese era ormai difficile trovare mercenari, anche pagandoli a peso d'oro e promettendo loro la cittadinanza alla fine della guerra, così il governo si limitava a sequestrare tutti gli abitanti di colore che riusciva a trovare. Il sistema, poi, era semplice: ci davano un fucile in mano e ci sbattevano in prima linea, sotto il fuoco nemico, con l'unica scelta possibile, uccidere o essere uccisi. Ho combattuto così per qualche giorno, poi, dopo essere stato ferito più volte, sono fuggito di notte, nonostante sapessi di rischiare la fucilazione da una parte e il linciaggio dall'altra. Sono riuscito a raggiungere Tagiura, e da lì, con tutti i soldi che avevo, a pagare il viaggio per arrivare in Italia, dove ancora aspetto, dopo l'audizione in Commissione, che una équipe di psicologi valuti la compatibilità del mio stato psicologico con una esperienza di guerra. Non potrò più tornare in Libia, finirei sicuramente in carcere per aver partecipato al conflitto, anche se vi sono stato costretto con la forza. In Costa d'Avorio, invece, non ho nessuno tranne una vecchissima nonna. La mia unica possibilità di futuro è qui, in Italia.

1. I Minori Stranieri Non Accompagnati: il quadro statistico nel panorama legislativo

Questa è solo una delle tante storie di vita incontrate nel corso del lavoro del Gruppo Minori Stranieri Non Accompagnati (MSNA) che il Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Assistenti sociali (CNOAS) ha deciso di istituire per contribuire a dare contezza del dimensionamento del fenomeno e della sua specificità.

Il lavoro sui MSNA richiede, sicuramente, la messa in campo di competenze e saperi specialistici, oltre che attitudini all'ascolto attivo ed alla capacità di instaurare relazioni basate sulla fiducia ed in cui la dimensione del sentire, dei vissuti emozionali e dell'empatia giocano un ruolo fondamentale

per tutti gli attori in gioco (minore/operatore di accoglienza/mediatore/assistente sociale/agente di P.S. ecc.).

Il Gruppo Minori Stranieri Non Accompagnati è stato istituito in seno al Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Assistenti sociali in data 30 luglio 2011 con l'obiettivo di delineare strategie di intervento sul territorio nazionale e di contribuire a definire un sistema entro il quale i MSNA potessero trovare protezione adeguata e uniforme.

L'attività del gruppo è consistita soprattutto nel lavoro di analisi e studio della normativa esistente, nel monitoraggio delle iniziative intraprese da più soggetti a livello nazionale, nella promozione di relazioni interistituzionali finalizzate al raggiungimento di obiettivi politici e strategici, nonché nell'offerta di un percorso formativo rivolto ad operatori delle comunità di accoglienza dei MSNA.

La costituzione del gruppo ha coinciso con un periodo che ha fatto registrare una sensibile impennata degli ingressi nel territorio nazionale di MSNA. In particolare, per quanto riguarda i minori, gli ultimi anni in Italia sono stati caratterizzati dall'arrivo nelle nostre coste o dalle frontiere di numerosi minori non accompagnati, che hanno indotto il Governo nell'anno 2011 a decretare lo Stato di emergenza.[1]

Per dare una idea dell'impennata del fenomeno tra gli anni 2006–2011, i dati pubblicati da fonti nazionali accreditate riferiscono che si è passati da 789 minori del 2006 a 1.450 minori nel 2007; in base ai dati forniti dalle autorità di Pubblica sicurezza, a novembre 2008 il numero dei minori stranieri non accompagnati ammontava già a 1.712.

Nell'anno 2010 i MSNA contattati o presi in carico sono stati n. 4.588 (Fonte: IV rapporto ANCI Cittalia).

Particolarmente, in occasione della grave emergenza uma-

1. Con Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri (allora Berlusconi) del 12 Febbraio 2011 è stata dichiarato lo stato di emergenza fino al 31 dicembre 2011, prorogato fino al 31 dicembre 2012 (con decreto del 6 Ottobre 2011) per far fronte all'eccezionale afflusso dei MSNA giunti via mare come conseguenza della crisi del Nord Africa.

nitaria verificatasi nei primi mesi del 2011, in concomitanza con gli eccezionali flussi migratori provenienti dal Nord Africa, il numero dei minori stranieri non accompagnati giunti sul nostro territorio ha subito una sensibile impennata.

Con l'inizio del 2011, infatti, si è assistito ad una situazione migratoria in sensibile movimento e con caratteristiche notevolmente diverse rispetto alla precedente fase.

All'esplodere della cosiddetta "primavera araba", che ha interessato gran parte della fascia dei Paesi nordafricani (in particolare Tunisia e Egitto) per tutto il primo semestre del 2011, sono aumentati notevolmente di volume i flussi migratori provenienti dal Maghreb, che si sono imposti all'attenzione dell'opinione pubblica europea e mondiale nelle forme di una vera e propria emergenza umanitaria.

In circa 3 mesi (dal 3 luglio al 27 settembre 2011) sono stati 1.028 i minori non accompagnati trasferiti da Lampedusa in Strutture a Termine (SAT), pari al 40% circa dei minori non accompagnati sbarcati a Lampedusa dall'inizio del 2011 (2.594) (Fonte: Rapporto MSNA Save the Children, ottobre 2011).

Per Minore Straniero non Accompagnato si intende il minore non avente cittadinanza italiana o di altri stati dell'unione europea che, non avendo presentato domanda di asilo, si trova per qualsiasi causa nel territorio della Stato privo di assistenza e rappresentanza da parte dei genitori o di altri adulti per lui legalmente responsabili in base alle leggi vigenti nell'ordinamento italiano.

La definizione è quella contenuta nell'art 1 del decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri n. 535 del 1999, relativo al Regolamento sui compiti del Comitato Minori Stranieri (CMS).

Detto Comitato, istituito ai sensi dell'art. 33 del d.lgs. 286/1998 e regolamentato dal DPCM del 1999, nella sua prima previsione legislativa, era un organo interforze incardinato presso il Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali che lo presiedeva. Recentemente, con legge del 7 Agosto 2012 n. 135 di conversione del decreto legge n. 95 del 6 Luglio 2012 "Disposizioni Urgenti di revisione della spesa pubblica con invarianza dei servizi ai

cittadini", le competenze del CMS vengono trasferite alla Direzione Generale dell'Immigrazione del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali.

La nuova previsione normativa non muta le competenze del CMS, ma ne ridefinisce l'organizzazione, eliminando sostanzialmente la partecipazione agli organismi esterni dapprima previsti (Associazione Nazionale Comuni Italiani, ACNUR, Unione Province Italiane, Associazione Aiutiamoli a vivere). per motivi riconducibili alla razionalizzazione della spesa pubblica.

Il CMS opera al fine prioritario di tutelare i diritti dei minori presenti non accompagnati e dei minori accolti[2], attraverso innumerevoli compiti.

In particolare, effettua il censimento dei minori stranieri non accompagnati presenti sul territorio dello Stato, tramite le segnalazioni provenienti dalle Istituzioni territoriali (Comuni, Questure, Procure e Tribunali per i Minorenni, Strutture di accoglienza) che a vario titolo hanno competenza sui minori stranieri non accompagnati; vigila sulle modalità di soggiorno dei minori; coopera con le amministrazioni interessate; accerta lo status del minore non accompagnato; svolge compiti di impulso e di ricerca al fine di promuovere l'individuazione dei familiari dei minori presenti non accompagnati, anche nei loro Paesi di origine o in Paesi terzi, avvalendosi a tal fine della collaborazione delle competenti amministrazioni pubbliche e di idonei organismi nazionali ed internazionali (attualmente si avvale dell'OIM); adotta i provvedimenti di rimpatrio assistito.

Infine, ai sensi dell'art. 32, comma 1bis, del d.lgs. 286/1998, come modificato dalla Legge 129 del 2 Agosto 2011, esprime il parere per il rilascio del permesso di soggiorno al minore straniero non accompagnato, affidato o sottoposto a tutela, che raggiunga la maggiore età.

Ciò rappresenta una importante novità legislativa, fortemen-

2. Per minore straniero accolto, secondo quanto prevede il DPCM 535/99, "si intende il minore non avente cittadinanza italiana o di altri Stati dell'Unione europea, di età superiore a sei anni, entrato in Italia nell'ambito di programmi solidaristici di accoglienza temporanea promossi da enti, associazioni o famiglie".

te voluta da organismi nazionali e internazionali, tra cui l'ANCI, che ha consentito il superamento dei numerosi problemi, di natura pratica con evidenti risvolti di carattere psicologico, legati alla precedente previsione normativa che non consentiva la conversione del permesso di soggiorno concesso per minore età, limitando di fatto i processi di inclusione socio–lavorativa di quei minori che giunti alla maggiore età spesso si trovavano privi di titoli di soggiorno e quindi costretti a vivere una condizione di *limbo*, di *sospensione*, di "non più e non ancora".

Il permesso di soggiorno, quindi, può essere rilasciato per motivi di studio, di accesso al lavoro o di lavoro subordinato o autonomo, al compimento della maggiore età ai minori stranieri extracomunitari non accompagnati, affidati ai sensi dell'articolo 2 della legge 4 maggio 1983, n. 184, ovvero sottoposti a tutela, previo parere positivo del Comitato per i minori stranieri.

In particolare possono ottenere un permesso di soggiorno al compimento della maggiore età:

— i MSNA che siano affidati o sottoposti a tutela e che abbiano ricevuto un parere positivo da parte del Comitato minori stranieri.
— i MSNA che si trovino in Italia da almeno tre anni e abbiano partecipato per almeno due anni a un progetto di integrazione sociale e civile.

A livello dell'Unione Europea, il Consiglio d'Europa, nel 2011, ha emanato la Raccomandazione n. 1969 dal titolo "I minori non accompagnati in Europa: le questioni connesse all'arrivo, al soggiorno ed al ritorno".

In Italia, di fronte all'eccezionale afflusso che ha dato luogo alla dichiarazione dello stato d'emergenza, una serie di ordinanze[3] definiscono un articolato sistema che sostanzialmente

3. Con ordinanza n.3933 del 13/04/2011, viene individuato nel capo del Dipartimento della Protezione civile il Commissario delegato per la realizzazione di tutti gli

individua nel Direttore generale del Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali, dott. Forlani, il soggetto attuatore per l'assistenza nei confronti dei minori stranieri non accompagnati giunti via mare come conseguenza della crisi del Nord–Africa.

Le Strutture di Accoglienza Temporanea (SAT) per minori stranieri non accompagnati giunti nella crisi, sono state identificate dal suddetto Soggetto attuatore, come strutture che dovevano farsi carico della prima accoglienza in attesa del loro trasferimento in comunità di accoglienza per minori. Il trasferimento dei minori in queste strutture si è reso necessario e opportuno anche al fine di ridurre il numero dei minori presenti a Lampedusa, nonché di abbreviare i lunghi tempi di permanenza dei minori sull'isola, in condizioni di accoglienza del tutto inadeguate.

Tuttavia, l'emergenzialità della situazione ha condotto all'insorgenza di strutture, denominate SAT, inadeguate, improvvisate e prive di operatori con adeguata esperienza nei sistemi di accoglienza e protezione. Tale inadeguatezza è stata più volte denunciata da organismi ed associazioni internazionali che operano nel campo della tutela dei minori, nonché dal documento che la Commissione parlamentare per l'Infanzia e l'adolescenza, nella seduta del 27 marzo 2012 ha approvato, a conclusione dell'indagine conoscitiva sui minori stranieri non accompagnati (deliberata nella seduta del 23 ottobre 2008), cui si rimanda per una più approfondita conoscenza.

interventi necessari a fronteggiare lo stato di emergenza umanitaria. Successivamente, l'Ordinanza del Presidente del Consiglio dei Ministri n.3934 del 21/04/2011 ha previsto che il Commissario delegato può avvalersi dell'opera di soggetti attuatori per espletare le iniziative finalizzate al superamento dell'emergenza. Con Decreto n.2436 del 18/05/2011, il Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali è stato nominato dal Commissario delegato soggetto attuatore per l'assistenza nei confronti dei minori stranieri non accompagnati giunti via mare come conseguenza della crisi del Nord–Africa.

2. L'indagine conoscitiva delle SAT a cura del Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Assistenti sociali

Secondo il rapporto di Save the Children (Novembre 2011, in Italia sono sorte n. 24 SAT (9 nel mese di luglio, 10 ad agosto e 6 a settembre 2011) in Calabria, Sicilia, Basilicata, Puglia e Toscana.

Il maggior numero di SAT era in Calabria (11). In Sicilia ne sono sorte otto.

Ad oggi tutte le SAT sono state dismesse.

Una circolare ministeriale stabiliva le procedure di accoglienza dei MSNA giunti nel territorio dello Stato.

Il minore straniero non accompagnato che arriva sul territorio dello Stato Italiano a seguito di uno sbarco connesso con l'emergenza umanitaria del nord Africa, deve essere preliminarmente identificato dalle Autorità di pubblica sicurezza che assicurano un primo accertamento dell'età e procedono a segnalarne la presenza al Soggetto attuatore, al Comitato per i minori stranieri, alla Procura della Repubblica presso il Tribunale per i minorenni e al Giudice Tutelare[4].

Inoltre le Autorità di P.S. richiedono al Comitato per i minori stranieri, per il tramite del Soggetto attuatore, di indicare le strutture alle quali possono rivolgersi per una prima accoglienza e avuta l'indicazione della "struttura ponte" da utilizzare, provvedono al trasferimento dei minori segnalandone i nominativi ai Servizi sociali territoriali del Comune dove insiste la struttura nonché alla competente Procura della Repubblica presso il Tribunale per i minorenni e al Giudice tutelare.

Presso la "struttura ponte", quanto prima, il Sindaco o un suo delegato, procede alle seguenti azioni:

— richiede il perfezionamento dell'identificazione della persona e l'accertamento della minore età alle Auto-

4. Si tratta pertanto solo di una "segnalazione" al Giudice Tutelare e non di una richiesta di apertura di tutela: in ciò la normativa rivela una certa ambiguità.

rità di pubblica sicurezza che sono responsabili di tale procedimento;
— verifica l'effettivo status di non accompagnato;
— acquisisce informazioni relativamente ad eventuali parenti presenti in Italia;
— informa il minore sull'opportunità di chiedere protezione internazionale;
— assicura, anche attraverso le strutture sanitarie locali, uno screening sanitario a tutela del soggetto e della comunità.

Una volta ultimate le suddette procedure, il Sindaco o un suo delegato segnala i minori, per il tramite del Soggetto attuatore, al Comitato per i minori stranieri che provvede, attraverso la segreteria tecnica del Programma nazionale di protezione dei minori stranieri non accompagnati, ad indicare i Comuni presso i quali sono ubicate le comunità di accoglienza che hanno disponibilità di posti e che rispondono meglio alla esigenza di tutela e protezione del minore che deve essere trasferito. Il trasferimento è assicurato dalla "struttura ponte" nei tempi e nei modi concordati con i comuni di destinazione.

Appena giunto sul territorio del Comune di destinazione il minore viene preso in carico dai servizi sociali che provvedono ad avviare tutte le procedure previste dalla legge (richiesta al Giudice tutelare di apertura della tutela, permesso di soggiorno, ecc.), ad aggiornare il Comitato per i minori stranieri, il Soggetto attuatore, la Procura della Repubblica presso il Tribunale per i minorenni e il Giudice Tutelare territorialmente competenti.

Solamente in una seconda fase, quindi, quella del trasferimento dalla "struttura ponte" alla comunità di accoglienza, la circolare prescrive esplicitamente di richiedere l'apertura della tutela al Giudice tutelare competente territorialmente. Tuttavia va osservato che l'apertura della tutela è un atto obbligatorio, prescritto dal codice civile (art.343 c.c.), in presenza di un minore in stato di abbandono, come si configura il minore straniero

non accompagnato e che la circolare ministeriale si configura come fonte secondaria rispetto al codice civile.

In secondo luogo il ritardo nell'apertura delle tutele, come vedremo più avanti, ha avuto conseguenze negative soprattutto per quei minori che, nelle more dell'accoglienza definitiva, sono diventati maggiorenni e in quanto tali spesso trasferiti in uno SPRAR o rimasti privi di titolo di soggiorno.

Pertanto, rispetto alle procedure dichiarate il lavoro di monitoraggio delle SAT effettuato dal Gruppo MSNA del CNOAS, ha messo in luce alcuni elementi di criticità che possono essere utilizzati per trarre delle conclusioni di tipo strategico e politico in favore di politiche maggiormente garantiste dei MSNA.

Il Gruppo MSNA del CNOAS, tra settembre e dicembre 2011, ha monitorato la condizione dei minori stranieri non accompagnati accolti in quel periodo in alcune strutture (n. 4) collocate nella Sicilia occidentale ed orientale.

Nel periodo considerato i minori "in transito" sono stati n. 276, con una grande differenza tra due strutture molto ampie che ne hanno accolto rispettivamente n.130 e n. 98 ed altre due strutture che ne hanno accolto n. 40 (suddivisi in due gruppi di n. 20 ciascuno) e n. 8.

Non tutte le SAT visitate si erano dotate di schede anagrafiche per singolo minore, utili alla sua identificazione ed a raccogliere notizie anamnestiche e socio–familiari con la finalità di definire il suo progetto educativo e di inclusione.

In una delle quattro strutture visitate, a fronte della disponibilità di 160 posti letto, i minori presenti erano n. 130, tutti di sesso maschile e di età compresa tra i 13 ed i 17 anni, provenienti dal Burkina Fasu, dalla Costa d'Avorio, dal Gambia, dalla Guinea, dal Mali, dalla Nigeria, dal Sudan e dalla Tunisia. Su 130 minori in ingresso, solo 24 erano stati collocati presso le comunità di accoglienza e senza seguire un criterio preciso. Per nessuno dei minori presenti era stata inoltrata al Giudice Tutelare richiesta di apertura di tutela, né era stato richiesto, conseguentemente, il permesso di soggiorno per minore età.

In un'altra SAT, collocata fuori dal centro abitato e non col-

legata con esso da mezzi di trasporto pubblico, tra luglio e settembre 2011 erano stati accolti n. 98 minori, di varie nazionalità di cui non è stato possibile conoscere la provenienza. Di essi, alcuni diventati maggiorenni erano stati trasferiti nell'adiacente SPRAR.

La contiguità delle villette adibite a SAT con quelle adibite a SPRAR in cui venivano accolti i richiedenti asilo maggiorenni, ha creato una certa promiscuità e situazioni di tensione tra adulti e minori.

Anche in questo caso per i minori presenti non erano state aperte le tutele.

In tutte e due le SAT sopramenzionate, l'ingente numero di MSNA accolti, associato ad altri fattori, come l'assenza di esperienza specifica nei confronti dei MSNA o la carenza di personale, sia dal punto di vista numerico che della professionalità, non ha consentito l'elaborazione di progetti individualizzati di intervento e di inclusione sociale che consentissero ai minori di usufruire di una adeguata protezione.

Resta il fatto che in una delle due SAT, a causa del prolungarsi dell'ospitalità dei minori, alcuni di essi si sono allontanati senza lasciare traccia di sé o sono diventati maggiorenni prima del loro trasferimento presso una comunità di destinazione, limitando concretamente la possibilità di ottenere un titolo di soggiorno ed i benefici che derivano da un percorso nell'ambito della regolarità e legalità.

Il fatto che le altre due SAT visitate fossero collocate all'interno del centro abitato e che accogliessero un numero limitato di minori (una era predisposta per 20 posti letto e l'altra per l'accoglienza di otto minori), ha consentito un approccio individualizzato al minore ed alle sue istanze, una corretta applicazione delle procedure individuate dalla normativa nonché una maggiore probabilità di entrare in contatto con risorse e opportunità di tipo educativo/formativo socializzante.

Nella SAT che ha accolto n. 40 minori, in due gruppi di 20, i trasferimenti presso le comunità di accoglienza sono stati assicurati in tempi rapidi: infatti dei due gruppi, il primo, giunto

il 13 luglio 2011, è stato trasferito tra il 23 e il 24 Agosto (n.2 a Caserta, n.6 a Benevento, n.9 Ascoli Piceno, n.3 subito dopo il raggiungimento della maggiore età trasferiti dalla Questura di Messina c/o i CARA), e l'altro giunto il 25 Agosto 2011, nel mese di Dicembre 2011 stava per essere trasferito nelle comunità comunicate dal Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali.

I minori provenivano dal Ghana (8), Gambia (14), Mali (10), Nigeria, Senegal, Ciad, Burkina Fasu, Guinea Bissau, Costa D'avorio e Benin (1).

Per ciascuno dei suddetti minori, nonostante il trasferimento presso le comunità d'accoglienza nei tempi previsti dalle procedure individuate dal Ministero, era già stata aperta la tutela ed era stato richiesto il permesso di soggiorno per minore età.

Il tutore era stato nominato anche per ciascuno degli otto minori (n.5 egiziani e n.3 dell'area subshariana con fascia di età 15/17 anni), ospitati presso un'altra struttura ponte, anch'essa collocata all'interno di un contesto urbano, cosa che ha consentito il collegamento con le reti istituzionali e del privato sociale del territorio.

È stata osservata anche una notevole differenza nelle SAT visitate, rispetto ai trasferimenti dei minori presso le case di accoglienza, che sarebbero dovuti avvenire entro un quadro sistematico di criteri individuati dal ministero, tenendo conto del superiore interesse del minore.

Nella circolare ministeriale, invece, viene affermato che il trasferimento è "assicurato dalla "struttura ponte" nei tempi e nei modi concordati con i comuni di destinazione".

I passaggi dalle SAT alle comunità di accoglienza, lì dove ci sono stati, sono avvenuti inizialmente sulla base dell'improvvisazione e dell'emergenza, tenendo conto soprattutto delle esigenze delle comunità che avrebbero dovuto accogliere i minori (generalmente richiedevano i più piccoli ed i minori che non fossero provenienti dalla Tunisia, perché considerati turbolenti e molesti).

In un secondo momento, invece, i trasferimenti sono avve-

nuti per lo più tenendo conto dell'età del minore (dapprima venivano trasferiti i più piccoli), e della nazionalità (gruppi omogenei di minori). Anche questa scelta, talvolta, ha penalizzato quei minori che nel frattempo diventavano maggiorenni senza che fosse stata aperta loro una posizione di tutela, precludendogli così la possibilità di richiedere ed ottenere un permesso di soggiorno.

3. Progetto FARO: un progetto di formazione rivolto agli operatori delle comunità d'accoglienza

Il progetto FARO "Minori Stranieri Non Accompagnati: verso una protezione efficace e consapevole", finanziato dalla Fondazione Prosolidar, nasce da un protocollo di intesa tra Terre des Hommes onlus e il Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Assistenti sociali.

Il progetto, consistente in seminari di formazione itinerante rivolta ad operatori coinvolti nell'accoglienza dei MSNA in Italia, è stato realizzato tra Dicembre 2010 e giugno 2012 in sette città italiane (Messina, Crotone, Bari, Napoli, Genova, Palermo e Miliano), scelte in base al criterio della maggiore concentrazione di comunità di accoglienza e quindi della presenza di minori stranieri non accompagnati.

I work–shop formativi, della durata di sei ore ciascuno, sono stati realizzati privilegiando una metodologia attiva e partecipata, attraverso la quale fare emergere aspetti problematici, quesiti, buone prassi.

Infatti, dopo una parte curata dal consulente legale di Terre des Hommes relativa agli aspetti giuridici inerenti le procedure di accoglienza dei MSNA ed una parte curata dall'assistente sociale del gruppo MSNA del CNOAS inerente gli aspetti relativi all'ascolto, al sostegno e cura, alla progettualità individualizzata di un MSNA che presenta delle particolari esigenze legate anche ad esperienze traumatiche, il ricco dibattito che ne derivava ha permesso di mettere a fuoco alcune rilevanti questioni ine-

renti i MSNA, la cui condizione ne fa un target particolarmente vulnerabile.

Innanzitutto va osservato che in Italia l'attuale sistema di protezione e accoglienza dei MSNA presenta delle falle che non ne consentono una definizione in senso garantista ed equanime, ma piuttosto una incognita che dipende da differenti variabili: la frontiera di ingresso del minore, la casa di accoglienza in cui viene inserito, il livello di formazione e di esperienza degli operatori che vi incontra, il sistema di risorse e servizi disponibili in quel territorio.

Infatti sono emerse considerevoli discrasie e differenze nel sistema di accoglienza italiano dei MSNA, il cui benessere sembra dipendere non più da un sistema di protezione italiano equanime e garantista, ma dalla città in cui vengono trasferiti e dal livello di risorse e preparazione che il sistema locale di accoglienza è in grado di attivare.

Nelle varie realtà territoriali le procedure di accoglienza, di segnalazione agli enti individuati dalla normativa, di richiesta di apertura della tutela seguono prassi diversificate.

Anche i costi dell'accoglienza hanno fatto registrare *gap* significativi nelle varie realtà territoriali: i prezzi dell'accoglienza variano dai 60 ai 120 euro in Sicilia, rasentando i 30 euro in Calabria.

In nessuna delle città toccate dal *trenino formativo* sono state registrate intese tra l'ente locale e le case di accoglienza a garanzia dell'osservanza dei requisiti minimi, sia strutturali che di *ben–essere globale*.

Solamente nella città di Bari il Comune ha stipulato un protocollo di intesa con le strutture di accoglienza convenzionate mirato a garantire se non altro requisiti standard di tali strutture.

In tutte le città è stato rilevato, invece, il prolungarsi dei tempi burocratici per la segnalazione, la richiesta di apertura tutela, il rilascio del permesso di soggiorno, documenti indispensabili per l'avvio delle progettualità educative individualizzate.

Inoltre, la normativa vigente, consistente in una legge ordinaria cui fanno da corollario una serie di decreti governativi

e circolari ministeriali, non agevolano certamente una diffusa conoscenza delle procedure da seguire per l'accoglienza dei MSNA.

A questa scarsa chiarezza fa da contraltare una conoscenza lacunosa delle norme da parte degli operatori di accoglienza, con risvolti prevedibili e negativi sia sul piano delle procedure (si pensi alle conseguenze legate alla mancata tempestiva apertura della tutela o alla scarsa conoscenza dell'istituto dello status di rifugiato per cui alcuni operatori sconsigliano fino quasi ad impedire di fatto la richiesta di soggiorno per i minori che diventano maggiorenni), sia sul piano sociale e psicologico: la condizione di doppia assenza che vivono i minori straniei non accompagnati, il non sentirsi appartenenti alla terra d'approdo né più alla terra da cui provengono si connota come doppiamente grave. Se da una parte, infatti, essi rimangono intrappolati in un presente da vivere alla giornata, d'altra parte la loro difficoltà a collocarsi nel decorso spazio temporale della vita, incide sul mancato sviluppo di interessi autentici.

Volendo usare una metafora, si potrebbe sostenere che essi *sono ancora sul barcone, in balìa del vento, delle onde e della corrente*.

L'altro giorno, a colloquio con Mohamed, fragile minore tunisino, mentre cercavo il contatto con lui attraverso le cose che più gli dessero piacere o dispiacere, per aiutarmi a ricollocare l'intervento non attraverso i miei parametri o quelli della legge, ma attraverso i suoi occhi ed il suo cuore, lui mi ha detto: "La cosa più brutta della mia vita? Essere arrivato in Italia! E la cosa più bella della mia vita? Essermene andato dalla Tunisia!". Come a dire che il viaggio continua e per il momento è un viaggio dentro una condizione di malessere.

Conclusioni

Connettendo, attraverso uno sforzo di esercizio tra teoria e prasi del Servizio Sociale, l'esperienza pratica condotta sul campo nel lavoro di monitoraggio della condizione dei MSNA e di

formazione degli operatori di accoglienza, è possibile delineare alcune linee di indirizzo che possono sollecitare una ulteriore riflessione sia sulle politiche di accoglienza dei MSNA che vanno promosse, sia su strategie e procedure operative da utilizzare.

Un discorso su una politica da promuovere e adottare per far sì che il sistema di protezione dei MSNA sia garantista ed equanime su tutto il territorio dello Stato, non può prescindere da un richiamo ai valori che ad essa sono sottesi.

Nello specifico, occorre richiamare i valori della libertà, che si estrinseca sia nel diritto del minore di scegliere il Paese in cui soggiornare, sia nel suo diritto alla scelta di essere rimpatriato in condizioni di sicurezza, il valore della universalità, nel senso che ogni minore è cittadino del mondo e in quanto tale va accolto e tutelato come soggetto di diritti e oggetto di tutela e quello della unicità, per cui ogni minore va considerato come persona unica e irripetibile e va rispettata la sua dignità in quanto persona umana.

Al centro di ciascuno di questi valori vi è la Persona Umana, la cui condizione di minorenne agisce in maniera esponenziale sia rispetto all'essere "oggetto di tutela", sia rispetto al fatto di potere essere ed esercitare i suoi diritti.

In questa sede si vuole richiamare l'attenzione non tanto sulla posizione giuridica del minore di essere "oggetto di tutela", definizione che in qualche modo rimanda ad una condizione di passività, quanto sulla sua condizione di soggetto che deve "partecipare" attivamente alle scelte che lo riguardano, attraverso il suo diritto di essere ascoltato o di avere nominato un tutore che lo rappresenti.

In questa direzione vanno ricollocati alcuni principi propri del Servizio Sociale:

— Rispetto e promozione dell'uguaglianza a *Garanzia della Protezione*, che si estrinseca nella garanzia dell'applicazione delle leggi e della dislocazione delle risorse in maniera uniforme su tutto il territorio dello Stato.
— Tempestività dell'intervento a *Garanzia della Tutela*: dirit-

to di ogni minore di essere sottoposto a tutela in tempi congrui, in quanto soggetto di diritto o oggetto di tutela.
— Personalizzazione e individualizzazione a *Garanzia dell'Accoglienza*: diritto di ogni minore di essere accolto in maniera dignitosa e adeguata nel rispetto delle sue caratteristiche personali e culturali.
— Rispetto e promozione della globalità della Persona a *Garanzia della Cura, dell'Assistenza e dell'Educazione:* diritto di ogni minore di ricevere cura, assistenza ed educazione in modo che vengano promosse le sue qualità e risorse personali, anche ai fini di un positivo processo di inclusione sociale.

Se la garanzia della protezione equanime su tutto il territorio dello Stato e della Tutela vanno più sul versante garantista del minore in quanto "oggetto di tutela", i principi della personalizzazione e individualizzazione e quello del rispetto e promozione della persona di qualsiasi età, razza, lingua, sesso, religione, tendono a sottolinearne la condizione di soggetto attivo e partecipativo ai processi che lo riguardano.

Sul piano delle procedure da utilizzare rispetto ad una accoglienza adeguata e rispettosa delle caratteristiche del minorenne straniero più sopra delineate, va innanzitutto sottolineato che essa deve avvenire in presenza di un mediatore culturale e all'interno di uno spazio di ascolto attivo utile a ripercorrere le storie personali, a ri–significarle ed a cogliere i punti biografici e la qualità delle risorse personali.

I contatti telefonici, o attraverso i nuovi media, con la famiglia di origine vanno favoriti e mantenuti costanti a garanzia della continuità di un percorso che non si spezza con l'approdo in una terra in cui prevale, anche per un lungo periodo, una condizione di spaesamento.

Il numero di inserimenti dei minori c/o comunità alloggio, case famiglia, e gruppi appartamento deve avvenire in base ai bisogni specifici e deve essere ridotto per tipologia di struttura, in modo che l'equipe interdisciplinare che vi opera possa ga-

rantire progetti individualizzati con interventi di cura, sostegno, ascolto, attività di formazione, inclusione sociale e lavorativa.

È importante, infatti, attivare delle risorse che rispondano ai bisogni ed alle potenzialità dei ragazzi accolti e di cui ci si prende *cura*.

La cura, *il care,* è inteso nel senso dell'accompagnamento nell'ambito di una relazione educativa in cui assume rilevanza e diventa connotante la relazione stessa centrata sulla fiducia, sull'ascolto attivo e sull'empatia.

In questa dimensione gli operatori acquistano l'autorevolezza necessaria ad ascoltare, comprendere, elaborare e rimandare significati che nel corso dell'interazione assumono dignità di un progetto di vita.

Tutto questo non va improvvisato, né solamente pensato e organizzato, ma deve diventare *habitus relazionale*, proprio della persona/operatore che si accosta all'altro, reduce da un viaggio ed una esperienza traumatica, con la propensione naturale all'ascolto di ogni suo segnale, espresso con la voce, con il viso, con gli occhi, con la postura o anche solo con la sua assenza, l'indifferenza, l'insofferenza.

In questa ottica la formazione continua degli operatori di accoglienza, così come il loro aggiornamento a garanzia di una corretta e tempestiva applicazione delle leggi e delle procedure previste dalla cangiante, e per certi versi ambigua, normativa vigente, rivestono una importanza fondamentale.

Inoltre va garantito un adeguato sostegno di tipo etnopsichiatrico a quei minori che hanno vissuto esperienze traumatiche, così come andrebbero promosse campagne di sensibilizzazione per la diffusione della cultura dell'affidamento familiare dei MSNA e incentivati e favoriti su tutto il territorio nazionale progetti di affidamento familiare soprattutto per i MSNA più piccoli che hanno bisogno di riferimenti affettivi forti, cosa che andrebbe anche in direzione di una politica di riduzione della spesa pubblica.

In ultima analisi, così come raccomandato dalla Commissione bi–camerale Infanzia e Adolescenza nella sua relazione

dell'aprile 2012, la promozione e realizzazione di azioni volte a sensibilizzare le comunità territoriali ed a sviluppare sul territorio nazionale adeguate politiche sociali di accoglienza e integrazione dei MSNA va di pari passo con la garanzia di pari opportunità ai MSNA su tutto il territorio nazionale attraverso una equa allocazione delle risorse e il loro adeguato utilizzo.

Insomma, il viaggio è ancora lungo e per quello che ci compete, lo compiremo insieme ai minori stranieri non accompagnati ed alla loro camaleontica capacità di superare il trauma della migrazione solitaria e di trovare connessioni tra "vecchio e nuovo" per accompagnare il cambiamento.

Maria Luisa Scardina

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx13
pag. 255–281 (settembre 2013)

Traffico di migranti, tratta di esseri umani e strumenti di protezione

Fulvio Vassallo Paleologo

sommario: 1. Traffico e tratta di esseri umani. Una questione terminologica?, 255 – 2. Traffico e tratta nei protocolli allegati alla Convenzione di Palermo contro il crimine transnazionale del 2000, 258 – 3. La normativa italiana, 260 – 4. Protezione delle vittime e contrasto dell'immigrazione irregolare, 264 – 5. La protezione delle vittime della tratta e del traffico negli atti dell'Unione Europea, 268 – 6. Divieti di espulsione o respingimento e protezione umanitaria, 272 – 7. Tutela delle vittime della prostituzione e protezione umanitaria ex art. 5.6 del T.U. 286 del 1998, 278.

1. Traffico e tratta di esseri umani. Una questione terminologica?

La tratta di esseri umani presenta difficoltà di accertamento in quanto su diversi milioni di vittime stimate nei rapporti delle principali agenzie internazionali (OIM), solo una esigua percentuale é stata identificata, assistita e protetta. Le ragioni di questo scarso livello di tutela delle vittime e di contrasto del fenomeno vanno individuate principalmente non tanto nella mancanza di chiarezza concettuale nella definizione di tratta, quanto piuttosto nella eccessiva attenzione alla lotta alla migrazione irregolare e alla situazione irregolare delle vittime piuttosto che alla violazione dei loro diritti umani.

Il traffico di esseri umani è un'espressione ampia poiché comprende diverse pratiche illegali rilevate nella prassi: dalla tratta vera e propria, caratterizzata da forme diverse di violenza

e condizionamento praticate dagli appartenenti ad una organizzazione sulle vittime, al reclutamento ovvero illegale trasferimento e nella successiva introduzione, anch'essa illegale, di una o più persone da un luogo ad un altro, ossia dal territorio di uno Stato ad un altro, ovvero all'interno dello stesso Stato, prevalentemente per fini di lucro. Il fine di lucro è stato individuato o nella mera acquisizione, da parte delle organizzazioni a ciò preposte, del prezzo pattuito per la realizzazione dell'illegale trasferimento, ovvero, e più gravemente, dallo stesso sfruttamento delle persone trasferite, in quanto avviate ai mercati illegali della prostituzione, del lavoro nero e dell'accattonaggio. L'espressione, spesso ancora utilizzata nella prassi, — traffico di esseri umani — è dunque onnicomprensiva. Riguarda sia il fenomeno della *tratta di persone*, intesa quest'ultima quale traffico di esseri umani finalizzato al loro successivo sfruttamento, sia quello del favoreggiamento dell'immigrazione clandestina. La tratta viene definita convenzionalmente, nei testi normativi internazionali, *trafficking of human beings,* l'agevolazione dell'ingresso irregolare a scopo di lucro si definisce invece come *smuggling of migrants,* essendo quest'ultimo finalizzato all'ingresso irregolare, che può realizzarsi attraverso forme associative più o meno strutturate, di un determinato numero di migranti.

Come osserva Spezia la distinzione risponde in primo luogo a precise esigenze pratiche, avendo avuto la sua base nell'azione delle polizie giudiziarie europee, che ha portato a suddividere il fenomeno, distinguendosi tra le organizzazioni che hanno operato nel favoreggiamento delle immigrazioni clandestine, da quelle attive nella tratta di emigranti. Per esempio, a livello nazionale, le due attività illecite sono state affidate, relativamente alla tratta, alla Direzione centrale di Polizia Criminale, e per ciò che riguarda lo *smuggling,* al Servizio Stranieri all'interno dello stesso Dipartimento. Essa riflette anche la differenza degli interessi giuridici lesi dai comportamenti delittuosi: nello *smuggling*, i confini nazionali e la corretta attuazione delle politiche migratorie, nelle condotte di *trafficking*, la persona umana, che viene pesantemente lesa nella sua dignità a seguito dei relativi

comportamenti illeciti. Si è osservato che, dal punto di vista politico, le legislazioni vigenti hanno manifestato un'attenzione allo *smuggling* attuata attraverso organizzazioni criminali, molto più forte rispetto al fenomeno del *trafficking,* proprio perché il primo aspetto è strettamente correlato ai problemi di sicurezza nazionale. Nelle due forme di manifestazione del fenomeno, il rapporto trafficante–emigrante viene a differenziarsi nella fase finale del rapporto, che si instaura successivamente nel paese di destinazione: nel caso dello *smuggling,* il rapporto è limitato al trasferimento delle persone, sia pure attraverso forme illegali, nel caso del *trafficking of human beings,* esso prosegue anche nel paese di destinazione, mirando i trafficanti allo sfruttamento della persona.

I limiti di tale distinzione: il filo che separa i due concetti di smuggling e trafficking è talvolta molto sottile. Non è sempre facile distinguere nella pratica i casi più frequenti di traffico da quelli di tratta, al punto che qualcuno propone di superare questa distinzione (Giammarinaro). Tuttavia, la definizione generale di traffico già contiene, in realtà, le premesse per una successiva scomposizione ed articolazione del fenomeno in distinte fattispecie.

Le persone che nello *smuggling* si rivolgono alla organizzazione di trafficanti, per ottenere il loro trasferimento illegale, non dispongono di un capitale proprio e quindi contraggono spesso dei debiti con l'organizzazione che si occupa del loro trasferimento. Ciò comporta che quando terzi (familiari, conoscenti) non intervengono per il pagamento del prezzo contratto per l'introduzione clandestina, siano le stesse persone trafficate ad essere asservite e condizionate, in quanto dovranno mettersi a disposizione o dell'organizzazione criminale che ha curato il trasferimento, o di quella di destinazione per poter liberarsi del debito, spesso con sacrificio della propria persona: con il proprio corpo o attraverso l'attività di prostituzione o in altre forme illegali. Quindi, anche sotto questo profilo, quella che potrebbe apparire una mera operazione di trasferimento illegale di persone da un paese ad un altro può presentare con-

notati di violenza e sfruttamento della persona che consentono di ricondurre il caso concreto ad un'ipotesi di tratta. E le differenze tra la tratta e l'agevolazione all'ingresso di migranti destinati ad essere sfruttati appaiono sempre più labili, un elemento di cui le Procure della Repubblica fin qui competenti dovrebbero accorgersi, trasferendo le indagini alle competenti Procure distrettuali antimafia. Una miriade di interventi repressivi parcellizzati sul territorio, spesso non suffragate da adeguati riscontri di polizia, ha permesso fin qui di condannare ed espellere centinaia di pseudo scafisti o trafficanti dei livelli più bassi, ma non ha intaccato il potere e le capacità operative delle organizzazioni criminali che stanno dietro la tratta (*trafficking*) ed il traffico (*smuggling*) di esseri umani. Per le quali le prassi che criminalizzano l'ingresso ed il soggiorno irregolare nel territorio, come il reato di immigrazione clandestina, le varie forme di detenzione informale (*in incommunicado*) e la mancanza di canali effettivi di ingresso legale, sono autentiche opportunità che ne accrescono i poteri di ricatto e di sfruttamento, oltre che la invisibilità.

2. Traffico e tratta nei protocolli allegati alla Convenzione di Palermo contro il crimine transnazionale del 2000

Nell'ambito della Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità organizzata transnazionale, firmata a Palermo il 15 Dicembre del 2000, sono stati inseriti due protocolli: uno contro la tratta di esseri umani, l'altro contro il traffico di migranti. La collaborazione tra stati prevista dai protocolli di Palermo del 2000 è stata intesa e praticata come base per accordi bilaterali di cooperazione nel contrasto dell'immigrazione illegale e come pretesto per operazioni di respingimento e di riammissione che spesso hanno derogato principi costituzionali e normative comunitarie. Nell'ambito della cd. immigrazione "illegale" si nota un consistente aumento di donne tra i migranti ed in particolare tra gli immigrati più giovani, i minori non accompagnati,

ed è consistente il numero di donne e di minori che "scompaiono" dai centri di accoglienza, o per raggiungere i familiari già presenti in Italia, oppure, per ricollegarsi alle organizzazioni criminali che li hanno fati arrivare in Italia, per raggiungere altri paesi. In questa nuova fase di movimenti secondari possono verificarsi casi di induzione e di sfruttamento della prostituzione, ed in qualche caso questo fenomeno si riscontra anche in territorio siciliano, dopo l'allontanamento delle ragazze dai centri di seconda accoglienza, come ad esempio nei pressi dei centri di Mineo (Catania) e Salina Grande (Trapani). Si tratta di una situazione che richiederebbe una immediata informazione sui rischi che corrono le giovani donne ed i minori che sbarcano a Lampedusa, o in altre località dell'Italia meridionale, prima che la catena criminale torni ad "occuparsene", ma le condizioni di affollamento delle strutture di prima accoglienza, o il loro snaturamento in centri di detenzione, come si è verificato a più riprese nell'isola di Lampedusa, determinano condizioni oggettive nelle quali le donne e le potenziali vittime di tratta o di prostituzione non riescono ad esprimere il loro bisogno di protezione e vengono trattate dalla polizia e dalle prefetture alla stregua di tutte le altre migranti per le quali, dopo un limitato periodo di accoglienza, viene meno qualsiasi prospettiva di protezione. Tra le persone in arrivo a Lampedusa non solo è in continuo aumento il numero delle donne e dei minori, ma molte donne arrivano in stato di gravidanza, e sono concordi le testimonianze dalle quali si può ricavare che oltre l'ottanta per cento delle donne sbarcate a Lampedusa o in altre parti della Sicilia, provenienti dalla Libia, sono vittime di stupri da parte di esponenti delle organizzazioni criminali dei trafficanti, o delle forze di polizia che nei paesi di transito sovente vi colludono.

Si ha anche notizia di casi di donne che sono state costrette alla prostituzione forzata in Libia, ed è sempre più forte il sospetto, oggetto anche di indagini giudiziarie, che le reti criminali sfruttino la rotta di Lampedusa per introdurre in Europa giovani donne, anche di minore età, da destinare al traffico della prostituzione. La Convenzione di Palermo dunque appare

incisiva sul piano della repressione, ed ha indotto il legislatore nazionale ad un progressivo inasprimento delle sanzioni penali, oltre che alla introduzione del reato specifico di tratta, ma non può risolvere alle radici il problema a meno che non venga affiancata da una adeguata strategia di prevenzione concordata a livello internazionale ed europeo ma soprattutto rispettosa dei Diritti umani. Allo stato attuale su questo punto occorre fare certamente molto di più. È dubbio che un ulteriore inasprimento delle sanzioni penali possa avere carattere deterrente rispetto alla diffusione della prostituzione ed allo sfruttamento violento delle sue vittime.

3. La normativa italiana

L'attuale normativa italiana reprime con sanzioni penali il lavoro forzato, la riduzione in schiavitù, lo sfruttamento della prostituzione. Il reato di tratta è stato introdotto nel codice penale italiano (all'articolo 601) nel 2003 con la legge n. 228/2003. Tuttavia, sia prima che dopo il 2003 alcuni casi di tratta di persone sono stati qualificati come reati di "riduzione o mantenimento in schiavitù o in servitù" (articolo 600) e di "acquisto e alienazione di schiavi" (articolo 602), articoli che la legge n. 228/2003 ha provveduto ad aggiornare. Per quanto riguarda in particolare i minori, il codice penale prevede che la tratta di minori sia perseguibile anche a titolo di reati diversi, quali la "prostituzione minorile" (articolo 600–*bis*), la "pornografia minorile" (articolo 600–*ter*) e la "detenzione di materiale pornografico" (600–*quater*).

Il reato di tratta è punito con la reclusione da otto a venti anni. Tuttavia, la pena è aumentata se il reato è commesso a danno di minori. In Italia non è la prostituzione in sé a costituire reato, bensì lo sfruttamento della prostituzione altrui, come prevede l'articolo 3 della legge n. 75/1958.

L' art.18 della legge 286/98 prevede un particolare sistema di protezione in base al quale, quando nel corso di operazioni

di Polizia o di un procedimento penale per un delitto grave, oppure nel corso di interventi dei servizi sociali, sono accertate forme di violenza o di sfruttamento nei confronti di uno straniero a causa del suo tentativo di sottrarsi all'associazione criminale, è previsto il rilascio di un permesso di soggiorno di 6 mesi, rinnovabile L'articolo 18 del testo unico sull'immigrazione del 1998 stabilisce che agli stranieri bisognosi di protezione e assistenza può essere rilasciato un permesso di soggiorno temporaneo di sei mesi per motivi umanitari. Il permesso di soggiorno può essere rinnovato per un anno ed eventualmente convertito in un permesso di soggiorno per motivi di studio o di lavoro. (Per maggiori informazioni si veda la sezione 3.2 "Assistenza e sostegno alle vittime").

Tale istituto è stato oggetto di una considerazione significativa in ambito internazionale e ha rappresentato il paradigma cui si è ispirata la Direttiva 2004/81/CE sul "titolo di soggiorno da rilasciare ai cittadini di paesi terzi vittime di tratta di esseri umani o coinvolti in un'azione di favoreggiamento dell'immigrazione illegale, che cooperino con le autorità competenti".

Il permesso di soggiorno di cui all'art 18 si muove al di fuori della logica premiale per valorizzare le finalità umanitarie e di protezione sociale legate all'esigenza di garantire alle vittime un titolo giuridico che consenta loro di permanere sul territorio nazionale in condizioni di legalità, sottraendosi all'area della clandestinità da cui hanno origine e si sviluppano le forme più pericolose di sfruttamento e violazione dei diritti. Si osserva come "L'idea di fondo che regge l'intero impianto dell'art. 18 è quella di supportare le persone vittime di sfruttamento e di tratta nella loro scelta di libertà, dando loro la possibilità in un primo momento di sottrarsi da condizionamenti imposti e successivamente di rendersi autonome ottenendo un permesso di soggiorno e conseguentemente un'attività lavorativa che consenta loro di inserirsi stabilmente nel contesto sociale" (Nicodemi).

Le modalità concrete di rilascio del permesso di soggiorno

sono molto complesse, e l'applicazione che ne fanno le questure alquanto burocratica, spesso al limite dell'ostruzionismo, con la conseguenza che questo percorso di protezione viene completato ogni anno soltanto da alcune centinaia di donne, mentre si stima in diverse decine di migliaia le vittime della tratta e dello sfruttamento. Le norme regolamentari sembrano peraltro affidare un rilevante potere all'autorità giudiziaria nello stabilire i presupposti per la concessione del permesso di soggiorno, e malgrado il chiarissimo disposto dell'art.18, sembrano collegare maggiormente il permesso di soggiorno per motivi di protezione sociale ad una denuncia della vittima o ad un procedimento giudiziario in corso.

Secondo l'art. 27 del Regolamento di attuazione del Testo Unico sull'immigrazione n. 286 del 1998, (Rilascio del permesso di soggiorno per motivi di protezione sociale)

1. Quando ricorrono le circostanze di cui all'articolo 18 del testo unico, la proposta per il rilascio del permesso di soggiorno per motivi di protezione sociale è effettuata:
   i) dai servizi sociali degli enti locali, o dalle associazioni, enti ed altri organismi iscritti al registro di cui all'articolo 52, comma 1, lettera c), convenzionati con l'ente locale, che abbiano rilevato situazioni di violenza o di grave sfruttamento nei confronti dello straniero;
   ii) dal procuratore della Repubblica nei casi in cui sia iniziato un procedimento penale relativamente a fatti di violenza o di grave sfruttamento di cui alla lettera a), nel corso del quale lo straniero abbia reso dichiarazioni.
2. Ricevuta la proposta di cui al comma 1 e verificata la sussistenza delle condizioni previste dal testo unico, il questore provvede al rilascio del permesso di soggiorno per motivi umanitari, valido per le attività di cui all'articolo 18, comma 5, del testo unico, acquisiti:

i) il parere del procuratore della Repubblica quando ricorrono le circostanze di cui al comma 1, lettera b), ed il procuratore abbia omesso di formulare la proposta o questa non dia indicazioni circa la gravità ed attualità del pericolo;
ii) il programma di assistenza ed integrazione sociale relativo allo straniero, conforme alle prescrizioni della Commissione interministeriale di cui all'articolo 25;
iii) l'adesione dello straniero al medesimo programma, previa avvertenza delle conseguenze previste dal testo unico in caso di interruzione del programma o di condotta incompatibile con le finalità dello stesso;
iv) l'accettazione degli impegni connessi al programma da parte del responsabile della struttura presso cui il programma deve essere realizzato.

3. Quando la proposta è effettuata a norma del comma 1, lettera a), il questore valuta la gravità ed attualità del pericolo anche sulla base degli elementi in essa contenuti.

3–bis. Il permesso di soggiorno di cui all'articolo 18, comma 5, del testo unico, può essere convertito in permesso di soggiorno per lavoro, secondo le modalità stabilite per tale tipo di permesso. Le quote d'ingresso definite nei decreti di cui all'articolo 3, comma 4, del testo unico, per l'anno successivo alla data di rilascio, sono decurtate in misura pari al numero dei permessi di soggiorno di cui al presente comma, convertiti in permessi di soggiorno per lavoro.

3–ter. Il permesso di soggiorno di cui all'articolo 18 del testo unico contiene, quale motivazione, la sola dicitura "per motivi umanitari" ed è rilasciato con modalità che assicurano l'eventuale differenziazione da altri tipi di permesso di soggiorno e l'agevole individuazione dei motivi del rilascio ai soli uffici competenti, anche mediante il ricorso a codici alfanumerici.

In applicazione dell'articolo 18 D.lgs 286/98 (comma 1) il Dipartimento per i diritti e le pari opportunità, dal 2000 al 2007, ha bandito n. 8 Avvisi, pubblicati sulla Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana, per la presentazione di progetti in questo ambito e ne ha co–finanziati n. 490 che interessano l'intero territorio nazionale. Secondo i dati in possesso del Dipartimento, nel periodo tra marzo 2000 e aprile/maggio 2006, il numero di persone che nel corso di questi anni sono entrate in contatto con i progetti e hanno ricevuto una prima assistenza, sono state circa 45.331. Non tutte hanno avuto la possibilità, o hanno scelto, di aderire ai programmi di protezione sociale ma tutte hanno ricevuto, in ogni caso, un primo aiuto consistente per lo più in "accompagnamenti assistiti" presso strutture sanitarie, o hanno usufruito di consulenza legale e/o psicologica. con relativi accompagnamenti presso strutture sanitarie.

Negli anni successivi invece le risorse destinate alla protezione sociale sono drasticamente diminuite, e la crisi finanziaria degli enti locali ha interrotto i residui canali di finanziamento, con la conseguenza che molte strutture che praticavano forme diverse di accoglienza in favore delle vittime del traffico, od erogavano loro servizi di vario genere, hanno dovuto chiudere.

4. Protezione delle vittime e contrasto dell'immigrazione irregolare

Nello stesso periodo, alla cronica mancanza di risorse per finanziare interventi capillari ed efficaci si è aggiunta la legislazione dell'emergenza con la introduzione del rato di immigrazione clandestina e con il prolungamento dei tempi del trattenimento nei centri di identificazione ed espulsione, mentre si sono intensificati i voli di rimpatrio, a seguito di accordi conclusi con i paesi di origine. In particolare questi voli sono stati particolarmente frequenti verso la Nigeria, oggetto di uno specifico programma di intervento, denominato appunto "Nigeria", dell'Agenzia per

il controllo delle frontiere esterne FRONTEX, che ha fornito supporto logistico ed economico a vere e proprie deportazioni che non hanno neppure consentito alle vittime la possibilità di fare valere una istanza di asilo o di avvalersi di un percorso di protezione sociale, come quello delineato dall'art. 18 del t.u. 286 del 1998. E le prassi amministrative si sono inasprite di continuo, malgrado severi interventi di controllo da parte dell'autorità giurisdizionale. Interventi che però venivano accuratamente evitati, giocando sulla rapidità delle procedure di arresto e trasferimento in frontiera, frutto appunto degli accordi di riammissione negoziati con i paesi di origine.

Le questure hanno sistematicamente negato il rilascio dei permessi di soggiorno per motivi di protezione sociale sulla base di rapporti di polizia che riferivano della presenza della donna su strada mentre era in attesa di clienti, come se questa mera presenza fosse di per sé indice di una elavata pericolosità sociale. Non era bastata una sentenza del tribunale di Genova che nel 2008 ha accolto il ricorso di una donna rumena contro una espulsione adottata dal Prefetto, perché la donna che si prostituisce "non pone in essere un'attività di per sé "pericolosa" per l'ordine pubblico o per la sicurezza pubblica, e tantomeno lede o compromette la dignità umana". Semmai quella che viene lesa e di cui nessuno sembra preoccuparsi è proprio la dignità delle persone che nella maggior parte sono costrette a prostituirsi e non lo fanno certo per libera scelta. La prostituzione non costituisce un "allarme sociale", non provoca cioè una effettiva mancanza di sicurezza nel cittadino: non attenta alla sua libertà, nemmeno alla sua incolumità. Secondo il giudice di Genova, "la normativa non solo non può consentire all'Amministrazione le paventate espulsioni di massa, ma la corretta interpretazione può e deve impedire anche le espulsioni arbitrarie o comunque non giustificate da fatti molto gravi e concretamente individuati". E non è bastata una sentenza del Consiglio di Stato nel 2006, con la quale, in un caso di diniego di permesso di soggiorno per protezione sociale ex art. 18 del T.U. 286 del 1998, si ribadisce che non occorre la denuncia

della vittima né che il procedimento penale si concluda con la condanna degli sfruttatori, ma basta una volontà accertata di uscire fuori dal circuito dello sfruttamento e di sottrarsi al condizionamento di una organizzazione criminale.

Osservava il Consiglio di Stato come "l'autorizzazione alla permanenza in Italia per le ragioni di cui all'art. 18 del t.u. n. 286/1998 non ha valore premiale di un contributo dato al corso delle indagini di polizia giudiziaria proseguite in sede penale. La norma persegue, infatti, l'esigenza sul piano sociale di assicurare immediata protezione ad una parte considerata debole (lo straniero vittima di violenza o di grave sfruttamento), onde consentirgli di sottrarsi alla violenza ed ai condizionamenti di organizzazioni criminali e di partecipare ad un programma di assistenza ed integrazione sociale. La determinazione dell'Autorità di p.s. circa la sussistenza dei presupposti per apprestare detti presidi — onde assicurare su un piano di effettività lo scopo perseguito dalla norma — non deve attendere la conclusione del processo penale per i fatti denunziati ma, in presenza di istanza di protezione, può intervenire allo stato delle indagini ed della acquisizioni istruttorie con valutazione autonoma dell'effettiva situazione in cui versa lo straniero e dell'attendibilità dei fatti denunziati. La giurisprudenza rimane tuttavia contrastante e le discrezionalità amministrativa delle questure risulta tanto ampliata da incidere sul riconoscimento dei diritti della persona vittima della tratta e della prostituzione. Così, ad esempio, il Consiglio di Stato con la sentenza 4 aprile 2007, n. 1516 ha ritenuto legittimo il provvedimento del questore che aveva revocato il permesso di soggiorno di una cittadina straniera poiché, in seguito ad alcuni accertamenti, era emerso che essa esercitava attività di meretricio. La decisione è stata assunta sulla base della argomentazione per cui la ricorrente svolgeva attività diversa da quella per la quale era stato rilasciato il permesso di soggiorno ed aveva utilizzato il permesso stesso "per dedicarsi ad occupazione diversa, notoriamente contigua alla malavita".

Lo stesso Consiglio di Stato, sez. VI, con una successiva

sentenza del 27 luglio 2007, n. 4164 ha dichiarato illegittimo il provvedimento del questore di rifiuto al rinnovo del permesso di soggiorno motivato dalla circostanza che la persona era stata sorpresa a svolgere attività di prostituzione ritenendo che "l'accertamento di una singola occasione dello svolgimento dell'attività di meretricio non dimostra l'abitualità della prestazione e dunque non è sufficiente ad escludere il possesso di una regolare attività lavorativa".

Mentre la giurisprudenza amministrativa continuava a legittimare la portata più ampia della discrezionalità amministrativa concessa alle autorità di polizia nel rilascio dei permessi di soggiorno a vario titolo consentiti alle donne straniere vittime del traffico il fenomeno della prostituzione e della tratta ha assunto connotati sempre più inquietanti, caratterizzandosi per l'età sempre più bassa delle vittime, spesso minori, e per la estrema varietà dei paesi di provenienza, varietà che richiede strumenti di intervento efficaci e rapidi nella consapevolezza degli strumenti giuridici comuni che si possono utilizzare e delle differenze culturali che impongono diverse modalità di approccio.

Dopo la cancellazione sostanziale del diritto di asilo, frutto della politica dei respingimenti e dei centri di accoglienza/detenzione nei quali ai migranti è negato persino la possibilità di comunicare con l'esterno, di incontrare le agenzie umanitarie e di proporre una istanza di protezione, si è azzerato il ricorso agli strumenti di protezione sociale, previsti dall'art. 18 non solo in favore delle donne prostituite, ma anche dei minori non accompagnati e delle vittime di grave sfruttamento lavorativo. Di fronte a decine di migliaia di vittime del circuito della prostituzione, mentre prospera la tratta e si moltiplicano i rapporti di lavoro caratterizzati da grave sfruttamento, il governo ha dato finalmente attuazione alla direttiva 2009/52/CE sulle sanzioni ai datori di lavoro, ma nella prassi, con poche eccezioni, tutti coloro che vogliono sottrarsi allo sfruttamento ed alla violenza, se non vogliono o non possono fare denuncia, rimangono abbandonati al loro destino di migranti "illegali",

in una condizione voluta dallo stato che nega possibilità reali di legalizzazione. Caso esemplare l'ultima regolarizzazione beffa, definita nel settembre del 2012 procedura per la emersione del lavoro irregolare. Il mantenimento dei migranti, in particolari delle giovani donne, spesso minorenni, in un limbo di clandestinità pone lo stato come alleato invisibile delle mafie internazionali che prosperano sul proibizionismo delle migrazioni e sugli sbarramenti di frontiera. Sbarramenti che alla fine si superano comunque, magari con un passaporto falso ed un visto di ingresso, piuttosto che rischiare la vita su una imbarcazione in balia delle onde. Ma a prezzo sempre più caro per le vittime dello sfruttamento.

Per coloro che si ribellano torture, stupri ed omicidi agghiaccianti, con il rischio continuo delle retate della polizia e delle espulsioni sommarie adottate dai prefetti d'intesa con le autorità consolari dei paesi di origine, sui quali pende la responsabilità di una condanna a morte delle vittime. In caso di rimpatrio infatti queste donne sono condannate ed allontanate dalle famiglie e costrette ad altre forme di segregazione, prive di qualunque cura quando hanno contratto malattie che nei paesi di origine le possono condurre soltanto alla morte. Malgrado la certezza della condizione disperata nella quale si vengono a trovare le vittime della tratta e del traffico dopo il loro rimpatrio nel paese di origine, soprattutto la Nigeria, gli accordi bilaterali di riammissione e la pratica dei voli congiunti (da diversi paesi europei) consentono forme di rimpatrio assai rapido che spesso non comportano neppure il passaggio dai centri di detenzione ed il rispetto della normativa (minima) di garanzia prevista per tutti i casi di trattenimento amministrativo.

5. La protezione delle vittime della tratta e del traffico negli atti dell'Unione Europea

Sono fin troppo note le numerose iniziative dell'Unione Europea per contrastare il fenomeno della cd. immigrazione illega-

le, culminate con l'adozione del regolamento 2007/2004/CE che istituisce l'Agenzia per il controllo delle frontiere esterne FRONTEX, con la Direttiva 2008/115/CE e con la più recente Direttiva 2009/52/CE con sanzioni per i datori di lavoro irregolare. Nel frattempo è mancata l'adozione di una direttiva per gli ingressi legali per motivi di lavoro, ed un progetto elaborato nell'ambito del programma di Amsterdam (1999–2004) è stato definitivamente accantonato.

Il Parlamento europeo definisce la tratta di persone come una delle espressioni più eclatanti di violazione dei diritti umani e la Convenzione n. 197 del Consiglio d'Europa sulla lotta contro la tratta di esseri umani, approvata a Varsavia il 16 maggio 2005, condanna espressamente la grave violazione che la tratta determina dei diritti fondamentali, quali la dignità, la libertà e l'integrità psico–fisica della vittima.

Si devono ricordare quindi le direttive comunitarie adottate nel 2004 e nel 2011, precisamente:

— Direttiva 2004/81/CE del Consiglio UE (riguardante il titolo di soggiorno da rilasciare ai cittadini di paesi terzi vittime della tratta di esseri umani o coinvolti in un'azione di favoreggiamento dell'immigrazione illegale) che riguarda l'assistenza alle vittime materia già regolata in Italia articolo 18 del testo unico sull'immigrazione. La direttiva è stata e poi attuata dall'articolo 13 della legge n. 228/2003).
— Direttiva 2011/36/UE del Parlamento europeo e del Consiglio del 5 aprile 2011 (concernente la prevenzione e la repressione della tratta di esseri umani e la protezione delle vittime), che sostituisce la decisione quadro del Consiglio 2002/629/GAI.

L'Italia ha recepito la direttiva 2004/81/CE del Consiglio (riguardante il titolo di soggiorno da rilasciare ai cittadini di paesi terzi vittime della tratta di esseri umani o coinvolti in un'azione di favoreggiamento dell'immigrazione illegale) per

quanto riguarda l'assistenza alle vittime (articolo 18 del testo unico sull'immigrazione e articolo 13 della legge n. 228/2003). La legislazione italiana non concede alle vittime della tratta un periodo di riflessione in vista di una successiva collaborazione con le attività di polizia,come era allora previsto dalla normativa comunitaria. Il rilascio di un titolo di soggiorno temporaneo in Italia non è subordinato alla disponibilità della vittima a cooperare con le autorità di contrasto o con le autorità giudiziarie, come invece sembra evincersi dal tenore delle disposizioni adottate in ambito comunitario.

Il Parlamento e il Consiglio dell'Unione Europea hanno infine adottato la direttiva del 5 aprile n. 2011/36/Ue — che sostituisce la decisione quadro del Consiglio 2002/629/Gai del 19 luglio 2002 sulla lotta alla tratta di esseri umani — recepita dall'Italia con la legge 228/2003... Nella "Gazzetta Ufficiale" comunitaria del 15 aprile 2011 L101/1, è stata così pubblicata la Direttiva «concernente la prevenzione e la repressione della tratta di esseri umani e la protezione delle vittime». La nuova Direttiva comunitaria sembrerebbe aprire qualche prospettiva migliore per le donne, ed in genere le persone costrette a prostituirsi, superando la dimensione puramente repressiva delle prassi di polizia vigenti e della legislazione nazionale, verso interventi integrati in termini di prevenzione e protezione delle vittime. Con un ruolo sempre più forte delle associazioni indipendenti. Mai più escluse dall'accesso alle vittime ed ai migranti irregolari, come invece si verifica ancora oggi.

La nuova disciplina non solo definisce regole comuni minime sulla definizione del reato e il livello delle sanzioni, ma pone al centro una maggiore protezione delle vittime. Rigorosa prevenzione, tutela rafforzata dei minori e protezione dei diritti delle vittime: sono questi gli obiettivi della nuova disciplina europea contro la tratta degli esseri umani In questo contesto, la direttiva promuove le organizzazioni della società civile, comprese le Ong: gli Stati membri devono collaborare strettamente con esse, in particolare per quanto riguarda le iniziative politiche, le campagne di informazione e sensibiliz-

zazione, i programmi di ricerca e istruzione e la formazione, nonché la verifica e la valutazione dell'impatto delle misure di contrasto della tratta. Nella direttiva si prevede inoltre la non perseguibilità penale per la persona vittima di tratta se ha violato leggi migratorie come conseguenza del traffico. Viene poi riconosciuto anche il principio del soggiorno umanitario, che attualmente, a livello europeo, riguarda solo quanti collaborano con la giustizia. Previste, infine, forme di sostegno ma anche di compensazione dei soggetti coinvolti: per la prima volta si introduce la possibilità di sequestrare i beni ai criminali, beni che possono essere utilizzati per sostenere ulteriori forme di assistenza e di risarcimento del danno subito dalle vittime.

Nella Direttiva 2001/36/CE, che dovrà essere integralmente attuata entro il 6 aprile 2013, si introducono istituti di garanzia che dovrebbero ridurre il potere illimitato delle forze di polizia quando entrano in contatto con una persona che si prostituisce. Come è stato osservato (Giammarinaro, in Diritto, immigrazione e cittadinanza, 2012, I, 18), "si impone innanzitutto allo stato, e dunque alla pubblica amministrazione, di anteporre il una revisione radicale dell'impostazione della direttiva 2004/81/CE, che invece subordina la concessione del permesso di soggiorno alla necessaria cooperazione della vittima nelle indagini". Devono comunque prevalere il "superiore interesse del minore" e le istanze di protezione anche per gli adulti che vogliono sottrarsi al circuito dello sfruttamento lavorativo grave. L'art. 8 della Direttiva stabilisce che "gli Stati membri adottano le misure necessarie, conformemente ai principi fondamentali dei loro ordinamenti giuridici, per conferire alle autorità nazionali competenti il potere di non perseguire né imporre sanzioni penali alle vittime della tratta di esseri umani coinvolte in attività criminali che sono state costrette a compiere come conseguenza diretta di uno degli atti di cui all'articolo 2". E l'art. 9 aggiunge che "gli Stati membri adottano le misure necessarie affinché le indagini o l'azione penale relative ai reati di cui agli articoli 2 e 3 non siano subordinate alla querela, alla denuncia o all'accusa formulate da una vittima e il procedimento penale possa con-

tinuare anche se la vittima ritratta una propria dichiarazione". Secondo l'art. 11 comma 2 della Direttiva, "Gli Stati membri adottano le misure necessarie affinché una persona riceva assistenza e sostegno non appena le autorità competenti abbiano un ragionevole motivo di ritenere che nei suoi confronti sia stato compiuto uno dei reati di cui agli articoli 2 e 3", consistenti nella tratta di esseri umani. la Direttiva 36 /2011, all'art. 17, testualmente sancisce: "gli Stati membri provvedono affinché le vittime di tratta di esseri umani abbiano accesso ai sistemi vigenti di risarcimento delle vittime di reati dolosi violenti".

6. Divieti di espulsione o respingimento e protezione umanitaria

Si osserva come

> Le politiche di asilo e le politiche anti–tratta dovrebbero rafforzarsi a vicenda, e insieme rafforzare la protezione dei soggetti che potenzialmente hanno diritto ad entrambi i titoli di protezione. E invece, purtroppo, accade spesso che sia le persone trafficate sia i richiedenti asilo siano colpiti dallo stesso stigma, e visti solo come potenziali utilizzatori abusivi della legislazione nazionale (Giammarinaro, 2012).

L'art. 19 del Testo Unico 286/1998 sull'immigrazione, che stabilisce i casi di impossibilità di allontanamento forzato dal territorio, sarebbe chiarissimo: ben oltre le condizioni per il riconoscimento dello status di rifugiato prescritte dalla Convenzione di Ginevra è possibile, anche alla luce delle più recenti direttive comunitarie in materia di qualifiche e di procedure di asilo e protezione internazionale, il riconoscimento di uno status legale di protezione internazionale o temporanea a cittadini stranieri che giungano nel nostro paese fuggendo da paesi nei quali siano presenti condizioni di "violenza generalizzata" o pericoli di persecuzione non riconducibili alle previsioni della Convenzione di Ginevra, ancorate al rischio di una per-

secuzione individuale. Si può superare così anche la possibile operatività delle cd. cause di esclusione del diritto di asilo, previste dalla Convenzione di Ginevra del 1951, determinate spesso dalla valutazione arbitraria della polizia di frontiera, valutazione che dovrebbe ora risultare inibita dal chiaro tenore del decreto legislativo n. 25 del 2008, che ha abrogato quelle norme della legge 39/90 che consentivano una sorta di istruttoria informale subito dopo l'ingresso nel territorio. Soprattutto attraverso interpreti o "mediatori culturali" di fiducia delle forze di polizia, questa fase terminava spesso con una decisione di "manifesta infondatezza", un modo per inibire l'accesso alla procedura, il diritto ad un ricorso effettivo, qualsiasi possibilità di permanenza nel territorio dello stato.

La Convenzione di Ginevra sul riconoscimento dello status di rifugiato del 1951 all'art. 33 c.1 dispone che: "nessuno Stato contraente può espellere o respingere, in qualunque maniera, un rifugiato alle frontiere di territori in cui la sua vita o la sua libertà sarebbe minacciata a causa della sua razza, della sua religione, della sua nazionalità, della sua appartenenza a un certo gruppo sociale o delle sue opinioni politiche". Il principio di non respingimento ha portata generale ed è applicabile non solo ad espulsioni e respingimenti intesi in senso tecnico, ma anche a qualsiasi altra forma di allontanamento forzato verso un territorio non protetto, indipendentemente dalla sua natura o finalità. Ogni condotta, materiale e giuridica che rischi di rinviare un rifugiato verso luoghi non sicuri, indipendentemente dal luogo in cui detta condotta si verifica (portata extraterritoriale del principio di non refoulement) si configura come violazione del principio stesso (cfr. "Advisory Opinion on the Extraterritorial Application of Non–refoulement Obligations under the 1951 Convention relating to the Status of Refugees and its 1967 Protocol — UNHCR Ginevra, 26 gennaio 2007). Il respingimento e l'espulsione rappresentano due istituti del diritto interno che hanno rispettivamente la finalità di respingere gli stranieri che tentino di fare ingresso nel territorio dello stato in assenza delle autorizzazioni previste dalla normativa e di allontanare coloro

che, già presenti entro i confini dello Stato, risultino sprovvisti di un titolo che li autorizzi ad un regolare soggiorno. Detti istituti non possono trovare applicazione — se non in ipotesi eccezionali e residuali — nei confronti dei migranti in fuga dal paese di origine o di provenienza i quali, in quanto richiedenti la protezione internazionale non possono essere considerati irregolari, né in fase di soggiorno (salvo situazioni estremamente circoscritte), né soprattutto in fase di ingresso nel paese essendo ammessi sul territorio a fronte della manifestazione di volontà di richiedere protezione, quindi senza necessità di possesso di visto o altra autorizzazione, ed avendo diritto alla regolarità di soggiorno dal momento della presentazione della domanda ai fini dell'esame della stessa. Il respingimento alla frontiera, disciplinato dall'art. 10 comma 1 D.Lgs. n. 286/98 è disposto dalla polizia di frontiera qualora lo straniero non sia in possesso dei requisiti richiesti per l'ingresso nel territorio dello Stato e si trovi in una delle condizioni di inammissibilità dettate dall'art. 4 del T.U — come modificato dalla Legge n. 94/2009. La norma prevede altresì anche la fattispecie del cd. respingimento c.d "differito" disciplinato dal secondo comma del citato articolo. Il provvedimento in tal caso è disposto dal Questore con accompagnamento immediato alla frontiera nei confronti dello straniero a) che nel tentativo di fare ingresso nel territorio dello Stato sottraendosi ai controlli venga fermato all'ingresso— o subito dopo; b) che nonostante l'assenza dei requisiti per l'ingresso, sia stato comunque ammesso temporaneamente nel territorio dello Stato per necessità di "pubblico soccorso".

Al fine di rendere effettivo l'accesso alla procedura di asilo, la disciplina sul respingimento non trova applicazione nei confronti dei richiedenti la protezione internazionale: questi ultimi, comunque presenti nel territorio o alle frontiere non necessitano di esibire alcuna autorizzazione all'ingresso, essendo sufficiente la sola manifestazione di volontà di richiedere la protezione internazionale.

La Cassazione a Sezioni Unite con la sentenza n. 27310 depositata in cancelleria il 17 novembre 2008, ha stabilito che, anche sotto il vigore dell'art. 1 del d.l. n. 416 del 1989, poi legge.n. 39 del 1990, adesso abrogato quanto ai comma 4, 5 e 6 (che assegnavano alla polizia di frontiera il potere di valutare come manifestamente infondate le domande di asilo, spesso senza neppure procedere alla loro verbalizzazione), i principi regolatori dell'onere della prova, incombente sul richiedente, devono essere interpretati prendendo in considerazione i criteri della Direttiva 2004/83/CE (attuata con d.lgs. n. 251 del 2007), nonostante la mancata scadenza del termine di recepimento interno (recepimento che oggi si è concretizzato con il decreto legislativo n.251 del 19 novembre 2007). Alla luce di questi criteri ermeneutici, applicabili anche alle norme non di derivazione comunitaria, la S.C. ha ritenuto che si deve tenere conto della credibilità del richiedente e della concreta possibilità di fornire i riscontri probatori necessari, ravvisando a carico del giudice un dovere di cooperazione e più ampi "poteri istruttori officiosi", nell'accertamento dei fatti rilevanti per il riconoscimento dello status di rifugiato, peraltro pienamente compatibili con il rito camerale, ritenuto applicabile anche in precedenza, nel vigore dell'art. 1 d.l. n. 416 del 1989 conv. in l. n. 39 del 1990.

La medesima tutela di effettivo accesso alla procedura di asilo è prevista dal Regolamento CE n. 562/2006 che disciplina le modalità con cui devono essere effettuati i controlli alle frontiere dell'area Schengen; esso esclude che il provvedimento di respingimento possa essere adottato nei confronti di persone bisognose di protezione internazionale; il Regolamento: "si applica a chiunque attraversi le frontiere interne o esterne di uno Stato membro senza pregiudizio dei diritti dei rifugiati e di coloro che richiedono protezione internazionale, in particolare per quanto concerne il non respingimento. In particolare il "Manuale pratico per le Guardie di frontiera" (Manuale Schenghen), al par. 10.1 prescrive che:

> Un cittadino di un paese terzo deve essere considerato un richieden-

> te asilo se esprime in qualsiasi modo il timore di subire un grave danno facendo ritorno al proprio paese di origine [...]. L'intenzione di chiedere protezione non deve essere manifestata in una forma particolare. Non occorre che la parola "asilo" sia pronunciata espressamente: l'elemento determinante è l'espressione del timore di quanto potrebbe accadere nel caso di ritorno. In caso di incertezza sul fatto che una determinata dichiarazione possa essere intesa come l'intenzione di chiedere asilo o un'altra forma di protezione internazionale, le guardie di frontiera devono consultare le autorità nazionali a cui spetta esaminare le domande di protezione internazionale.

La disciplina generale sull'espulsione, al pari di quella sul respingimento non trova applicazione, se non in ipotesi del tutto eccezionali e residuali, nei confronti del richiedente la protezione internazionale.

Anche lo straniero destinatario di un provvedimento di espulsione può presentare domanda di asilo, anche nelle more dell'eventuale trattenimento finalizzato all'esecuzione dell'espulsione e l'istanza deve in ogni caso essere esaminata nel merito prima che l'esecuzione della misura dell'allontanamento venga eseguita. Purtroppo però anche le prassi applicate in materia di riconoscimento della protezione internazionale a vittime della prostituzione sono state assai restrittive e le decisioni delle commissioni territoriali competenti a decidere sulle istanze di protezione internazionale sono state di segno negativo. Solo chi ha avuto la possibilità di disporre di mezzi finanziari ha potuto presentare un ricorso, anche per la crescente difficoltà di accedere al patrocinio a spese dello stato. Una costante giurisprudenza dei giudici di merito, in particolare presso i Tribunali di Roma e di Palermo, riconosce lo status di protezione sussidiaria a donne provenienti da paesi nei quali la situazione le esporrebbe a gravi rischi in caso di rimpatrio. Infatti la protezione sussidiaria prevista dalla Direttiva 2004/83/CE comporta il dovere, da parte dell'amministrazione, di svolgere un ruolo attivo nel contesto dell'istruttoria non limitandosi a valutazioni sull'attendibilità del richiedente o sulla documentazione che attesti la specifica e peculiare situazione personale dello stesso,

senza che occorra la prova fornita dall'interessata delle possibili conseguenze in caso di rimpatrio forzato. La protezione sussidiaria, a differenza dello status di rifugiato, deve essere riconosciuta proprio quando il richiedente, nel caso di rimpatrio, venga esposto ad un rischio di violenze indiscriminato e ad un grave danno, considerando gli stessi rilevabili quando vi siano episodi di violenza che interessino una vasta area e considerate le notizie reperibili sulla zona in questione.

Il Decreto legislativo 19 novembre 2007, n. 251, attuazione della direttiva 2004/83/CE recante norme minime sull'attribuzione, a cittadini di Paesi terzi o apolidi, della qualifica di rifugiato o di persona altrimenti bisognosa di protezione internazionale, nonchè norme minime sul contenuto della protezione riconosciuta, prevede In base all'art.5 Ai fini della valutazione della domanda di protezione internazionale, i responsabili della persecuzione o del danno grave sono:

a) lo Stato;
b) i partiti o le organizzazioni che controllano lo Stato o una parte consistente del suo territorio;
c) soggetti non statuali, se i responsabili di cui alle lettere a) e b), comprese le organizzazioni internazionali, non possono o non vogliono fornire protezione, ai sensi dell'articolo 6, comma 2, contro persecuzioni o danni gravi.

In base all'art. 28 dello stesso decreto:

> Quando è accertata la presenza sul territorio nazionale di minori non accompagnati richiedenti la protezione internazionale si applicano gli articoli 343, e seguenti, del codice civile. Nelle more dell'adozione dei provvedimenti conseguenti, il minore che abbia espresso la volontà di richiedere la protezione internazionale può anche beneficiare dei servizi erogati dall'ente locale nell'ambito del sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati di cui all'articolo 1–sexies del decreto–legge 30 dicembre 1989, n. 416, convertito, con modificazioni, dalla legge 28 febbraio 1990, n. 39, nell'ambito delle risorse

del Fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo, di cui all'articolo 1–septies del citato decreto–legge n. 416 del 30 dicembre 1989.

7. Tutela delle vittime della prostituzione e protezione umanitaria ex art. 5.6 del T.U. 286 del 1998

La protezione umanitaria é una forma di protezione (non internazionale) diversa rispetto allo status di rifugiato e allo status di protezione sussidiaria, e infatti è disciplinata dal Testo Unico sull'immigrazione e richiamata dal cosiddetto Decreto procedure ai fini della sua applicazione nell'ambito della procedura di asilo. Detta forma di protezione è riconosciuta al richiedente protezione internazionale quando la Commissione Territoriale, pur non accertando la sussistenza di esigenze di protezione internazionale, ritiene che esistano seri motivi di carattere umanitario che giustificano la permanenza del richiedente sul territorio nazionale: "Nei casi in cui non accolga la domanda di protezione internazionale e ritenga che possano sussistere gravi motivi di carattere umanitario, la Commissione trasmette gli atti al Questore per l'eventuale rilascio del permesso di soggiorno ai sensi dell'art. 5, c. 6, del D.Lgs. n. 286/98" (art. 32 D.Lgs. 25/08). Il riconoscimento della protezione umanitaria comporta il rilascio di un permesso di soggiorno per motivi umanitari da parte della Questura competente per territorio.

L'art. 5, c. 6, del D.Lgs. n. 286/98, che appunto disciplina l'ipotesi della sussistenza di esigenze di protezione umanitaria, prevede che "Il rifiuto o la revoca del permesso di soggiorno possono essere altresì adottati sulla base di convenzioni o accordi internazionali, resi esecutivi in Italia, quando lo straniero non soddisfi le condizioni di soggiorno applicabili in uno degli Stati contraenti, salvo che ricorrano seri motivi, in particolare di carattere umanitario o risultanti da obblighi costituzionali o internazionali dello Stato italiano" (art. 5 comma 6 D.Lgs. 286/98).

Con sentenza del 12 febbraio 2012 il Tribunale di Torino ha annullato il provvedimento di diniego della Commissione territoriale per il riconoscimento della protezione internazionale, nella parte in cui "non si ravvisano i presupposti per il rilascio di un permesso di soggiorno per motivi umanitari ex art. 5.6 del d.lgs. 286/98", affermando che l'istituto del permesso di soggiorno per motivi umanitari costituisce una sorta di clausola di salvaguardia del sistema L'art. 5, comma 6 del d.lgs.1998/286 richiamato per quanto qui interessa dall'art. 32 del d.lgs. del 2008 n. 25, prevede rilascio di un permesso di soggiorno quando ricorrano seri motivi, in particolare di carattere umanitario o risultanti da obblighi costituzionali o internazionale dello Stato. L'uso della disgiuntiva evidenzia che i motivi umanitari non devono necessariamente trovare un preciso riscontro in disposizione costituzionale o internazionale, ma possono anche rispondere alle esigenze di tutela dei diritti umani in posta in via generale dall'art. 2 della Costituzione. L'istituto del permesso di soggiorno per motivi umanitari costituisce consente il rilascio di permesso di soggiorno in tutte quelle fattispecie concrete che non trovano una compiuta corrispondenza in fattispecie astratte previste dalla normativa ma nelle quali ricorrano situazioni meritevoli di tutela per motivi umanitari, eventualmente connesse alla necessità di adeguare la disciplina alle previsioni costituzionali o internazionale rilevanti in materia di diritti dell'uomo.

Bibliografia

Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni del 19 giugno 2012 COM(2012) 286, su "La strategia dell'UE per l'eradicazione della tratta degli esseri umani (2012–2016)".

Giammarinaro M.G., *La direttiva 2011/36/UE sulla prevenzione e la repressione della tratta di esseri umani e la protezione delle vittime*, in

Diritto, Immigrazione e Cittadinanza, 2012, I.

Nicodemi F., *L'art.18 t.U. 286/98 non ha natura premiale. Note a margine della sentenza n.6023/2006 del Consiglio di Stato*, in Diritto, Immigrazione e Cittadinanza, 2006, 4, p.73.

Organizzazione internazionale del lavoro, ILO 2012 Global estimates of forced labour, giugno 2012. Il rapporto dell'OIL considera la tratta di esseri umani una forma di lavoro forzato e le stime rendono conto del fenomeno ai fini sia dello sfruttamento di manodopera che sessuale.

Scarpa S., *La tutela dei diritti delle vittime della tratta degli esseri umani ed il sistema premiale previsto dalla Direttiva comunitaria 2004/81/CE*, in Diritto, Immigrazione e Cittadinanza, 2005, 3, p. 45.

Spezia P., Frezza F., Pace N., *Il traffico e lo sfruttamento di esseri umani,* Giuffrè, Milano, 2003.

Sitografia

Siti di rilevante interesse in materia di immigrazione e asilo.

http://altrodiritto.unifi.it/ — Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità.

http://www.amnesty.it/ — Amnesty International Italia.

http://www.amnesty.org/ — Amnesty International.

http://www.asgi.it/ — Associazione per gli studi giuridici sull'immigrazione.

http://www.caritasitaliana.it/ — Caritas Italiana

http://www.cespi.it/ — Centro studi di politica internazionale.

http://www.cestim.org/ — Documentazione sui fenomeni migratori.

http://www.fidh.org/ — International Federation for Human Rights.

http://fortresseurope.blogspot.com/ — Fortresse Europe

http://www.frontex.europa.eu/ — Frontex

http://hrw.org/ — Human Rights Watch

http://www.iom.int/ — International Organization Migration

http://www.meltigpot.org/ — Promozione dei diritti di cittadinanza

http://www.refoworld.org/ — United Nations High Commissioner for Refugees

http://www.storiemigranti.org/

http://www.stanieriinitalia.it/ — Stranieri in Italia

http://www.unhcr.it/ — Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati

http://www.unhcr.org/ — United Nations High Commissioner for Refugees

Fulvio Vassallo Paleologo

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx14
pag. 283–296 (settembre 2013)

La grande emigrazione siciliana verso gli USA (1870–1924)

Marcello Saija

I modi di sentire il problema della naturalizzazione degli immigranti nel nostro paese sono tanti e piuttosto variegati, sia nell'analisi che nelle soluzioni. Per grandi linee, però, possono essere raggruppati in tre fasce.

Da un lato, gli atteggiamenti xenofobi di chi nega, in modo irrazionale, ad oltranza, tale possibilità agli immigrati e ai loro discendenti. E dal lato opposto chi, invece, vivendo di universalismo, sostiene la causa di eliminare barriere ed ostacoli, nel presupposto ideologico che tutti siano liberi di vivere e prosperare dove vogliono.

Bene, anche se personalmente orientati verso la seconda opzione, non esitiamo ad affermare che per il ragionamento che vogliamo qui sviluppare, entrambi questi modi di vedere appaiono privi di valore speculativo.

Ci interessa, invece, e molto, vedere più da vicino la posizione mediana dei cosiddetti benpensanti che si considerano in qualche modo aperti e illuminati e che sono convinti di partorire la filosofia che conta. Ed in effetti, è proprio questa larga fascia che influenza oggi in italia il compromesso legislativo.

Abbiamo trovato un brano esemplare che compendia in modo esauriente tale modo di vedere e che ci esime da ulteriori commenti esplicativi. È del dott. Pierluigi Covati, "possidente e commerciante" della bassa padana che, il 20 settembre 2006, invia al "Giornale di Brescia" le sue accorate riflessioni:

"Non si tratta di colore della pelle" — afferma il nostro —

> o di consistenza del crine capelluto. Da secoli le nostre famiglie benestanti hanno avuto servitori di colore e spesso costoro oltre che le dovute retribuzioni hanno ricevuto quello stesso affetto riservato ai suoi da Rossella H'Oara. Il problema non è questo. Il problema non è generato da coloro che vengono qui e fanno mestieri e lavori che i nostri connazionali non hanno più voglia di fare. Costoro sono bene accetti. Ci mancherebbe altro! Ma perché sono bene accetti? Perché sono individualmente inseriti in un contesto lavorativo e sociale che ne ha il pieno controllo. Non producono delegittimazione culturale al contesto ospitante, perché questo resta integro ed assegna loro il posto che gli è dovuto. Marginale o meno, non mi interessa discuterlo. Il fatto centrale è che in questi termini gli immigrati non rappresentano un pericolo per nessuno. Il problema sorge, invece, quando fanno dapprima grumo e poi comunità. Allora si che diventano spina nel fianco. Conservano le loro abitudini, la loro cultura, la loro religione e i loro vizi atavici. Diventano quindi refrattari a qualsiasi tentativo d'integrazione. Ed è li che aumenta il rischio dei comportamenti devianti e quindi del crimine. Ed allora non c'è chi non veda che favorire la naturalizzazione diventa un errore madornale perché, con le catene di richiamo, gli immigrati, diventando comunità, finiscono per prendere il sopravvento e per cancellare la nostra identità.[1]

Ed — aggiungiamo noi — non c'è chi non veda che la filosofia del dott. Rovati ha il grande pregio di rendere esplicita, ove ce ne fosse bisogno, quella della vigente legge Bossi–Fini. In altri termini: vengano e restino qui soltanto coloro che hanno qualcosa da fare e che hanno chi può garantire per loro.

Orbene, le considerazioni del dott. Rovati e, naturalmente la *ratio* della Bossi–Fini sono quanto di più antitetico rispetto a ciò che ci suggerirebbe di fare l'esperienza storica della nostra emigrazione.

Fin'ora, al di la della costatazione ricorrente che il nostro paese da terra d'emigrazione è divenuto terra d'immigrazione, è difficile trovare più addentrate analisi sul nesso tra i due fenomeni. E non ci sembra che qualcuno abbia captato come lo studio del primo può davvero darci importanti elementi per

1. P. Rovati, *Non è questione di pelle!* in "Giornale di Brescia". 20 settembre 2006.

comprendere i problemi posti oggi dal secondo. È sufficiente, invece, addentrarsi con spirito critico per capire come la nostra esperienza migratoria è ricchissima di elementi utili per costruire oggi un corretto modello dell'accoglienza. Tenteremo qui la dimostrazione, utilizzando la vicenda della grande emigrazione siciliana che è il nostro case–study.

Quale è stato l'impatto dei nostri emigrati con le società dei paesi d'arrivo?

Di certo la risposta non può essere univoca e deve tener conto delle variabili geografiche. Ed in questo contesto, probabilmente non ci serve analizzare cosa accadde negli Stati dell'America del Sud dove gli emigranti non trovarono uno Stato strutturato e tampoco una società civile fagocitante. Nella maggior parte dei casi, dovettero sopperire alle carenze dell'uno e dell'altra costruendo da se medesimi ciò che mancava e non ebbero problemi di naturalizzazione perché le dinamiche e le regole del vivere civile erano spesso da loro stessi orientate[2].

Diversa è invece l'esperienza negli Stati Uniti d'America, dove gli emigranti trovano uno Stato forte, armato della esplicita pretesa di trasformare in cittadini americani tutti coloro che intendevano fermarsi. E trovano anche una società civile, perfettamente strutturata che pretendeva di passare come un rullo compressore sulle diverse identità, perseguendo, in modo esplicito, l'obbiettivo dell'assimilazione. "Be loyal" era il motto ispirato da John Dewey, che nello spirito d'accoglienza e nelle leggi veniva tradotto con un "non importa da dove vieni. Ora, se vuoi, puoi diventare americano. A patto, però, che rispetti le leggi del nostro paese e che decida davvero di accettare l'America come tua nuova patria"[3].

Ma se questo era l'atteggiamento ufficiale, non mancavano spinte xenofobe generate dai contrasti interetnici con gli irlan-

2. M. Saija, *Italiani nel Mondo: Dall'appartenenza etnica alla scelta etica*, in A. Nicosia e L. Prencipe, *Museo Nazionale Emigrazione Italiana*, Gangemi editore spa, Roma 2009, pp. 230–253.

3. È il motto che campeggia nel Museo dell'Emigrazione di Ellis Island e che introduce la galleria della "Nuova America".

desi, e più in generale dall'ideologia di stampo white–english secondo la quale soprattutto gli italiani del sud erano "not quite black, but. . . ", e quindi — secondo la filosofia che ora giunge integra fino al dott. Rovati[4] — dovevano si integrarsi, ma in ruoli sociali subalterni, occupando quella fascia di mestieri che gli americani non avevano più alcuna intenzione di fare.

A tutto questo, la prima risposta delle comunità integrate[5] non poteva che essere la difesa dell'identità d'origine, attraverso la creazione delle *Società di Mutuo soccorso*, ultimo lembo della terra abbandonata che permetteva la socializzazione della nuova esperienza in un rassicurante tessuto paesano. Le Società permettevano, tra l'altro, la risoluzione di problemi pratici quali l'indennità di disoccupazione, l'assistenza medica ed il trattamento funerario; sicchè, era del tutto naturale che questa fosse la prima America per molti dei nostri emigranti. Ed era del tutto naturale che la non conoscenza dell'idioma e l'estraneità dell'ambiente circostante, procurasse più la voglia di conservare l'identità che quella di provare se stessi nella società ospitante.

Nel giro di pochi anni, accade, però, qualcosa che cambia gli orizzonti per tutti ed impone alle stesse *Mutual aid societies* di trasformarsi in veicoli del processo di americanizzazione. Per comprendere la necessità di tale trasformazione bisogna partire dal fatto che, a partire dai primi del Novecento, chi aveva voglia di vivere e progredire negli Stati Uniti doveva fare i conti con una legge sempre più restrittiva che permetteva ai cittadini americani ciò che ai non naturalizzati era del tutto proibito[6].

4. Si veda *supra* il brano riportato a p.

5. Si intende con tale espressioni le comunità siciliane — ma il discorso può essere esteso all'intero paese — che avevano una forte identità, una cultura mutualistica ed una direzione geografica univoca di destinazione alimentata da decise catene di richiamo. Si veda M.Saija, *Breve Manuale di Storia dell'emigrazione siciliana*, Edizioni della Regione siciliana, Palermo 2005.

6. Anche Andreina De Clementi coglie la svolta d'inizio secolo sottolineando come per tutto l'Ottocento la naturalizzazione non fosse una necessità, comportando più oblighi che vantaggi. A. De Clementi, *La Legislazione dei Paesi d'arrivo*, in P. Bevilacqua, A.De Clementi, E.Franzina (a cura di), *Storia dell'Emigrazione italiana*,

In moltissimi Stati, senza la cittadinanza era impossibile intestarsi la proprietà di un negozio o di una casa, era impossibile svolgere una professione liberale o ottenere un impiego pubblico ed era oltremodo difficile avere il diritto alla frequenza scolastica per se e per i propri figli nella scuola pubblica[7]. Le società di mutuo soccorso potevano sopperire a parte di questi bisogni solo in relazione all'istruzione, ma nulla potevano per il resto. C'era poi il caso di quelle comunità che, già avviate nel settore del piccolo commercio, specie a New York, subivano i taglieggiamenti mafiosi della *Black hand*. Rivoltisi alle autorità americane per avere protezione, si erano sentiti rispondere che trattandosi di rapporti intercorrenti tra fasce di cittadini non naturalizzate e, per giunta provenienti dal medesimo posto, nulla avrebbero potuto fare. Trattandosi, tuttavia, di fatti operanti sul suolo americano, solo in caso di violenza manifesta diretta a turbare il pubblico ordine, le forze di polizia avrebbero potuto farsi carico delle indagini, ma in nessun modo ciò poteva accadere per denuncia di cittadini stranieri, a cui gli Stati Uniti garantivano soltanto la tutela dell'integrità fisica e, nei rapporti tra i privati, solo il diritto alla giusta remunerazione secondo accordo o contratto.[8]

Tutto insomma portava alla necessità di naturalizzarsi ed in questa direzione spingevano anche gli uomini politici americani desiderosi di accaparrarsi i voti di comunità etnicamente compatte. Ed è così che nella seconda generazione degli statuti sociali ("by laws") entra prepotentemente la norma che aggiunge agli scopi associativi quello di far diventare gli iscritti buoni e leali cittadini americani[9].

Donzelli editore, Roma 2002, vol. 2, arrivi, p. 426.

7. J. Higham, *Le porte si chiudono* in A.M. Martellone (a cura di) *La questione dell'immigrazione negli Stati Uniti*, Bologna 1980.

8. È la testimonianza di Edward Re, custodita nel Museo eoliano dell'Emigrazione di Salina ed ora riprodotta in M. Saija *Il mutualismo dei siciliani d'America*, in M.Saija (a cura di) *L'emigrazione dei siracusani in Connecticut*, Trisform, Messina 2013.

9. M.Saija, *Il mutualismo dei siciliani d'America*, in M.Saija (a Cura di) *L'emigrazione dei siracusani in Connecticut*... cit, p.

Del resto, naturalizzarsi non era difficile: bastavano 5 anni di permanenza continuata sul territorio dello Stato e tre cittadini disposti a testimoniare che l'aspirante era di buona condotta morale, che aveva i mezzi economici per mantenere se stesso e la famiglia e che era disponibile ad osservare scrupolosamente le leggi. Se tutto questo era, bastava, a corredo, una semplice dichiarazione di volontà dove l'aspirante richiedeva esplicitamente la cittadinanza americana e, nel contempo, rinunziava formalmente a quella del paese d'origine[10]. A partire dall'ultimo decennio del secolo XIX, sono le stesse società di mutuo soccorso che spinte dal desiderio di accaparrarsi la protezione di questo o di quel politico, curano direttamente le pratiche di naturalizzazione e non è infrequente il caso di vere e proprie naturalizzazioni di massa[11], ma anche di brogli e forzature, come quelle intervenute nel 1902 a Saint Louis, con grande risonanza nazionale[12].

Nonostante le polemiche scatenate dai ben pensanti *white–english*, tuttavia, la prassi di acquisizione della cittadinanza non muta e un accelerazione delle naturalizzazioni si ha quando, a cavallo della prima guerra mondiale, giungono agli espatriati, prima le cartoline di richiamo e poi le accuse di diserzione; ed infine, un ulteriore incremento si ha, a partire dal 1917, quando, nonostante si comincino a profilare provvedimenti restrittivi per l'immigrazione, le comunità italiane sono già saldamente sulla strada di acquistare un peso rilevante nella politica e nell'economia della società ospitante.

Così, paradossalmente, durante l'intero arco temporale della grande migrazione verso le Americhe e fino ai *quotation act*

10. Il Museo dell'Emigrazione eoliana di Salina conserva parecchie pratiche di naturalizzazione in America che seguono l'iter descritto.

11. La Società di Mutuo Soccorso "Isola di Salina", tra il 1898 ed il 1904, riesce a portare a compimento. Ben 4000 pratiche di naturalizzazione. M.Saija, *Il mutualismo dei siciliani d'America* in M.Saija (a Cura di) *L'emigrazione dei siracusani in Connecticut...* cit, p.

12. G.R.Mormino, *Immigrants on the Hill. Italian Americans in St.Louis 1882–1982*, University of Illinois Press Urbana Chicago 1986, pp. 175–176.

del 1921 e del 1924, l'unico serio ostacolo alla naturalizzazione degli italiani all'estero viene dalle organizzazioni fasciste che nel periodo immediatamente successivo alla presa del potere in Italia, interpretando la volontà del Duce, visitano capillarmente le case dei connazionali non ancora naturalizzati, per spiegar loro che rinunziare alla cittadinanza italiana era come tradire la patria e che, per i grandi meriti del uomo che la governava, bisognava non farlo[13].

Abbiamo di questi eventi una testimonianza diretta di un pensionato di Glen Cove (Long Island) che riferisce con grande vivacità quanto accaduto al padre, all'epoca dimorante in Brooklyn:

> Ho il ricordo vivo di mio padre — narra il dott Borgese — mentre raccontava come un giorno — eravamo nei primi anni del fascismo — si presentarono a casa tre individui che indossavano lucidissime camicie nere e parlavano con spiccato accento calabrese... "Don Sasà" — gli dissero — "sappiamo che voi avete chiesto la cittadinanza americana e che avete presentato le carte. Ora voi don Sasà, dovete rinunziare perché la cittadinanza americana vuol dire tradire l'Italia che oggi, don Sasà, non merita tradimenti. Al governo, don Sasà, c'è un uomo grande, come in Italia non c'è mai stato. È un eroe della passata guerra. Un valoroso combattente che porterà l'Italia ai destini che merita. Ora voi, don Sasà, non gli volete fare questo torto a Mussolini. E vero? Rinunziate, don Sasà, rinunziate!"

Mio padre che aspettava con ansia il momento di diventare cittadino americano, soprattutto per potere avere un prestito in banca e per potere comprare il negozio di frutta e verdura che aveva a Brooklyn, si arrabbiò moltissimo (cosa che gli capitava di rado) ed in modo molto rude disse loro:

> Come, io sono venuto in America per migliorare la mia condizione e per dare pane certo ai miei figli. E voi sapete quanto per questo mi serve la cittadinanza! E venite a dirmi che non devo naturalizzarmi perché questo vuol dire tradire l'Italia! Sapete che vi dico: andate a

13. P.V. Cannistraro, *Black shirts in Little Italy. Italian American and Fascism*, Bordighera Press Purdue University 1999.

> fare in culo voi, Mussolini, l'Italia fascista e la miseria che abbiamo lasciato e che ancora — con buona pace di Mussolini, affligge e affliggerà per tanto tempo ancora. E, senza altro indugio, li buttò fuori dalla casa[14].

A parte questo tipo di ostacoli, che non ebbero, però, pratiche conseguenze perché, di li a poco, su suggerimento delle autorità diplomatiche italiane in America, Mussolini e i fascisti capirono che questo tipo di campagna avrebbe prodotto effetti contrari a quelli voluti[15], le ondate di naturalizzazioni si susseguirono fino a coprire, secondo stime approssimative circa il 65 % degli emigranti italiani di prima e seconda generazione presenti negli Stati Uniti prima della crisi del 1929[16]

Con il crescere delle naturalizzazioni, naturalmente cresce il peso politico ed economico anche delle Società di Mutuo soccorso che, almeno fino al 1935 continuano a svolgere una funzione essenziale nella vita delle comunità italiane d'America, garantendo i servizi socio assistenziali esclusi dalla marcata impronta liberista della legislazione americana. Anche dopo il Social Security Act di Roosvelt (1935), che assorbe quasi per intero le attività che avevano determinato la nascita e la prosperità del mutualismo italiano, tuttavia, le Societies non scompaiono e si trasformano in Social Club, cristallizzando quelle aggregazioni culturali delle origini, ormai pienamente integrate nella realtà americana.

Ed alle spalle delle grandi carriere politiche ed economiche degli italiani d'America compaiono sempre le le *Societies*. Ciò che accade in Connecticut, per esempio, con la crescita degli emigranti siracusani ad Hartford, Middletown e New Britain è un processo straordinariamente comune a quello occorso in

14. Testimonianza del dott Saverio Borgese raccolta da chi scrive a Glen Cove del Long Island nel marzo 2001.

15. V. Cannistraro, *Black shirts in Little Italy. Italian American and Fascism 1921–1929*, Bordighera Press, Purdue University 1999.

16. L. Villari, *Negli Stati Uniti*, Ediche, Roma 1939, L. Sturzo, *La mia battaglia da New York,* Milano 1949.

parecchi Stati dell'Unione. Le fiorentissime *Società di Mutuo soccorso* di Canicattini Bagni, Melilli, Floridia, Palazzolo Acreide, Sortino e Solarino generano un humus politico che a partire dal 1927, riesce ad eleggere con continuità il sindaco di Melilli, negli anni '50 e '60, il sindaco della capitale Hartford, Ann Uccello e poco dopo il governatore dello Stato, Ella Grasso Dagli anni '50, ha, infine, la comunità siracusana ha la forza per assicurare il successo elettorale di un cospicuo numero di assemblymen e senators dello Stato del Connecticut[17]. Altro significativo esempio e quello del costruttore Angelo Paino, cugino dell'Arcivescovo di Messina e patron di parecchie delle società americane scaturite dall'emigrazione eoliana. Tra gli anni '20 e '30, dopo aver assicurato a Franklyn Delano Roosevelt il consenso elettorale di parecchi sodalizi mutualistici eoliani, riceve da questi una quantità di pubblici appalti che lo portano, in breve, a diventare un prominent economico dello Stato di New York[18]; ed ancora Eduard Re di Salina che diventa sottosegretario di Stato alla Giustizia nelle amministrazioni Kennedy e Jonhson, quando ancora ricopre la carica di Presidente della Mutual Aid Society Isola di Salina[19]; c'è, poi, la luminosa carriera economica dell'imprenditore tessile Peter Cardella a Williamsburg di Brooklyn, svolta in piena simbiosi con le due società di mutuo soccorso di Santa Ninfa[20], ed infine, Vincent Impellitteri e Fernando Pecora che nel 1950 si disputano la carica di sindaco di New York con le grosse comunità di Isnello e di Nicosia alle spalle ed il primo, vincitore, nel 1951, torna da sindaco al paese da cui era partito poverissimo nel 1901, per rendere omaggio alla sua comunità d'origine[21]. E gli esempi

17. M. Saija (a cura di) L'emigrazione siracusana in Connecticut, Trisform, Messina 2013.

18. Abbondante documentazione in Museo Eoliano dell'Emigrazione di Salina, Padiglione sulla Storia delle Comunità eoliane d'America.

19. Ibidem.

20. M. Saija–G.Bivona, *L'esperienza migratoria dei santaninfesi d'America. 1894–1924*, Trisform Messina 2010.

21. A. Micalizzi, *Il cuore nella valigia. Nicosia nell'emigrazione verso gli Stati Uniti*

potrebbero moltiplicarsi.

Naturalmente, però, l'America della Grande Emigrazione è anche teatro di percorsi molto diversi da quelli descritti. Dal crimine comune degli sbandati, giunti dalla Sicilia del latifondo, senza la cultura dell'integrazione sociale e senza comunità di riferimento[22], a quello meno episodico di chi finisce per rifugiarsi nella grande criminalità organizzata di stampo mafioso[23], si colgono, qua e là, percorsi con vari gradi di patologia che hanno cause ed obbediscono a regole assai differenti.

Il crimine, agli inizi del secolo XX, a New York, era un'alternativa reale per chi non aveva o non trovava altra strada. Intanto c'era chi si trovava già, per forza di cose, su un terreno arato dalla mafia. Erano tutti coloro che erano giunti in America con un biglietto prepagato fornito da un boss del lavoro. Era stato l'agente dell'emigrazione operante in Sicilia che lo aveva messo in contatto con il fideiussore americano. Adesso costui gli succhiava una parte della paga settimanale a compenso di un debito che nessuno sapeva quando sarebbe finito. Il boss del lavoro, infatti, oltre a garantirgli la fideiussione per il prepagato e a trovargli un impiego, spesso gli forniva un alloggio e lo riforniva di derrate alimentari prese dal suo magazzino. Era, insomma, il malcapitato in un tunnel dal quale non si vedeva l'uscita ed era fragilissimo e spesso pronto a tuffarsi nella manovalanza del crimine organizzato per migliorare almeno un poco la sua condizione. C'era poi chi, pur libero da vincoli originari, per incapacità o per sfortuna, non si rassegnava alla sconfitta e per volontaria scelta si accostava all'organizzazione criminale.

Sia nell'uno che nell'altro caso la campagna discriminatoria contro gli italiani del Sud serviva da motivazione ideologica per pacificare la propria coscienza.

d'America, Editrice "Il Quadrifoglio" sas, Livorno 2006, G. Finocchiaro, *Tornare a Isnello. Carlo Levi e il grande viaggio del sindaco di New York*, Edizioni Arianna, Palermo 2005.

22. M. Saija, Breve Nanuale di Storia dell'Emigrazione siciliana. . . cfit.

23. S. Lupo, *La mafia sbarca in America*.

Ora, senza voler criminalizzare nessuno, ne distribuire colpe in modo da procurare attenuanti alle responsabilità individuali, è evidente che una spinta straordinaria ai comportamenti devianti viene dalla xenofobia[24]. Tanto più ingiustificato è il sentimento di rigetto del diverso, tanto più i discriminati cercano rifugio e protezione e, in mancanza di una comunità organizzata in modo fisiologico al vivere civile, è inevitabile che l'approdo diventi la piccola o grande organizzazione del crimine, soprattutto se questa ha una matrice etnica come nel caso della mafia.

Questo naturalmente non vuol dire che la xenofobia sia sempre e comunque la causa dei percorsi criminosi dei nostri emigrati. Nel caso della Mafia, per esempio, ci sono quadri che giungono in America dalla Sicilia già formati e, quasi sempre, con ruoli preordinati[25]. Resta, però, il fatto che buona parte della manovalanza criminale viene reclutata da *Cosa Nostra* tra i debitori, gli sbandati, tra gli emigrati candidati alla sconfitta, tra tutti coloro che alle spalle non hanno una *Società di mutuo soccorso* o comunque un'altra aggregazione di accoglienza.

Per converso, appare chiaro che i percorsi virtuosi degli italiani in America sono frutto di una cultura integrata delle origini che ha, però, trovato diritto di cittadinanza nel paese d'accoglienza. È vero che con il passare delle generazioni, l'appartenenza etnica si è trasformata in una scelta etica che perimetra l'identità degli italoamericani nella società d'accoglienza, ma è anche vero che questo modo di essere, nell'America di oggi, costituisce un valore pienamente riconosciuto. Gli italoamericani, nel paese in cui vivono, fanno parte integrante del

24. È questa la tesi di Gian Antonio Stella che nel suo libro L'Orda. Quando gli albanesi eravamo noi, racconta l'epopea della nostra emigrazione da un lato diverso di quello consueto degli zii d'america arricchiti e vincenti. Ci parla di quando ci accusavano di essere tutti criminali e di rappresentare la metà dei detenuti stranieri di new york e ci dimostra che non è punto vero che noi eravamo diversi come pretendono colorio che si riutano di comparare il nostro passato con il presente dei nostri immigranti. G.A. Stella, *L'Orda. Quando gli albanesi eravamo noi,* Rizzoli, Milano 2002.

25. S. Lupo, *La mafia sbarca in America*, Donzelli editore, Roma 2012.

mainstream ed hanno prodotto una letteratura propria che ha fatto tesoro dell'esperienza migratoria con una memorialistica di grande interesse; ma il risultato più brillante gli italoamericani lo hanno ottenuto imponendo un modello di cultura materiale che oggi permette di identificare il cibo italiano ai vertici della piramide del gusto. Hanno, infine, contribuito ad affermare in America il *made in Italy* ed in altri termini sono oggi considerati "gli ambasciatori dello stile e della cultura". Sul versante rivolto verso il paese d'origine, poi, hanno un modo di sentire che li porta ad un rapporto privilegiato con la terra dei propri avi; costituiscono il primo banco di prova per i prodotti italiani destinati all'internazionalizzazione; danno linfa ad un segmento di turismo permanente verso il nostro paese, ma, soprattutto, nel contatto con noi, su entrambe le sponde dell'Atlantico, ci permettono di vivere a pieno quel sentimento di unità nazionale ad un livello sicuramente più profondo di quanto non ci capiti nella spesso prosaica competizione internazionale di football.

E allora, non c'è chi non veda come tutto questo sia stato ottenuto negli anni grazie ad un modello dell'accoglienza che, molto al di la delle spinte xenofobe, ha permesso agli italiani di crescere anche in gruppo, conservando una parte della propria cultura e diventando *mainstream,* attraverso due regole fondamentali:

— la garanzia dei diritti umani e civili senza barriere protezionistiche di alcun tipo;
— la regola ferrea del lavoro con remunerazione garantita per tutti secondo contratto o accordo.

Perché non dovremmo adottare anche noi le medesime regole nel costruire un modello d'accoglienza? Probabilmente il dott. Rovati ci chiarirebbe che noi siamo figli della millenaria civiltà occidentale e gli immigranti africani vengono da tradizioni meno illustri da cui non abbiamo nulla da imparare. Non so quanto ciò sia vero, mangiando il Cous cous a Trapani, sono

portato per istinto a dubitare fortemente di questo assioma. In ogni caso, poi, ragionando un po', in controluce da un lato vedo come la nostra millenaria civiltà occidentale non ci ha impedito di portare in America il crimine organizzato di stampo mafioso che sicuramente ha percorso gli stadi di grumo e sodalizio malavitoso descritto dal dott Rovati; e dall'altro non posso non vedere il mistero e l'atmosfera magica di Mazara del Vallo, il comune più arabo d'Europa, dove lo scoppio della pace nella cosiddetta *guerra del canale* ha permesso la creazione di rilevanti imprese a composizione mista che operano nell'industria della pesca ed in quella conserviera. Non posso non cogliere la piacevole sensazione delle dolci comunità iblee rivierasche che accogliendo a Santa Croce Camerina, a Vittoria, a Donnalucata, i lavoratori magrebini e le loro famiglie che crescono e prosperano nel locale comparto serricolo, offrono al mondo uno spettacolo di civiltà. Non posso non sentire i suoni di una musica mediterranea in pieno processo di contaminazione. E mi chiedo, perché tutto questo non potrebbe essere il mondo di domani ? Non so se questo sarà, ma di una cosa sono certo: che il dott Rovati e la Bossi Fini hanno torto.

Bibliografia

P. Bevilacqua, A.De Clementi, E.Franzina (a cura di), *Storia dell'Emigrazione italiana*, 2 voll. Donzelli editore, Roma 2002.

P.V. Cannistraro, *Black shirts in Little Italy. Italian American and Fascism*, Bordighera Press Purdue University 1999.

G. Finocchiaro, *Tornare a Isnello. Carlo Levi e il grande viaggio del sindaco di New York*, Edizioni Arianna, Palermo 2005.

J. Higham, *Le porte si chiudono* in A.M. Martellone (a cura di) *La questione dell'immigrazione negli Stati Uniti*, Bologna 1980.

S. Lupo, *La mafia sbarca in America,* Donzelli editore, Roma 2011.

A. Micalizzi, *Il cuore nella valigia. Nicosia nell'emigrazione verso gli Stati Uniti d'America*, Editrice "Il Quadrifoglio" sas, Livorno 2006.

G.R. Mormino, *Immigrants on the Hill. Italian Americans in St.Louis 1882–1982*, University of Illinois Press Urbana Chicago 1986.

M.Saija, *Breve Manuale di Storia dell'emigrazione siciliana*, Edizioni della Regione siciliana, Palermo 2005.

——, *Italiani nel Mondo: Dall'appartenenza etnica alla scelta etica*, in A. Nicosia e L. Prencipe, Museo Nazionale Emigrazione Italiana, Gangemi editore spa, Roma 2009.

——, *Il mutualismo dei siciliani d'America*, in M.Saija (a Cura di) *L'emigrazione dei siracusani in Connecticut,* Trisform, Messina 2013.

—— (a cura di), *L'emigrazione dei siracusani in Connecticut*, Trisform, Messina 2013.

M. Saija–G. Bivona, *L'esperienza migratoria dei santaninfesi d'America. 1894–1924*, Trisform Messina 2010.

G.A. Stella, *L'Orda. Quando gli albanesi eravamo noi,* Rizzoli, Milano 2002.

L. Sturzo, *La mia battaglia da New York,* Milano 1949.

L. Villari, *Negli Stati Uniti*, Ediche, Roma 1939.

Marcello Saija

Migrazioni e differenze di genere
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx15
pag. 297–?? (settembre 2013)

Gli Autori

Amitrano Annamaria — Docente di Etnostoria e di Antropologia dell'educazione, Università degli studi di Palermo.

Angelini Aurelio — Docente di Sociologia delle migrazioni e di sociologia dell'ambiente, Università degli studi di Palermo.

Catania Annalisa — Laureata in Scienze umane e pedagogiche, Università degli studi di Palermo.

Coppoletta Floriana — Docente di Economia Politica Internazionale, Università di Macerata.

de Spuches Giulia — Docente di Geografia, Università degli studi di Palermo.

Fantauzzi Annamaria — Docente di Antropologia medica, Università di Torino– Cermes Parigi.

Fontana Giancarlo — Responsabile Progettazione e sviluppo piani, Direzione generale sanità, regione Lombardia.

Giordano Natale — Esperto di cooperazione euromediterranea e responsabile IV Commissione Coppem.

Lavanco Gioacchino — Docente di Psicologia di comunità, Università degli studi di Palermo.

Palazzo Monica — Assegnista di ricerca di Geografia culturale, Università degli studi di Palermo.

Re Anna — Assegnista di ricerca, Università IULM di Milano.

Romano Floriana — Dottore di ricerca, Professore a contratto di Psicologia sociale della marginalità e della devianza, Università degli studi di Palermo.

Saija Marcello — Professore Ordinario di Storia delle istituzioni politiche, Università degli studi di Palermo.

Scardina Maria Luisa — Assistente sociale, Ufficio di Servizio Sociale per i Minorenni di Palermo — Ministero della Giustizia.

Vassallo Paleologo Fulvio — Avvocato, Docente di Diritto di asilo e statuto costituzionale dello straniero, Università degli studi di Palermo.

Verdoscia Domenico — Mediatore culturale, Sportello integrazione interculturale degli immigrati c/o Servizi Sociali: Mola di Bari–Rutigliano–Noicattaro.

SVILUPPO DELLA PERSONA ED ESERCIZIO DEI DIRITTI UMANI

SEZIONE DI MIGRAZIONE E DIRITTI UMANI

1. Francesca Lazzari
   La prospettiva interculturale. Scenari per l'istruzione nel terzo millennio

   Prefazione di Umberto Margiotta
   ISBN 978-88-548-5053-8, formato 14 × 21 cm, 212 pagine, 13 euro

2. Elisabetta Di Giovanni (a cura di)
   Migranti, identità culturale e immaginario mediatico

   Introduzione di Aurelio Angelini; contributi di Martina Ambrosini, Annamaria Amitrano, Antonella Elisa Castronovo, Elisabetta Di Giovanni, Giancarlo Fontana, Marilena Macaluso, Gioia Panzarella, Anna Re, Giuseppina Tumminelli, Fulvio Vassallo Paleologo
   ISBN 978-88-548-5131-3, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 13 euro

3. Fulvio Vassallo Paleologo (a cura di)
   Diritti sotto sequestro. Dall'emergenza umanitaria allo stato di eccezione

   ISBN 978-88-548-5710-0, formato 14 × 21 cm, 268 pagine, 16 euro

Compilato il 17 luglio 2013, ore 19:57
con il sistema tipografico LaTeX 2_ϵ

Finito di stampare nel mese di settembre del 2013
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma