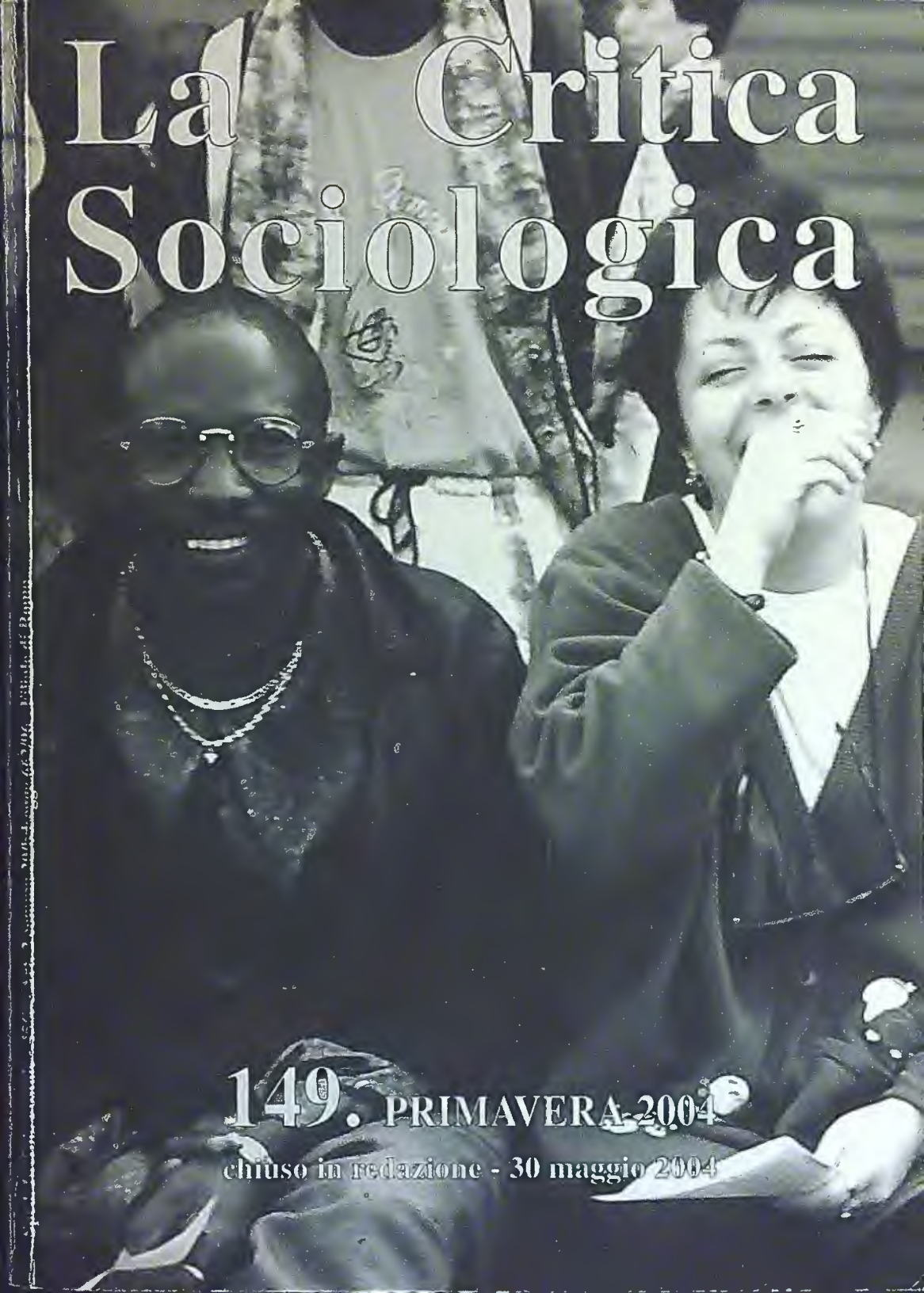


La Critica Sociologica



149. PRIMAVERA 2004

chiuso in redazione - 30 maggio 2004

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo € 60 (IVA compresa)

una copia € 16

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 110

per i paesi extraeuropei € 135

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 06-6786760

Partita IVA 01513451003

www.windpress.com

Stampa Ind. Grafica Failli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio

Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma

Finito di stampare giugno 2004

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96 - Filiale di Roma

La Critica Sociologica

149. PRIMAVERA 2004
gennaio-marzo 2004

SOMMARIO

149 Primavera 2004

F.F. — L'arroganza del potere, la democrazia a rischio di auto-consumzione e la via d'uscita del dialogo fra le culture.....	III
Stefania Alotta — Le coppie miste fra tradizione e mutamento sociale	1
René Gallissot — Mais qu'il y a-t'il d'extraordinaire dans les mariages qui sont dits mixtes?	19
Francesca Brezzi — Il prisma dell'appartenenza sessuale ovvero femminismo, filosofia e interculturalità	29
Roberto Gritti — Le unioni miste nel mercato globale delle identità....	41
Deborah Scolart — Tra etica e diritto. Brevi riflessioni sulla sessualità nell'islam.....	65
Luca Di Sciullo — I matrimoni misti nel panorama italiano.....	84
Anna Aluffi Pentini — Vivere e convivere oltre il confine.....	101
VARIE	
Maria I. Macioti — Italiani emigrati: un archivio.....	114
SCHEDA E RECENSIONI.....	119
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	132

In copertina - Firenze: Manifestazione contro il razzismo - Foto di Franz Gustincich.

L'arroganza del potere, la democrazia a rischio di auto-consunzione e la via d'uscita del dialogo fra le culture

La caduta degli americani nell'opinione pubblica anche moderata del mondo arabo è clamorosa: da liberatori a occupanti, da occupanti a torturatori. Gli alfieri della democrazia, chiusi nella tronfia certezza della loro superiorità morale e del In God we trust, si ritrovano, dopo non molti mesi, nella scomoda posizione — scomoda per loro, tragica per gli altri — dei nazisti e del Gott mit uns.

Cos'è successo? La democrazia non si esporta con le crociate. La violenza santificata fa male anche a chi la pratica. Si parte inneggiando alla libertà e si finisce con la Santa Inquisizione. Fa specie che un atteggiamento così ciecamente dogmatico possa attecchire in una terra il cui fondamento culturale è un sobrio pragmatismo, alieno da dottrinarismi intolleranti che sono, per definizione, «against the american grain».

Bisogna rassegnarsi. L'età dell'innocenza è finita. Non si può essere la sola superpotenza rimasta, intervenire in tutto il pianeta e non sporcarsi le mani. Gli europei, che di torture se ne intendono e la cui storia, non da oggi, gronda lacrime e sangue, potrebbero dire agli americani, dopo quanto si è appreso sulle torture in Iraq: Welcome aboard (benvenuti a bordo). Non vuol essere l'espressione d'uno snobismo blasé o flippanz. È la semplice presa d'atto che l'orrore non conosce fine. Se c'è una virtù che oggi più d'ogni altra rischia la scomparsa per pura atrofia, questa è la virtù dell'indignazione. No. Non si pensi alla grande, ruggente indignazione dei profeti biblici. Nessuna denuncia radicale, del tipo: «Sta scritto ... ma io dico». Nulla di tutto questo. Nell'epoca della comunicazione in tempo reale su scala planetaria, sappiamo tutto, siamo messi pedantemente al corrente di tutto, un brivido ci percorre la schiena. Ma è un frisson passeggero, poco più d'un prurito alle alette del naso.

Come mai? Osservatori attenti e che si pretendono super partes, che come gli intellettuali angelicati di Karl Mannheim sorvolano liberamente e lievemente, quasi senza far rumore salvo forse un tenero fruscio d'ali, al di sopra dei sordidi interessi materiali di vita, ci rassicurano. Finalmente è provato che la televisione, con le immagini degli iracheni catturati e torturati, si configura come lo strumento della nostra coscienza morale. Non è né fata né strega. È semplicemente la cruda testimonianza dei fatti. Peccato che i fatti non parlino da soli. Ancora più grave che lo strumento sia distratto, incapace di approfondimento e metta tutto sullo stesso piano. Il suo

racconto è paratattico, indefinito, tenuto insieme dalla congiuntiva «e»: «e ... e ... e». Dopo la scena della tortura, dopo il prigioniero incappucciato in instabile equilibrio su uno scatolone, ecco la pubblicità per un dentifricio, una modella che si sdraia sulla carrozzeria scintillante di un'auto, una frase scarsamente comprensibile del Papa e un balletto contorsionistico di «veline». L'indignazione provocata dalle immagini televisive e della carta stampata dura poco. Il senso comune non tarda a relegarla fra le notizie e i titoli su una colonna, una curiosità in più fra i faits divers.

È probabile che la pelle delle coscienze odierne si sia indurita. L'individuo non è certamente un epifenomeno del sociale. In altre parole, l'individuo e le sue reazioni morali non sono unicamente il prodotto, senza residui, dell'ambiente sociale extra-individuale. Ma il contesto pesa. C'è qualche cosa di insopportabilmente tartufesco nello scandalo di molti giornali, non solo americani. I casi di tortura sembrano casi eccezionali. Ma per restare ai giorni nostri sono anni che la benemerita Amnesty International documenta, ogni anno, torture che avvengono in tutto il mondo, con o senza la complicità dei governi, genocidi e carneficine di massa oppure squisite pratiche applicate su misura a casi particolari. Si comprende la sorpresa, che si spera sempre in buona fede, del mondo protestante e di quella parte dell'opinione pubblica, non solo americana, che si era convinta di dover scatenare una guerra per esportare la democrazia e la libertà, i diritti umani, soprattutto l'emancipazione delle donne in quelle culture in cui appaiono ancora schiave, legate a costumi di sudditanza che vanno dalla infibulazione alla mancata partecipazione politica in prima persona.

I giornali americani, lo stesso presidente Bush si dicono «disgustati» dagli orrori. Hanno ragione. Ma forse dirsi disgustati non è sufficiente. Dovrebbero sobriamente prendere atto che il terrorismo ha già vinto la sua battaglia. Per ottenere informazioni a carico del terrorismo, i campioni della libertà democratica sono costretti a rinnegare i propri valori, a imitarne le atrocità. Come in un corpo a corpo mortale, in cui non si riesce più a distinguere fra i due combattenti, democratici e terroristi si confondono, scambiano metodi e violenze, si collocano sullo stesso piano. Si possono certamente coniare, apparentemente eleganti in realtà spregevoli, neologismi, come «ciecopacifisti» o «ciecobushisti». La sostanza del problema è diversa: riguarda non tanto la vecchia idea, paramachiavellica, che il fine giustifica i mezzi; pesca più a fondo; significa che i mezzi intaccano i fini, li stravolgono, li sfigurano fino ad annullarli.

Come abbiamo osservato più sopra, gli europei hanno un atteggiamento, almeno in apparenza, più distaccato, quasi snob, se non blasé. Non hanno mai preteso di fare la guerra del bene contro il male. Sanno per lunga esperienza storica che la storia non la si può suddividere in quadri ben circoscritti, in bianco e nero, il bene tutto da una parte e il male tutto dall'altra. Quando Ronald Reagan, che a petto del giovanotto texano di oggi rischia di apparire un gigante, parlava dell'Unione Sovietica come dell'empire of evil, l'impero del male, era chiaro che, da stagionato attore

di film mediocri, si rendeva probabilmente conto che si trattava di battute ad effetto. Il senso comune europeo attutisce lo stupore e lo scandalo. Non ha dimenticato l'epoca dei fasti della Santa Inquisizione. Torquemada si dice che piangesse mentre le sue vittime venivano, con studiata lentezza, torturate; non conosceva e non disponeva di altra tecnica per salvare le loro anime. Non tutti avevano la tempra di un Giordano Bruno, che dopo sette anni di processi, torture e mordacchia, saliva, imperterrito e impenitente, il rogo nell'inverno del 1600 a Roma in Campo de' Fiori. A Galileo Galilei bastava fargli vedere il cavalletto, usato per stiracchiare a dovere i malcapitati, per indurlo a cambiare idea e abiurare nelle mani dei suoi persecutori.

Strappare informazioni ai terroristi catturati, lo sanno le polizie di tutto il mondo, non è ovviamente facile. Ma ricorrere alla tortura, come ancora recentemente hanno fatto gli sgherri di Pinochet in Cile, i generali argentini contro i desaparecidos, la polizia tedesca contro i membri della Rote Armee Fraktion, significa affondare lo Stato di diritto, rinnegare i valori democratici che a parole si proclama di voler difendere.

Per spiegare l'accettazione relativa da parte dell'opinione pubblica, sdegno verbale a parte, delle pratiche di tortura si presenta una sola motivazione, pervasiva e di cui però ci si vergogna: la paura. Al tempo di Thomas Hobbes la paura, quello che egli chiamava il metus della morte violenta, aveva indotto i cittadini ad attribuire il monopolio della violenza legittima allo Stato. Oggi questo monopolio è eroso costantemente, nella pratica quotidiana. La violenza deborda, dilaga nei film e negli sceneggiati televisivi, ma — fatto molto più grave — dilaga nelle strade, nelle case, fra le coppie che si accoltellano, fra i giovani che si uccidono per sentimenti di gelosia degni della «Cavalleria rusticana» e che credevamo di esserci lasciati per sempre alle spalle. Pensavamo — ci illudevamo — di essere una società razionale, tecnicamente progredita. No. Siamo una società che pratica ancora i sacrifici umani: novemila vittime l'anno sulle autostrade e sulle vie cittadine. La tortura provoca certamente sorpresa e sdegno, ma non più di tanto. Ci si preoccupa delle grandi riforme costituzionali, ma intanto la quotidianità si fa precaria e angosciante, le domande della società premono contro le pareti fatiscenti delle istituzioni, e queste, in una patetica reazione di difesa, si avvitano su se stesse. Ci stiamo abituando alla tortura. Ne siamo quasi vaccinati. La stiamo accettando come un fatto della vita.

Il terzo millennio comincia male. Finirà peggio? Non necessariamente. La storia umana non conosce esiti obbligati. Persino le torture in Iraq possono ancora insegnarci qualche cosa. Innanzi tutto, la loro denuncia, benché tardiva, segna una differenza essenziale fra regime democratico e dittatura. Inoltre: che non c'è un solo fondamentalismo, quello islamico; esiste anche un fondamentalismo occidentale, che ha stoltamente creduto di poter esportare la propria presunta «superiorità morale» con i carri armati e i bombardamenti aerei; un fondamentalismo nutre l'altro e l'Occidente non si è ancora del tutto accorto che la sua supposta «forza della ragione»,

quando sia concepita come un dogma da far valere a tutti i costi, è solo una miserabile istigazione a delinquere.

C'è una via d'uscita ed è la sola praticabile perché l'alternativa è lo sterminio su scala planetaria. La via d'uscita è quella del dialogo fra le culture. È una responsabilità grave degli intellettuali e dei politici occidentali non aver capito e non aver fatto capire che questo dialogo non è la fiera babelica della confusione e del sincretismo generico. Per dialogare ogni cultura, in senso antropologico ampio, deve essere consapevole di se stessa, della sua storia, dei suoi principi o valori. Se c'è una forza della ragione occidentale che va riconosciuta e usata, questa è data dalla capacità analitica che non si limita a considerare sommariamente, ed erroneamente, il mondo islamico come un tutto granitico, che al contrario ne analizza le molteplici e diversificate strutture e tradizioni rendendone manifeste la vitalità e la complessità, ben lungi dall'esaurirsi nella deriva dell'estremismo terroristico. La via del dialogo fra le culture non è dunque una via facile. È irta di sfide interpretative e anche di incomprensioni. Tocca una molteplicità di piani, dai matrimoni misti agli incontri inter-religiosi. Ma è la sola percorribile, pena l'autosterminio dell'umanità. Nell'epoca delle comunicazioni elettronicamente assistite e della compresenza sincronica delle culture non sembrano disponibili o augurabili altre soluzioni.

Questo numero della Critica sociologica, curato da Stefania Alotta, si occupa dell'incontro fra mondi culturali e individui diversi e vuol essere un piccolo contributo in questa prospettiva.

F. F.

L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

Le coppie miste fra tradizione e mutamento sociale

di
STEFANIA ALOTTA *

Coppie miste, identità, dialogo interculturale

Questo numero monografico sui matrimoni misti è parte di un più vasto progetto di ricerca sul matrimonio in Italia fra cittadini nord-africani e cittadini italiani. Ho voluto sottrarmi alla facile tentazione di parlare di «matrimoni islamo-cristiani» *tout court*, perché volevo evitare di ricondurre e ridurre l'identità degli italiani e quella dei cittadini nord-africani alla sola dimensione religiosa. Ciò non toglie che abbia comunque dovuto fare i conti con l'islam, non solo perché gli Stati nord-africani si definiscono stati islamici, non solo perché nella percezione sociale generale e generalista di molti italiani, i nord-africani sono automaticamente islamici, ma perché, al di là della forza di adesione al credo musulmano, esiste un diritto musulmano che media i rapporti fra i coniugi di coppie formate da cittadini nord-africani e cittadini italiani.

D'altro canto è scorretto parlare di coppia mista in generale, mentre è necessario contestualizzare e specificare, non perdere di vista nemmeno il momento storico in cui si è formata la coppia. Contestualizzare aiuta a non tipizzare la realtà, le culture, gli individui, i problemi; aiuta a concepire le culture come delle cornici dentro le quali si danno valori, significati, senso e all'interno delle quali gli individui rielaborano e reinterpretano quei valori, quei significati e quel senso. Le osservazioni e le analisi che qui propongo vanno riferite al caso specifico delle coppie italo-nord-africane. Esse costituiscono un seguito e un approfondimento rispetto a un ciclo di seminari organizzato fra marzo e maggio 2002 dal titolo *Coppie miste, identità, dialogo interculturale*, grazie alla collaborazione fra il Prof. Roberto Gritti del Dipartimento di Sociologia e Comunicazione dell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza» e la Prof.ssa Francesca Brezzi, direttrice del Dipartimento di Filosofia di Scienze della Formazione dell'Università di Roma Tre. Sia la pubblicazione sia il ciclo di seminari sono parte integrante di una

* Dottoressa di ricerca in *Teoria e ricerca sociale*, Università degli Studi di Roma «La Sapienza».

ricerca che desideravo più complessa possibile, capace di accogliere le sollecitazioni, le competenze e le diverse chiavi di lettura e di interpretazione delle varie discipline che a pieno titolo si occupano del tema dei matrimoni fra cittadini italiani e cittadini stranieri.

La preposizione «fra» presente nel titolo di questo testo contribuisce a evidenziare e sottolineare la forte tensione esistente fra stabilità e innovazione, a soffermarsi sul duro e complesso gioco di resistenze e aperture presenti in ogni processo umano, «fra» struttura e dinamica, «fra» tradizionale e nuovo o moderno.

È in questa prospettiva che risultano importanti i contributi dei diversi autori ed è partendo da questo approccio che ho potuto arricchire le mie analisi sulle coppie miste intese come «una» delle forme attraverso cui le società europee, e nello specifico quella italiana, si stanno trasformando in società multiculturali. In effetti se la famiglia è sociologicamente un'unità fondamentale della società, ogni suo cambiamento è segno di un più vasto ri-orientamento della società stessa.

Una delle ipotesi portanti della ricerca sui matrimoni misti è che «le interpretazioni musulmane e occidentali delle relazioni fra i sessi, della famiglia, delle rispettive società fanno delle coppie miste un luogo privilegiato per l'indagine delle possibilità e delle difficoltà del dialogo interculturale».

Con ciò non si dovrebbe intendere che esse funzionino realmente come un laboratorio sperimentale del dialogo interculturale da cui poter isolare i diversi componenti, per arrivare a una netta e distinta comprensione delle loro combinazioni. Non si può pretendere di arrivare a una chiarezza tale da poter enunciare affermazioni conoscitive del tipo: «la combinazione di una determinata concezione islamica della sessualità condurrà, nel suo combinarsi con un'altra specifica immagine della sessualità generalmente accettata dalla società italiana, a un risultato positivo, mediamente positivo, mediamente negativo o negativo della relazione mista». Tanto meno si potrà affermare frasi del tipo «date certe combinazioni di immagini reciproche si potrà garantire al dialogo interculturale all'interno della coppia un successo pieno, medio o negativo».

Ciò non toglie che la loro osservazione e l'attenzione verso le dinamiche relazionali che al loro interno si attivano, lasciano emergere alcune variabili come fattori che, interagendo, condizionano la definizione identitaria e il dialogo interculturale. Dal peso condizionante di tali variabili non si può evincere automaticamente alcunché sulla riuscita o meno della relazione di coppia in quanto molto è legato a caratteristiche, atteggiamenti, disposizioni individuali. Caratteristiche, atteggiamenti e disposizioni di individui che non agiscono nel vuoto sociale e istituzionale, ma in interazione con fattori più oggettivi come i sistemi giuridici di riferimento, la condizione socio-economica, il livello d'istruzione, l'attaccamento religioso. Certo, per il successo della relazione sono rilevanti il grado d'interiorizzazione di una prospettiva interculturale e il valore attribuito alla «diversità culturale»; tuttavia, non si può ignorare il peso dei sistemi giuridici nazionali e in particolare della loro mancata armonizzazione, soprattutto in momenti determinanti come può essere quello della coppia in crisi. È dav-

vero importante che i processi di internazionalizzazione, di globalizzazione economica e i flussi migratori siano accompagnati da processi di armonizzazione giuridica attraverso convenzioni speciali fra i diversi Stati, soprattutto in materia di «matrimoni misti».

In linea generale e analitica le variabili che più influenzano la direzione del dialogo interculturale nella relazione di coppia mista sono riconducibili a due dimensioni: quella della «percezione sociale» e quella che potremmo definire dell'insieme di diversità oggettive, coercitive rispetto ai singoli individui come appunto i sistemi giuridici di riferimento.

Nella prima dimensione rientrano il sistema di immagini reciproche: i rapporti storici e attuali fra l'Italia, di tradizione culturale prevalentemente cristiana e i paesi di area culturale islamica, le reciproche concezioni sessuali, le immagini coltivate degli uomini e delle donne delle comunità altre (donne/uomini occidentali, donne/uomini musulmani).

Nella seconda dimensione rientrano le relazioni politiche e economiche fra gli Stati, ma soprattutto il loro rapporto giuridico. La coppia mista svela il suo ruolo di elemento intermedio ma anche mediatore fra il primo e il secondo livello spingendo le comunità a relazionarsi fra loro, a lanciarsi reciprocamente sguardi e messaggi di assestamento e spingendo gli Stati a fare i conti con le loro incompatibilità giuridiche in netto contrasto con la transnazionalità delle famiglie miste e del fenomeno migratorio in generale. La coppia mista in questo senso media il rapporto fra le piccole comunità come quella parentale ed etnica e le comunità nazionali, attivando un dialogo non bilaterale né solo bi-direzionale, ma polidirezionale e polidimensionale.

Modelli di relazione interni e esterni alle Comunità di appartenenza

Questi due sistemi di modelli interagiscono secondo rapporti di forza economici ma anche storici, culturali, religiosi, giuridici e politici.

D'altronde nella coppia mista si osserva l'interazione dialettica e talvolta apertamente conflittuale fra i due sistemi di modelli, in cui gioca un ruolo fondamentale la relazione di genere. I modelli di relazioni interni ed esterni alle comunità di appartenenza: *mediano, condizionano e interagiscono* con i modelli di relazione interni ed esterni della coppia.

Attraverso questi differenti livelli, alla coppia mista può essere riconosciuto il ruolo di sfida alle comunità di provenienza.

Se poi si considera che ognuno di questi modelli contiene ed implica in sé contraddizioni, forme di potere e contropotere, tensioni fra sistemi dominanti e tentativi di proporre alternative, si comprende la complessità dell'oggetto d'indagine e dei suoi meccanismi di azione.

Affermando che la coppia mista si pone come realtà ponte fra due comunità culturali ma anche socio-giuridiche, le si riconosce il ruolo di «agente attivo del cambiamento».

È il caso della questione femminile. La tematica delle donne è molto importante e può testimoniare la polidimensionalità e polidirezionalità del dialogo attivato dalla coppia mista nelle società di provenienza dei suoi

componenti. Quella delle donne nei paesi islamici è la condizione che colpisce di più il confuso immaginario occidentale, ma è anche quella fortemente legata a condizioni di reali differenze di accesso alla libertà e ai diritti. L'attenzione verso la prospettiva femminile nell'analisi delle coppie miste evidenzia l'attivazione di una messa a confronto fra le condizioni femminili musulmane e quelle occidentali. Si possono cogliere i reciproci sguardi che le donne delle diverse comunità socio-culturali si rivolgono:

1) Da un lato emerge la donna velata, perché coperta e pericolo tentatore per l'uomo, dall'altro la donna costantemente molto scoperta, perché libera di essere sempre e solo seduttrice. Entrambe condividono un comune punto di riferimento: lo sguardo dell'uomo che propone, ma si potrebbe dire «impone» il modello. Sono modelli cui le donne sono condotte attraverso forme differenti di controllo sociale, forse più tradizionale e comunitario nelle società islamiche dove è molto forte proprio la dimensione comunitaria e familiare estesa, più moderno nelle società occidentali dove lo stesso controllo, la stessa induzione viene esercitata attraverso i mass-media. Si potrebbe a questo proposito ricordare quanto dice la studiosa iraniana Atieh Asgharzadeh riprendendo le parole di una sua maestra: «colui che ti dice come vestirti ti dirà come riflettere»¹.

2) Ma la coppia mista attiva un dialogo interculturale polidimensionale e polidirezionale anche mettendo in discussione i modelli dominanti sia moderni che tradizionali di relazione uomo-donna:

— sembra aprire a una maggiore intimità fra i coniugi nelle donne maghrebine tradizionalmente abituate a sperimentare sia l'assenza di una vera intimità fra i coniugi sia la rimozione della partecipazione attiva della donna alla relazione;

— consente ad alcuni uomini italiani, ma anche ad alcune donne italiane, il ritorno a modalità tradizionali di relazione uomo donna, che meglio definivano e circoscrivevano i ruoli, il che per l'uomo può significare non dover rinunciare alla disponibilità, alla dedizione femminile alla famiglia che, pur appartenendo anche alla cultura della donna italiana, sono sempre meno evidenti;

— la coppia mista attiva un dialogo interculturale polidimensionale e polidirezionale e mette in discussione i modelli dominanti sia moderni sia tradizionali di relazione uomo-donna permettendo il ricorso a strategie intermedie per cui ad esempio la donna marocchina, sposando un italiano, non è più tendenzialmente sottomessa all'arbitrio di un uomo che è anche suo tutore; gode di una certa libertà, ma risponde a modelli italiani tendenzialmente già superati; così forse «non prende le botte», forse ha diritto di uscire liberamente, ma può trovarsi di fronte alla richiesta del marito di non lavorare benché istruita o desiderosa di farlo;

— attraverso il confronto con diverse studiose è emersa anche un'altra azione innovatrice dello sguardo reciproco che le donne musulmane e occi-

¹ ATIEH ASGHARZADEH, relazione al ciclo di seminari *Coppie miste, identità, dialogo interculturale*, 21 marzo 2002.

dentali si lanciano: viene «stanata» la presunzione delle femministe occidentali, ma non solo delle femministe, di potersi porre come portavoci delle modalità e delle vie di emancipazione delle donne musulmane e di quelle comunità in cui viene per esempio praticata la mutilazione genitale, che come si saprà, niente ha a che fare con la religione islamica;

— si può scoprire che se in certe società l'identità della donna poggia in primo luogo sui valori della società maschile, la donna può utilizzare e appropriarsi (come di fatto fa) di questi valori per uscire dall'invisibilità. Cioè riesce a fare un uso della tradizione per rivendicare dei diritti: è il caso dell'uso del matrimonio a tempo da parte delle donne iraniane, è il caso del ricorso alle armi della seduzione nel caso delle donne in carriera, è il caso delle vie intermedie di emancipazione delle donne.

Sia la dimensione sociologica, di percezione sociale del fenomeno delle coppie miste, sia la dimensione con peso oggettivo, come il sistema giuridico, sostengono l'ipotesi che la coppia mista si pone come mediatrice del rapporto fra comunità, fra sistemi giuridici attraverso i quali, in effetti, avviene la gestione dei rapporti e delle contese, ma anche la realizzazione del matrimonio.

La coppia mista, tuttavia, oltre che come mediatrice, agisce anche come promotrice del cambiamento e in qualche modo i coniugi muovono una grande sfida al sistema di immagini reciproche che le rispettive culture si inviano. L'apporto di diversi studiosi ha per esempio messo in luce il fatto che noi italiani «non siamo sufficientemente attrezzati per comprendere e interagire con questo mondo che è sempre più un mondo di casa nostra»².

In che maniera l'apporto interdisciplinare lascia emergere che la coppia mista può rappresentare una sfida sociale anche se non si è costituita con queste intenzioni?

Prima di tutto esso consente di evidenziare la grande ignoranza degli italiani rispetto alla religione e al mondo musulmano, non solo l'ignoranza delle persone lontane dal contatto con questa realtà, ma anche dei giornalisti che invece se ne occupano e che, letteralmente, «fanno» l'opinione pubblica. Siamo passati da una realtà, durata fino agli anni '70 circa, in cui l'Islam richiamava l'attenzione di pochi eletti, a una in cui se ne parla spesso nei mass-media senza quella consapevolezza che invece caratterizzava la cultura enciclopedica di studiosi come l'orientalista Alessandro Bausani³.

Così non si riesce a cogliere la profonda articolazione che caratterizza il mondo musulmano. La cultura di massa è oggi «fatta» dai giornalisti che non mostrano responsabilità creando un clima di tensione e paura, rappresentando l'islam attraverso i suoi aspetti peggiori e non rappresentativi della maggioranza dei musulmani in Italia, che schiacciano l'identità dei musul-

² ANNA BOZZO, relazione al ciclo di seminari *Coppie miste, identità, dialogo interculturale*, 14 marzo 2002.

³ Questa denuncia associa esperti di varie discipline, dall'islamista Anna Bozzo al sociologo Roberto Gritti, all'antropologa Anna Maria Rivera, solo per citarne alcuni.

mani sul religioso dimenticando la dimensione nazionale e quella socio-economica. Quasi che il contatto fra musulmani e italiani avvenga al di fuori della struttura economica e sociale, come, ovviamente, non è nemmeno per le coppie miste. Ma, come ha in più occasioni osservato Roberto Gritti, se questa rappresentazione dell'islam così diffusa in Italia grazie all'operato dei mass-media fosse un complotto o una volontà, sarebbe molto più facile da affrontare; purtroppo è parte di una cultura generale, della cultura generale del paese e dei media. Se è necessario che il mondo arabo svolga un'autocritica sulle sue stesse problematiche, sulla presenza dei fondamentalismi islamici, anche gli italiani non possono esimersi dall'affrontare alcune rimozioni che permettono il riprodursi di un pensiero razziale: l'esperienza migratoria italiana, il colonialismo e l'ideologia razzista che lo sosteneva, l'antisemitismo italiano, rimozione del fatto che non è vero che l'Italia è stata impreparata ai flussi migratori perché vi è arrivata tardi rispetto al resto d'Europa. In realtà l'emigrazione dal sud al nord d'Italia ha attivato forme simili di discriminazione, ecco perché 50 anni fa poteva essere considerata mista una coppia formata da un siciliano e da un piemontese. Tutte queste rimozioni, questi «conti non fatti» veicolano immagini, sistemi di immagini che la coppia mista sfida attivando un processo di cambiamento. Forse è più corretto dire che per ora si tratta solo di movimento, di dinamica, di tendenza che obbliga le comunità a confrontarsi, i sistemi giuridici a fare i conti con la propria inadeguatezza rispetto alle nuove necessità.

La coppia mista: identità e ibridazioni culturali

Uno degli scogli principali da superare nell'affrontare i temi relativi alla società multiculturale, o interculturale che dir si voglia, è il tema dell'identità. Ci si interroga sull'identità di chi arriva, dell'identità di chi accoglie, di chi nascerà da chi arriva nella società di chi accoglie. Questo è un primo interrogativo che attraversa trasversalmente i dibattiti, i confronti e dialoghi fra chi di dialogo interculturale si occupa. E anche fra chi quel confronto interculturale lo vive e sperimenta nel suo quotidiano familiare come è il caso delle coppie miste.

In linea generale tre sono le visioni possibili dell'identità:

— l'identità è concepita come «essenza» per cui c'è, preesiste e deve solo essere colta o lasciata emergere;

— l'identità è intesa come «invenzione» quindi si sceglie; secondo l'antropologo Remotti non solo l'identità è finta perché è una costruzione ma anche perché «occulta» le operazioni che la pongono in essere;

— l'identità è considerata un «processo» per cui è possibile trovare spazio per le diverse forme di ibridazione.

A seconda che si opti per una o per l'altra interpretazione dell'identità si avrà un diverso approccio all'idea del costituirsi di una società multiculturale e una diversa apertura e competenza gestionale del dialogo interculturale.

Accanto a ciò va rilevato che si possono distinguere per via analitica, ma anche sostanziale, sempre un'identità individuale e un'identità collettiva.

La prima non è rigidamente vincolata alla seconda. Forse non lo è nemmeno rispetto a se stessa.

La psicologia offre una visione di identità individuale come dotata di estrema complessità se pensiamo che l'analisi transazionale distingue all'interno di ciascun individuo l'azione di una trilogia di dimensioni, quella genitoriale, quella adulta e quella del bambino, a loro volta suddivisibili per caratteristiche preminenti. Anche la psicoanalisi attraverso il concetto di conflitto fra pulsioni opposte ha lasciato emergere la contrapposizione fra conscio e inconscio. In particolare il rapporto dialettico fra Ess, che seguendo il principio del piacere esprime le esigenze del biologico, l'io, che ubbidendo al principio di realtà media il rapporto dell'Ess con il mondo esterno e il Super-io che, sviluppandosi dall'io, arriva a imporsi ad esso canalizzando in principi superiori e coercitivi rispetto all'io le pulsioni del'ES. La psicologia dunque ci mostra da diverse prospettive la convivenza anche a livello intra-individuale di istanze psichiche divergenti o contrapposte, di pluralizzazione dell'io o del sé, proponendoci un io molteplice e variegato, un'identità plurima e polidimensionale.

Ricordare questi distinguo in ambito psicologico e psicoanalitico è qui funzionale ad avanzare e sostenere l'ipotesi che una concretizzazione inter-culturale del dialogo inter-etnico sia resa possibile dall'accettazione dell'idea dell'identità come «processo» e non come «stato» o come «essenza» dell'essere e quindi dall'accettazione del fatto che essa non è mai riducibile ad una sola dimensione.

Per quanto riguarda l'aspetto che più interessa l'analisi sociologica si dovrà riconoscere che parlare d'identità implica sempre un discorso sull'appartenenza di modo che una concezione essenzialista dell'identità o dell'identificazione collettiva può finire per irrigidire «anche» i confini dell'appartenenza e quelli dell'origine, espressioni cui io preferisco quella di «provenienza».

Comunque sia, legata all'origine, l'identità collettiva diventa «appartenenza comunitaria» la quale può assumere connotazioni differenti:

— identità religiosa: appartenenza/non appartenenza a una comunità religiosa specifica;

— identità etnica: appartenenza / non appartenenza a un gruppo etnico definito;

— identità culturale: appartenenza/non appartenenza a una Cultura dai confini presupposti come rigidamente chiusi e chiaramente identificabili.

Si può osservare come, mentre si irrigidiscono le nozioni di identità e di appartenenza, non è mai troppo chiaro, definito né circoscritto in maniera conclusiva il significato delle «entità» di appartenenza: «religione», «etnia», «cultura» definite da alcuni antropologi come forme stabili utilizzate o inventate per dare l'idea di qualcosa, per fornire una rappresentazione adeguata e che tuttavia finisce per relegare sullo sfondo il mutamento.

Il mutamento, l'apertura dell'identità al cambiamento mi sono sembrati i nodi centrali sempre in gioco nelle testimonianze delle interviste rilasciate dalle coppie miste contattate, dalle dinamiche in cui sono coinvolte esse stesse, le loro famiglie e le rispettive comunità di appartenenza.

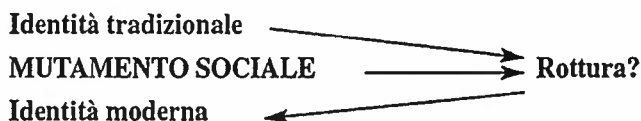
Il tema del cambiamento richiede di scendere ancora più in profondità nell'analisi: le possibilità del dialogo interculturale e di una realtà sociale multiculturale risultano, infatti, negate dalla elisione di due delle tre dimensioni fondamentali dell'identità: quella selettiva e quella integrativa; l'impossibilità del dialogo interculturale è invece conseguenza dell'esasperazione della dimensione locativa dell'identità, quella che consente la collocazione dell'individuo all'interno di un campo simbolico (dotato di senso collettivo condiviso) e che grazie a questa esasperazione imprigiona i singoli individui alla «Cultura», alla «Religione», all'«Etnia».

In realtà la dimensione selettiva e quella integrativa esplicitano quella processualità che garantisce all'individuo e all'uomo come specie animale la libertà di scelta e di assunzione di responsabilità che lo distingue dagli altri esseri viventi. La dimensione selettiva, infatti, permette di ordinare le proprie preferenze, di scegliere alcune alternative scartandone altre, mentre la dimensione integrativa permette di collegare le esperienze del passato con quelle del presente nell'unità e continuità del sé. Le testimonianze raccolte hanno messo in evidenza, se pure ce ne fosse bisogno (e sembra di sì!) che lo stesso mondo musulmano propinatoci dai mass-media come compatto, compatto non è affatto!

A tal proposito si può ricordare l'interessante studio etno-antropologico di Camille Lacoste-Dujardin sul ruolo delle madri dei figli maschi nel riprodurre, nei paesi maghrebini, il potere maschile e l'oppressione delle donne. L'antropologa francese analizza le contraddizioni «apparenti» nelle relazioni uomo-donna nel Mediterraneo arrivando ad affermare che in realtà tali contraddizioni non sono altro che i termini estremi di una dialettica propria alla stessa logica patriarcale che lascia spazio al suo interno a un certo potere e contropotere delle madri sui figli. Solo il cambiamento sociale aprirebbe alla presa di coscienza di tali contraddizioni. Le politiche di limitazione della fecondità, ad esempio, dove applicate, metterebbero in discussione il ruolo prioritario assoluto della donna «madre» prima di tutto. Ma anche l'esperienza migratoria di parte dei membri della comunità locale e della famiglia estesa permette l'inserimento di nuovi elementi culturali o rituali. Lacoste Dujardin ha anzi rilevato da un lato la volontà dell'emigrato più moderno di mantenere fede a certe espressioni della cultura e della pratica tradizionale e, dall'altro, una certa aspettativa innovatrice delle tradizioni da parte di coloro che sono rimasti nel paese di origine⁴.

⁴ CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN, *Des Mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 1985. Fra le contraddizioni elencate dall'autrice troviamo: il disprezzo e l'oppressione esercitati dall'uomo sulla donna e la sua adorazione; la preoccupazione permanente verso la sessualità e la rigida separazione fra i sessi; l'estrema importanza attribuita all'esercizio della sessualità maschile e il soffocamento di quella femminile; l'assoluto silenzio sulla vita sessuale di coppia e l'eco pubblica cui è sottoposta la deflorazione dopo il matrimonio; il totale silenzio fra gli uomini riguardo alle donne loro prossime e la libertà di parola fra le donne; la virilità, l'aggressività maschile come valore e affermazione di superiorità e la dipendenza molto forte degli uomini verso la madre; ma, soprattutto la contraddizione più forte è quella che vede nelle donne-madri il motore riproduttivo del dominio maschile. p. 13.

L'identità individuale quindi, pur essendo condizionata, non è prigioniera di Cultura, Religione o Etnia. La cultura è una cornice che accoglie contenuti fra i quali gli individui scelgono, interpretano e rielaborano la cultura stessa; non solo i suoi contenuti ma anche i margini del suo essere cornice. Così il singolo individuo può assumere rispetto alla cultura di provenienza, cui deve il suo senso di identità, un atteggiamento che potremmo definire «opportunístico», senza quella connotazione negativa cui spesso viene associata la parola opportunismo. Si tratta piuttosto della capacità di vivere e interiorizzare il mutamento senza necessariamente abbandonare *in toto* l'iniziale sistema culturale e valoriale di riferimento e senza dover rinunciare al nuovo o a parti di esso. Eventi di mutamento sociale, come l'introduzione di norme e meccanismi di controllo delle nascite o come i processi migratori aprono, infatti, a nuovi elementi culturali, a nuove politiche sociali che, con il solo proporre «alternative», implicano la messa in discussione di quelli tradizionali. In effetti può avviarsi un processo di mutamento dei confini del senso di appartenenza che vede il confronto fra identità tradizionale e identità moderna.



Identità e mutamento sociale

Ci si può chiedere se, nei limiti in cui è possibile parlare di rottura, sia anche legittimo identificare i processi di rottura sociale con quelli individuali.

È molto probabile che raramente si tratti di vera e propria rottura. È più plausibile che si tratti di una continuità sincretica non necessariamente intenzionale. Con i processi migratori, con il radicamento delle seconde generazioni si manifestano in sempre più casi, accanto al radicamento delle pratiche tradizionali, anche comportamenti espliciti di distacco dai modelli di comportamento tradizionali. È il caso della scelta autonoma del coniuge, che anche quando è effettuata dal figlio viene vissuta come una frattura, sebbene sia più accettata di quando viene compiuta da una figlia. Essa rappresenta infatti la svalorizzazione delle scelte della madre la quale ha davanti a sé, sempre ben presenti, gli occhi della comunità di provenienza, ma è anche la messa in discussione dell'autorità e della rispettabilità del padre di fronte alla medesima comunità.

Jocelyn Streiff- Fenart, offrendo un suo contributo in un'opera collettanea, ha affrontato proprio il tema della messa in discussione dell'autorità paterna e della rispettabilità familiare di fronte alla comunità di apparte-

nenza nelle famiglie maghrebine immigrate in Francia⁵ La studiosa francese ha riscontrato una ritualità nella gestione dell'offesa ricevuta da parte del capofamiglia e della famiglia stessa sintetizzabile in cinque fasi.

La prima fase implica l'anticipazione del misfatto attraverso un sottile gioco di detto-non detto e la scelta di alcuni elementi del gruppo familiare che possono svolgere la funzione di mediatori, soprattutto nel riuscire a evitare iniziative drastiche come il rimpatrio forzato o la fuga della ragazza.

Nella seconda fase si apre in tutta la sua drammaticità la crisi con i suoi corollari di violenza, ricatti e tentativi di rimpatrio, minacce al ragazzo.

La terza fase inizia con la messa al bando della ragazza con frasi drastiche, dure e pubblicamente pronunciate del tipo «non è più mia figlia». Si avvia così un processo che potremmo definire di «estraniazione/stranierizzazione» della ragazza.

La quarta fase chiama in causa la scelta consapevole dei due partner. La ragazza presenta una serie di scuse, ammette pubblicamente di aver violato una regola giusta e di aver sbagliato; il ragazzo decide di convertirsi all'Islam. I due accettano sostanzialmente la regola della famiglia e della comunità e si collocano volontariamente fra coloro che hanno sbagliato.

Alla quarta fase succede un lento e sempre relativo ritorno all'equilibrio con la riammissione, dopo un periodo più o meno lungo di atti riparatori, della coppia in famiglia. Si tratterebbe, secondo gli studi della Streiff-Fenart di un equilibrio mai completamente ristabilito, infatti la coppia deve fare attenzione a non violare determinate norme, come quella che consente loro di partecipare alla vita della famiglia estesa solo entro certi limiti.

L'importanza di questa ritualità nella gestione della messa in discussione dell'autorità paterna sulla scelta del coniuge è più esplicita se si considera che la messa al bando dalla comunità e la perdita della rispettabilità pubblica potrebbe riguardare il padre se questi non reagisse con un netto rifiuto alla scelta della figlia. Non è quindi un caso che l'autrice abbia intitolato il suo contributo: *Salvare la faccia e riparare l'offesa: il trattamento rituale dei matrimoni misti nelle famiglie maghrebine immigrate*.

Va comunque sottolineato che, benchè la comunità continui a mantenere la sua integrità, di fatto la coppia biculturale si è costituita attivando il cambiamento.

Questa tensione fra cambiamento e conservazione la ritroviamo frequentemente nell'esperienza delle coppie miste. Mbarka ad esempio è stata una testimone molto preziosa di questo conflitto modernità/fedeltà alle regole della comunità di provenienza. È una bella signora marocchina sposata da qualche anno con un italiano cui è stata precedentemente legata da una decennale amicizia. Quest'ultima è durata tutto il tempo del suo matrimonio con un connazionale molto violento da cui la disperazione e il dolore l'hanno aiutata a divorziare. Una scelta molto difficile ostacolata anche

⁵ JOCELYN STREIFF-FENART, *Sauver la face et réparer l'offense: le traitement rituel des mariages mixtes dans les familles maghrébines immigrées*, in Jean-Luc Alber, *Mariages tous Azimuts, approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, 2000, p. 175 - 190.

dalle resistenze della famiglia di origine rimasta in Marocco, in particolare da quelle della madre. Racconta infatti Mbarka :

... Poi alla fine l'ho dovuto dire a mia madre però mia madre non era d'accordo per il divorzio, dice : «se lui ti mena non lascerà mai. Poi figlia mia tu non sei un uovo, un uovo si rompe». Io non accettavo perché mia madre ne ha subite tante di cose da papà, ma tante tante, me lo ricordo ancora (...) Lei diceva «vedrai che cambierà, tu non puoi distruggere una famiglia, insomma ci hai figli, poi una donna araba divorziata diventa una donna di tutti eh? Nella bocca di tutte le donne e secondo loro è donna di tutti gli uomini ...».

In effetti Mbarka deve affrontare l'opposizione della famiglia estesa ma anche lo sguardo e il giudizio della comunità marocchina, sia nel paese di origine sia in Italia:

... Anche qui in Ambasciata, anni fa quando cercavo di fare il divorzio, vedi che ti guardano in un altro modo, così me ne andavo proprio in ebollizione, mi arrabbiavo, ma c'è scritto qua?, ci provano, ci provano, a me uno ha lasciato tutto in ufficio ed corso dietro fino a fuori ha detto « andiamo in un caffè». Macché ho detto, chi ti consocce. No no dico io faccio colazione la mattina poi non mangio più niente e lui «Ah tu mangi altre cose!» Pesante, sono tornata a casa piangevo disperata...

Mbarka, dunque, è una donna che ha avuto il coraggio di sottrarsi alle norme della comunità di provenienza, anche senza l'appoggio della famiglia, peraltro sempre in Marocco. Ciò nonostante, il suo atteggiamento verso le figlie resta dettato dal riferimento alle regole comportamentali della comunità marocchina e familiare in particolare:

... io ancora adesso mia madre mi dice «mi raccomando alle 6.00 entra con i tuoi a casa, non stare per la strada fino a tardi», quindi rispetto ancora queste cose fino a adesso, ancora adesso dico a mia figlia non mi combinare qualche guaio perché lì mi ammazzano (...) Anche mia figlia ha detto: «mamma lo ammetterai, perché io sono sicura che tu non hai paura per la mia famiglia ma hai paura per la tua famiglia, la tua figura davanti agli altri». È vero, è verissimo, però io non riesco a staccarmi di certe cose, di certe usanze... mi dice: «che t'importa degli altri, io dico a te ti sei trasferita qua, hai imparato il comportamento di qua, delle ragazze di qua», ma io quindi sto male fra le parti di qua e le parti di là.

È certo rilevante il fatto che questa donna si trovi a dover affrontare i desideri e le potenziali prospettive delle figlie in un contesto che non è quello tradizionale, per altro da lei già sfidato, senza riuscire ad abbandonare gli insegnamenti e le regole della comunità di provenienza già messe in discussione dalle sue personali scelte. Di fatto la comunità continua a mantenere la sua integrità, di fatto la coppia bi-culturale si è costituita e anche il cambiamento è stato attivato.

In tal senso molto interessante, per l'esempio che offre della tensione sempre esistente fra tradizione e mutamento, soprattutto in termini di «moto» dell'identità, è il caso di Sara.

Sposata con un ingegnere italiano conosciuto in Marocco ormai ven-

t'anni fa, dopo aver affrontato il rigetto, in parte familiare, ma prevalentemente comunitario, arriva in Italia dove si inserisce nel *milieu* alto-borghese di una grande città del centro, cui appartiene la famiglia del coniuge. L'ancora limitato sviluppo dell'immigrazione, l'alto livello sociale cui avviene l'integrazione, la volontaria rimozione delle proprie radici culturali, la mancata valorizzazione delle proprie origini da parte della famiglia di accoglienza permettono a Sara di vivere «apparentemente» al di fuori della sua cultura. Cucina, modi di vestire, arredo della casa, in nessuno di questi aspetti traspare un qualche residuo legame con il Marocco per più di un decennio:

... prima di venire in Italia ci avevo il rifiuto, questo sì, la nausea dei marocchini, questo sì, del marocchino in generale, ero partita già schifata io, venendo qui si è accentuata ancora di più ma anche per non far pesare su di loro questa mia marocchineria, non fare le cose, i gesti marocchini, per non far vedere che c'è qualcosa di marocchino se viene qualcuno qua, che tutto è italiano, per dare una continuità a loro, a tutti loro, per far capire che il figlio è sposato ma non è strano, una fatica per la coppia, mai preparato una cena marocchina, sapevo fare diecimila cose strane italiane, tanti tipi di pasta ma mai una cena marocchina...

Solo la lingua rende esplicita la sua condizione di straniera in Italia, ma la cosa desta più benevola curiosità che altro, anche perché la suocera può sempre presentarla come francese.

Una permanenza in Francia al seguito del marito apre nuove prospettive intra-relazionali e ciò che sembrava aver trovato pace nel silenzio identitario scopre nuovi sbocchi di emersione:

...infatti io è dalla Francia che io ho cominciato un po', perché nella Francia non ti fanno sentire, ma no, perché a te ti guardano normale, nel senso che loro sanno già che sei marocchina, qui no, qui non lo sanno che sei marocchina, lì era normale, quando venivano a casa che sei marocchina, per carità! Se non c'è il *cous-cous*, si aspettavano questo (...) allora da lì ho cominciato a chiedermi, porca miseria perché no?

Ma lo sviluppo dell'intervista rende evidente che non si tratta di alternative identitarie esclusive, che anche per Sara come già visto per Mbarka, la questione può porsi solo come tensione costantemente in evoluzione fra passato e presente, fra tradizione e novità, così come dice Sara:

... Colpa mia, non è colpa sua, non ho mai curato quella parte lì. Anche quando vado lì giustifico quelli che stanno qua, stai qui giustifichi quelli che stanno là, insomma però alla fine vai avanti...

E se c'è rammarico per non aver saputo trasmettere la propria lingua, l'orgoglio della propria cultura ai figli, c'è anche la messa in discussione del rapporto uomo-donna araba. Una riflessione che porterà a una duplice posizione rispetto al potenziale matrimonio dei propri figli con un membro della comunità di provenienza. Sara, infatti, accetterebbe di buon grado che

il figlio maschio sposasse una donna marocchina, ma esclude a priori un qualsiasi vantaggio e persino ogni possibilità di accogliere con un minimo di piacere un genere arabo.

Anche questa differenziata posizione testimonia la possibilità di collocarsi fra più campi simbolici (dimensione locativa dell'identità) integrando le diverse alternative alla luce di una continuità storica del proprio vissuto che dunque rende possibile «sempre» la dimensione optativa, quella di scegliere fra più alternative disponibili.

La cultura

In base alle interviste raccolte, una delle ragioni per le quali le coppie miste trovano resistenze, quando non si tratta di «nette opposizioni», è la differenza culturale. Ci si può quindi chiedere quale sia il ruolo ad essa attribuito all'interno della coppia, il cui stile dialogico, è bene ricordarlo, è strettamente dipendente dalla concezione di identità che la coppia stessa ha abbracciato. In effetti l'atteggiamento che le coppie possono assumere nei confronti della diversità culturale e della sua centralità è tutt'altro che omogeneo. Le interviste raccolte per la ricerca in Italia trovano molti elementi di corrispondenza con i risultati di una ricerca condotta in Svizzera su cinquanta coppie miste formata da un coniuge svizzero e da un coniuge straniero: camerunese, angolese, marocchino, polacco o turco⁶. Entrambe le ricerche consentono di ricondurre i ragionamenti e gli atteggiamenti dei coniugi rispetto al fattore «cultura» a:

1) Elusione dell'argomento e mancanza d'interesse verso la cultura del coniuge straniero.

2) Esaltazione della differenza culturale con atteggiamenti di valorizzazione ma anche di sopravvalutazione del ruolo della cultura. In questo ambito rientrano anche gli atteggiamenti di esotizzazione del partner straniero il quale può diventare il mezzo attraverso cui l'autoctono accede alla dimensione esotica.

3) Colpevolizzazione della diversità culturale per cui la cultura e la differenza di cui è portatrice diventa il fattore responsabile di una serie di inconvenienti e di svantaggi. Questo atteggiamento implica la messa in discussione di elementi come il differente senso del tempo, la necessità di prendere appuntamento anche per gli incontri informali con amici e parenti, la gestione del denaro. Altro atteggiamento strettamente connesso alla colpevolizzazione del fattore «cultura» è la generalizzazione di cui le caratteristiche comportamentali e caratteriali del coniuge sono allo stesso

⁶ JEAN-LUC ALBER, *Couples mixtes et interculturalité en Suisse: interpretation des différences et différences d'interprétation*, in Jean-Luc Alber, *Mariages tous Azimuts, approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, 2000, p. 123 - 148. Storicamente, l'esempio di Alessandro Magno che sposa Famigliari dello sconfitto re persiano è ricordato da F. Ferrarotti in l'enigma di Alessandro. Incontro tra culture e progresso civile (Donzelli, roma 2000).

tempo causa e conseguenza. In effetti è così che i comportamenti sperimentati nella relazione di coppia vengono considerati come il risultato automatico dell'appartenenza a una comunità, a una collettività. Il coniuge perde la sua individualità per essere solo un «ripetitore» automatico di dettami iscritti nel codice costitutivo della cultura di appartenenza. Le differenze culturali sono in tal modo interpretate come differenza di mentalità collettiva, all'interno delle quali possono finire per rientrare anche le particolarità caratteriali.

4) Un atteggiamento altrettanto riscontrabile è quello che tende a minimizzare il ruolo della differenza culturale a favore delle somiglianze. Questo atteggiamento predilige l'evidenziazione delle differenze individuali rispetto a quelle della mentalità collettiva. In questi casi viene sottolineata la capacità di adattamento del partner alla diversità culturale, viene esaltata la conoscenza della cultura europea da parte dello straniero, relativizzata la differenza di religione, o, quando possibile, sottolineata l'importanza della condivisione del credo religioso.

5) Negazione della differenza culturale probabilmente per stemperare la percezione di essa come svantaggio o come fattore valorizzante il partner o la coppia stessa, forse perché continuamente richiamata dagli altri sia come elemento positivo sia come elemento negativo.

6) Infine, anche se non citato fra i possibili atteggiamenti riscontrati dagli autori della ricerca in Svizzera, l'uso opportunistico della differenza culturale che in quanto tale spiega tutto, rendendo più intelligibili e forse anche più accettabili certi comportamenti del partner altrimenti rigettati.

Evidentemente questi atteggiamenti possono essere presenti contemporaneamente ma in diversa misura anche in una stessa coppia o possono alternarsi in fasi diverse del ciclo vitale della medesima coppia. Ciò che differenzia sostanzialmente le coppie è il prevalere netto di uno o dell'altro atteggiamento. Prevalenza che risulta strettamente connessa all'idea di identità abbracciata e al valore attribuito all'ibridazione del proprio *ménage* familiare.

Coppie miste e mutamento sociale

Altro tema legato a quello dell'identità e del mutamento dell'identità è che attraversa trasversalmente le tematiche affrontate durante la ricerca è il ruolo «ponte» fra culture di nuovi soggetti come le coppie miste, gli immigrati, le diaspore d'immigrazione. Ce ne sono molti altri. Alcuni personaggi fiabeschi, per esempio, mettono in gioco proprio la relazione fra identità e appartenenza. Un elemento inevitabilmente chiamato in causa dalle migrazioni è infatti il sentimento, la percezione e il discorso sulle «appartenenze». «Appartenenza comunitaria», «appartenenza culturale» rispetto alle quali la posizione a-tipica del «migrante» ha fatto parlare di «trans-nazionalità» degli immigrati che interagiscono contemporaneamente con due realtà politiche, culturali e sociali spesso molto differenti come possono essere

quella del paese di origine e quella del paese di accoglienza. Proponevo in un altro mio lavoro di ricorrere all'importante saggio sullo straniero del sociologo Simmel che ricordava lo *status* molto particolare occupato dal migrante: «Se il migrare costituisce, in quanto distacco da ogni punto spaziale dato, l'antitesi concettuale alla fissazione in un tale punto, la forma sociologica dello «straniero» rappresenta però in qualche misura l'unità di entrambe le determinazioni». Simmel ne individua una delle caratteristiche fondamentali nel fatto che pur inserendosi in un dato campo spaziale o culturale non vi appartiene sin dall'inizio e dunque è rispetto ad esso «fuori» e di «fronte». È un conflitto individuale ed è un elemento presente fra gli scrittori e le scrittrici nord-africane immigrate in Europa fra cui le algerine Assja Djebar e Malika Mokeddem, nelle cui opere si possono riscontrare amore e odio per la patria di origine, l'Algeria.

Imparano a parlare e a pensare in francese, espongono il loro corpo appropriandosi degli spazi pubblici delle città algerine come fanno le ragazze francesi, liberandosi delle proibizioni cui sono tradizionalmente costrette le donne del loro paese. Nate e cresciute in un paese colonizzato, a causa delle loro scelte di vita devono coniugare insieme coppie di parole che di solito insieme non stanno, «libertà» e «nemico», «negazione» e «familiare». La libertà e la visibilità che il «colonizzatore» offre loro ha un prezzo molto alto: l'esilio. Le due scrittrici si distaccano dal mondo tradizionale femminile in modo radicale e definito, per farvi poi ritorno spinte dalla necessità di dare voce al silenzio delle donne musulmane. Da una terra straniera, attraverso una lingua straniera si fanno donne-ponte fra due lingue, due culture, più mondi femminili. Vivono un conflitto individuale che è anche sociale e che può riguardare anche la coppia e quando si tratta di coppia mista coinvolge anche il coniuge autoctono. Come il singolo immigrato, nel caso specifico, «partner straniero», anche la coppia mista nel suo insieme finisce col dover affrontare forme diverse di «ricontestualizzazione sociale», talvolta nuove forme di socializzazione e potendo, in diversi casi, solo immaginare i tempi della nuova condizione e quelli eventuali di un rientro nel paese di origine del coniuge straniero. Nel frattempo, le scelte possono essere sempre ridiscusse e la coppia, più che rimanere in sospeso, si trova e vive fra due realtà sociali, culturali ed economiche. Ogni singolo coniuge può rappresentare per l'altro il traduttore di parti del suo sistema culturale. Ognuno di essi, più che rimanere in sospeso, pur con livelli differenziati di partecipazione, si trova a dover comunque gestire differenti sistemi di valori, di stili di vita, di norme comportamentali. E in tal modo, e nonostante le diverse posizioni che possono essere assunte dalle coppie rispetto alla diversità contenuta al loro interno, che mediando l'interazione fra le loro rispettive differenze, diventano agente attivo del mutamento dei quadri culturali di riferimento originari. E ciò, come si diceva prima, a livello polidimensionale, di relazione di coppia, di famiglia, di comunità. Anche solo attraverso l'organizzazione della vita quotidiana nel paese di arrivo, in modo da poter sostenere l'economia della famiglia di origine e quella nuova nel paese di provenienza, la coppia si muove in condizione di simultanea «appartenenza» comunitaria e di trans-nazionalità. I coniugi ita-

liani, spesso indipendentemente dalla loro effettiva volontà devono relazionarsi con il senso di responsabilità del proprio partner verso le difficoltà economiche dei parenti restati in patria. In ogni caso, rispetto a questi sentimenti, devono prendere una posizione che può oscillare e variare dalla tolleranza all'opposizione aperta. A ciò si deve aggiungere il costante rapporto che i coniugi stranieri tendono a mantenere con la comunità di origine in termini di comunicazione, di scambi d'informazioni, di mutuo soccorso fattivo ed emotivo. In questa capacità di combinare l'azione sociale a livello locale con la partecipazione a dinamiche sociali, culturali, politiche ed economiche sovra-nazionali è stato riconosciuto il cosmopolitismo degli immigrati. Le coppie miste si caratterizzano per il mantenimento di un rapporto, anche solo immaginario, con il luogo di origine del coniuge straniero che influenza la vita e le relazioni nell'attuale luogo di residenza. I contatti vengono mantenuti attraverso fax, telefono, videocamera, ossia quelli che Hannerz ha definito i «media delle forme di vita». Lo scambio di lettere, missive animate, audio e videocassette ha la funzione di mostrare e rendere partecipi amici e parenti lontani di momenti importanti del ciclo vitale individuale e familiare come i matrimoni, i fidanzamenti, le nascite e altri e vari riti di passaggio. Le coppie miste possono costituire un esempio di conservazione del tradizionale o di forme tradizionali in nuove dimensioni del vivere quotidiano, possono costituire anche realtà di contatto e scambio fra comunità, fra culture e allo stesso tempo esempio di pluri-appartenenza, ma possono anche condurre alla negazione di una delle due comunità di provenienza. Una negazione che spesso, con il tempo, finisce per rivelarsi transitoria e conflittuale. Nelle società contemporanee è possibile pensare alle coppie miste come a una linea di immaginaria «frontiera» fra le culture ladove la «frontiera» è antropologicamente intesa non come barriera ma come il luogo del contatto, dello scambio, della contrattazione fra spazi culturali differenti, dell'appartenere come «stare fra», dello stare dentro e fuori allo stesso tempo. Si è sostenuto che i singoli immigrati finiscono per trovarsi in condizione di «anomia» proprio a causa del loro persistente riferimento a un sistema di valori e di norme esterno al contesto nazionale e culturale in cui si inseriscono. In realtà varie ricerche e testimonianze dei diretti interessati mostrano come gli immigrati articolino il loro vivere e agire quotidiano lasciando interagire secondo diverse modalità i modelli di relazione interna alla società, alla comunità e alla cultura di provenienza e quelli della società, della comunità e della cultura di arrivo, esaltando l'aspetto dinamico della stessa appartenenza comunitaria ed evidenziando la tensione costante fra aspetti strutturali e aspetti processuali dell'identità. Su questo aspetto si è andata stabilizzando la contrapposizione fra i sostenitori della incommensurabilità delle culture concepite come sistemi di pensiero dati una volta per tutte e i fautori di una concezione dinamica dell'identità. Fra questi ultimi alcuni hanno avuto il merito di mostrare come di eccesso di identità si possa morire. Ponendosi fra i fautori di una visione dinamica dell'identità culturale, etnica o comunitaria, non si può non convenire sul fatto che la sfida che oggi la globalizzazione e le migrazioni internazionali muovono alle vecchie e nuove società multi-etniche consiste nella richiesta di

una maggiore consapevolezza e disponibilità ad accettare la «tensione» costante e inevitabile in ogni processo umano fra tradizione e innovazione, fra stabile e nuovo, fra strutturale e dinamico, liberando le comunità e gli individui dal congelamento a un punto di partenza, l'«origine», per una apertura alla dinamica, alla valutazione delle situazioni, alla contrattazione. Così ci si può accorgere che accanto alla comunità che coincide con un territorio, una politica e una cultura, esistono anche comunità nuove che riproducono le vecchie in nuovi contesti sociali e territoriali. Che il senso di appartenenza e di comunità può prescindere dall'origine per strutturarsi intorno a nuovi bisogni, comuni a più soggetti.

La definizione di «unioni miste», oggetto di questo numero de *La Critica Sociologica*, è stata sottoposta a molte critiche e in più sedi ne è stata messa in discussione la consistenza come oggetto individuabile.

Non sono d'accordo con queste posizioni.

Certo è che ogni fenomeno sociale, per essere indagato, analizzato, interpretato deve essere circoscritto e, senza dubbio, la difficoltà di precisare cosa si intende per coppia mista è addebitabile al fatto che essa può assumere significati differenti in relazione alla prospettiva da cui può essere affrontata: giuridica, religiosa, di genere... La *mixité* o il grado d'ibridazione di un'unione e/o la percezione che se ne ha, variano molto anche secondo i contesti spazio-temporali e sono fortemente influenzati dal pensiero sulla «differenza».

Per quanto mi riguarda, sin da quando, nel 1994, preparavo la mia tesi di laurea su questo tema, discutendone ampiamente con il Prof. Ferrarotti, ho fatto mia la definizione di matrimonio misto elaborata dagli studiosi francesi. In particolare ho trovato adeguata, a rispondere alle esigenze conoscitive del fenomeno nella sua variabilità storica e geografica, la definizione offerta da Françoise Lautman e Doris Bensimon secondo i quali miste sono «tutte le unioni matrimoniali concluse fra persone appartenenti a religioni, etnie o razze differenti, se queste differenze provocano una reazione nell'ambiente sociale». A parte ogni riflessione sulla validità euristica, di cui peraltro dubito fortemente, dei concetti di etnia e razza, è certo che proprio le reazioni sociali determinano il grado d'ibridazione di una coppia, la rendono più o meno mista. A questo proposito Aluffi e Brezzi assumono, nei loro contributi, una prospettiva di genere, evidenziando come anche la coppia formata da un uomo e da una donna sia di fatto un'unione fra diversi. La prima, da un'ottica psico-pedagogica, affronta il tema del confine relativamente alle differenze di lingua, nel rapporto uomo-donna in generale e quando uno dei due partner è straniero. La Brezzi, invece, da una prospettiva filosofica, mostra come le differenze di genere, unite a quelle culturali e etniche, palesino il difficile rapporto fra diritti umani e diversità, fra femminismo e universalismo.

Tuttavia, se l'unione fra un uomo e una donna può essere considerata mista, non solo biologicamente, ma anche per storia, formazione culturale, linguistica e psicologica, essa nemmeno può sottrarsi all'oggettività del suo essere il tipo di coppia conforme alla norma socialmente più diffusa e accettata. La percezione sociale e le conseguenze di un matrimonio fra due

individui di religione, nazionalità o gruppo etnico differente variano invece contestualmente, come sottolineano le analisi di Gallissot, da un punto di vista storico, e di Gritti, da un'ottica sociologica.

Luca Di Sciullo, oltre agli aspetti più strettamente statistici e a una tipologia di base dei matrimoni misti, offre un'analisi socio-giuridica del fenomeno in Italia.

Deborah Scolart, studiosa di diritto musulmano, effettua un'accurata analisi dell'etica sessuale islamica attraverso una rilettura del Corano. Muovendo dagli scritti teologici il suo contributo ci aiuta a capire come possono agire le menti degli integralisti. Abbiamo lavorato molto insieme conducendo seminari in diverse sedi, universitarie e non. Abbiamo sperimentato le difficoltà e la volontà che stanno dietro l'incontro interdisciplinare. Talvolta le nostre prospettive si sono scontrate come si scontrano l'oggettività del diritto e i vissuti, le scelte, l'operato individuale che pure in circostanze di crisi al primo possono fare ricorso. È quanto hanno riconosciuto esperti di diritto musulmano, come Francesco Castro (anche consulente del Ministero degli Esteri): al diritto le coppie miste si rivolgono soprattutto in caso di crisi. Senza che per questo tutte le coppie e tutti i singoli partner rinuncino anche a scelte personali, alla responsabilità individuale. Così, per chiudere con un esempio, una testimone italiana sull'orlo di una separazione non ha temuto di lasciare andare la figlia di quattro anni a trascorrere le vacanze estive in Algeria, con il padre algerino. All'osservazione che altre mogli italiane avevano espresso paura in situazioni simili, ha risposto: «lo conosco, forse se non lo conoscessi... vuole bene a Jasmine, non vorrebbe mai che restasse in Algeria⁷».

⁷ Questo lavoro è stato pubblicato con un contributo del CNR. (Consiglio Nazionale delle Ricerche).

Mais qu'il y a-t'il d'extraordinaire dans les mariages qui sont dits mixtes?

di
RENÉ GALLISSOT*

Pour le sens commun, les mariages sont dits mixtes précisément parce qu'ils sortent de l'ordinaire. Ils apparaissent ainsi comme le contraire des mariages arrangés parce qu'ils témoigneraient d'une émancipation de couple, d'une affirmation de caractère personnel et de l'éminence du choix amoureux. S'ils sont généralement suspectés comme offerts au regard qui attend l'échec, ils peuvent cependant être admirés comme un mode expérimental voire une conduite d'avant-garde. Partant elles aussi de leur rareté, les statistiques démographiques se piquent de les recenser pour suivre une progression qui serait signe d'intégration, éventuellement spécifique d'un groupe minoritaire; elles prennent alors pour critères, les différences nationales, religieuses et des catégories reconnues ou inavouables appelées ethniques ou en anglais: raciales. En quoi ces mariages dérogent-ils aux règles sociologiques d'endogamie? En effet le plus généralement les unions se réalisent à égalité de classe et de statut, dans l'espace relationnel de rencontres de travail, de proximité d'habitat, et d'appartenance communautaire. Aujourd'hui se surimpose le privilège national qui trace la frontière mettant à part les étrangers, dans la confusion, à degré divers, des prétendus droits du sol et droits du sang; comme si le sol ou le sang pouvaient avoir quelque valeur fondatrice non pas en droits mais en droit humain.

C'est au sens propre que ces mariages mixtes sortent de l'ordinaire et donc de la banalité quantitative. Même si les mariages ordinaires ne sont pas directement des mariages arrangés, ils servent à indiquer la norme: les mariages sont appelés mixtes parce qu'ils marquent une rupture ou un écart avec l'ordre des pratiques sociales. Rien ne prouve, faute de travaux comparatifs qui seraient dès l'abord faussés par la disproportion en nombre et l'incertitude des critères ou des facteurs retenus, que les couples dits mixtes soient plus risqués que les autres tenus pour normaux, surtout dans des sociétés de polygamie successive et devant la multiplica-

* Storico, professore all'Università di Parigi VIII, condirettore dell'istituto Maghreb-Europe, direttore della rivista internazionale «L'Homme et la Société».

tion des familles recomposées. C'est par préjugé qu'ils sont tenus pour fragiles. Les études juridiques peuvent prendre la partie pour le tout, en ne considérant que les conflits en justice nationale et internationale, les procès et les cas qui font jurisprudence. Ce sont les points d'achoppement, certes indicateurs des frontières, mais non pas un fait caractéristique de l'ensemble social.

Ce n'est pas un hasard si l'éclairage se porte sur la puissance maritale et l'autorité parentale; ce n'est pas le couple qui est en question, mais le fait que ce mariage n'échappe pas à la querelle de familles, à la prétention patrimoniale de conserver la propriété sur les descendants et d'arguer devant les tribunaux pour ce faire. Les couples heureux sont ceux qui ont pris leur distance avec la double tutelle familiale; du moins tentent-ils d'exister par eux-mêmes. Ce qui fait problème, ce n'est donc pas le couple mais la prétention de deux familles qui n'acceptent pas l'émancipation. Les familles, au titre de leurs attributs contradictoires de droits, font valoir un prétendu droit de regard qui appartiendrait à la parenté.

En définitive, n'est-ce pas la sacralisation de la parenté et la croyance proprement magique dans les liens du sang qui se dissimulent derrière des paravents qui invoquent le droit ? Avec le racisme qui se manifeste comme une sécularisation du mystère religieux, mais en concordance de l'évolution du droit, le fondement est postulé dans l'ordre de la nature; les mariages mixtes sont jugés non seulement hors normes mais perçus comme des mariages contre-nature. Le renouvellement de l'analyse des mariages mixtes relève d'une approche sociologique des relations inter-ethniques dans l'étude des sociétés d'immigration, et d'une interprétation d'anthropologie historique.

La sociologie des groupes ethniques en immigration

Dans un colloque, il est facile de faire un numéro en opposant la sociologie française et la sociologie américaine avec en arrière plan l'incompatibilité prétendue qui serait conceptuelle et culturelle entre l'idée de nation fondée sur l'unicité citoyenne qui est sublimée, et le multiculturalisme qui serait gros de racisme; et de monter dans l'abstraction en évoquant la contradiction ultime entre universalisme et particularisme. Tout cela n'empêche pas les pratiques et les votes racistes de se développer en France républicaine et dans l'Union européenne. Aussi faut-il rappeler pourquoi la sociologie des groupes ethniques et donc de l'inter-mariage (*mixed marriage*) que nous traduisons par mariage mixte, s'est épanouie à partir des universités des Etats-Unis. Les sociétés américaines sont devenues des nations (nations créoles selon la formule de Benedict Anderson¹) sur la base de l'indépendance par rupture avec leurs métropoles, de sociétés coloniales

¹ B. ANDERSON *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983; traduction française *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1993.

constituées à partir d'une émigration. Les populations «indigènes» (les «Indiens»), — et dire indigènes est déjà une ethnicisation —, ont été pour partie exterminées, ou refoulées jusqu'à être cantonnées dans des réserves, et jusqu'à nos jours marginalisées et situées à un rang inférieur dans l'échelle du racisme. La colonisation de l'Afrique du Nord répètera en mineur ce refoulement des «indigènes», mais plus tardive, elle ne réussira pas son indépendance coloniale; elle en fut très proche en Algérie à la fin du XIXe siècle.

Plus encore les nations d'Amériques ont continué à grossir et à atteindre leurs frontières d'héritage colonial, par importation de main d'œuvre africaine par la traite esclavagiste puis par importation du travail forcé des asiatiques (appelés coolies puis jaunes), et bien sûr par les vagues d'immigration venant d'Europe atlantique, nordique puis baltique et d'Europe centrale et méditerranéenne. La hiérarchie du racisme de couleur est un racisme blanc qui situe dans la cascade de dévalorisation du classement ethnique qui est donné comme un fait de différence de nature; la société nationale est cloisonnée par les discriminations raciales et leurs degrés de métissages. Dans les premières approches qui se voulaient scientifiques, les mariages mixtes offraient des exemples de métissage (*miscegenation*) avec tous les présupposés de l'anthropologie physique qui est un scientisme de l'hérédité, une sociobiologie avant la lettre. Certes d'autres caractères communautaires, en particulier religieux, s'ajoutent à cette différenciation de groupes ethniques; il n'en reste pas moins que l'appréhension de la composition de la société par la distinction première de groupes ethniques tient au fait que ceux-ci sont effectivement les produits du développement de sociétés d'immigration sur fond de sociétés coloniales; la représentation, l'imaginaire et l'ordre symbolique demeurent intrinsèquement marqués par le racisme de couleur.

Or voici que les métropoles européennes qui avaient exporté dans leurs empires d'outre-mer, le racisme de la pureté du sang, tout en étant portées jusqu'à l'extrême par un nationalisme raciste, connaissent aujourd'hui en retour, l'arrivée et l'installation d'une immigration coloniale et post-coloniale. C'est le retour en Europe du racisme de couleur et donc le cumul des deux racismes: nationaliste et colonial². L'évolution la plus récente déplace la frontière du racisme en transposant le racisme de défense nationale sur le protectionnisme communautaire européen. Si l'on parle encore difficilement de races, il est plus facile et noble de dire différence de culture, mais les cultures sont liées à l'origine comme dans la formule qui porte le néo-

² La notion d'ethnicisation des rapports sociaux a été exposée (puis souvent reprise sans références) lors du colloque de l'Association de Recherche Interculturelle (Paris 1991); textes réunis par Martine Fourier et Geneviève Vermès, dans le troisième volume des actes du colloque: M. FOURIER et G. VERMÈS, *Ethnicisation des rapports sociaux: racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Paris, L'Harmattan, 1993, cf. notamment les contributions de René Gallissot, Michel Giraud et Robert Miles. Elle est aussi l'approche commune de l'atelier qui prépare le *Vocabulaire historique et critique des relations interethniques* publié sous le titre *Pluriel recherches*, 8 fascicules parus, Paris, L'Harmattan, 1993-2001; l'article «Mariage mixte» par Jocelyne STREIFF-FENART, se trouve dans le cahier n.6-7, 2000.

racisme culturel en naturalisant les différences: l'incompatibilité viendrait de «la différence de culture et d'origine»³.

En Méditerranée, ce n'est pas qu'en Espagne que les *moros* sont noirs ou basanés. En devenant elles aussi aujourd'hui des sociétés d'immigration, les nations d'Europe atlantique prétendant former la communauté européenne, se barricadent contre les immigrants de l'Est et du Sud; il se produit ainsi une ethnicisation des rapports sociaux qui surcharge l'identification des mariages mixtes, des préjugés de couleur et de racisme colonial en les inscrivant dans les rapports d'inégalité Nord-Sud et dans l'opposition des codes nationaux de la famille, sans oublier le champ manichéen d'altercation idéologique entre Islam et Occident.

La sociologie américaine de l'immigration et des groupes ethniques trouve ainsi une illustration, notamment dans les relations d'échanges et de conflits entre les deux bords de la Méditerranée. Aux Etats-Unis, l'étude de l'inter-mariage apparaît dans les enquêtes sociologiques sur la distance sociale pour mesurer les progrès de l'intégration; ce fut notamment l'entreprise déclarée d'Emory S. Bogardus, qui fera école⁴. La distance sociale est rapportée à la fois au statut socio-économique, disons aux classes de revenus qui constituent l'échelle sociale du réalisme américain, et au statut de déconsidération et de considération de supériorité qui situe dans la hiérarchie des minorités inférieures ou témoigne de l'appartenance à la part élitiste de société dominante. Ce classement relève de l'identification nationale comme américains en suspectant les membres des groupes minoritaires, dits ethniques, de n'être pas vraiment américains (*unamerican*), et en reprenant l'ordre symbolique qui n'est pas que symbolique, de la nature éminente blanche anglo-saxonne et protestante.

Ce qui ressort alors des premières évaluations des mariages mixtes, c'est l'asymétrie du couple, particulièrement pour les classes moyennes (*middle class*); on s'en serait douter puisque celles-ci reposent sur une combinaison confuse de repérage par classe et par classement statutaire. Le mariage mixte à prérogative masculine fréquente, repose sur une compensation qui échange un statut de dignité plus élevée contre un avantage économique; on retrouve l'étude classique du marché matrimonial attentive à la promotion sociale qui reste suspecte cependant, et au mariage qui «déclasse». Le préalable est bien la grille de rejet ou de distance des groupes définis comme ethniques.

A partir de là, il est possible de faire savant en distinguant l'incidence de divers facteurs: l'importance du groupe, le déséquilibre entre sexes qui différencie fortement les vagues d'immigration, l'ancienneté d'implanta-

³ Sur nationalisme et racisme, parenté, identité, néo-racisme culturel..., se reporter aux mots clefs de l'ouvrage collectif: R. GALLISSOT., M. KILANI, A.-M. RIVERA *L'imbraglio ethnique*, Lausanne, Payot, 2000.

⁴ Sur la conception d'une échelle de distance sociale: E.S. BOCARDUS «Measuring Social Distance», *Sociology and Social Research*, n°9, 1925, et *Immigration and race attitudes*, Boston, D.C. Heath, 1928.

tion, la répartition dans l'espace national et social (ruraux, degrés d'urbanisation et quartiers). Au mieux, cet exercice factoriel, quelque peu naïf, aboutit à des considérations sur l'affaiblissement du contrôle du groupe et le passage à l'individualisme dans la déperdition familiale et le bénéfice de l'anonymat urbain; pour être plus philosophique, on en arrive à parler d'individuation subjective. Certes l'idéologie nationale a longtemps célébré le creuset américain (*melting pot*) qui mettait en avant le discours sur l'intégration et cherchait à suivre ses progrès.

Le désenchantement est venu, aux Etats-Unis d'abord, en s'interrogeant sur la fin du *melting pot*⁵; plus récemment en France, l'ignorance historique contribue à la nostalgie abusive de l'intégration facile de l'ancienne immigration grâce aux vertus du lien républicain qui serait l'idéal du lien social; Emile Durkheim est passé par là. En fait le différencialisme n'en continue pas moins d'opérer en se recomposant et en modifiant la hiérarchie, les distances sociales et l'exclusion qui est une inclusion dans le groupe à part.

Aux Etats-Unis, c'est la place des Irlandais catholiques qui a changé, celle des Juifs également, celle des Syro-libanais surtout s'ils sont dits Arabes, plus encore peut-être récemment, celle des Noirs qui sont devenus Américains noirs ou de couleur, mais résistent en se disant Afro-américains. Les *Latinos* cessent d'être des Américains latins, c'est à dire d'autres Américains venus d'Europe, pour n'être que des Hispaniques qui sont vus comme des gens de couleur, sans compter qu'ils ne sont pas Américains du Nord par la langue. La distinction de couleur est reprise au vieux racisme colonial. Ce qui témoigne de la grande flexibilité du racisme, c'est qu'il peut changer son objet d'application; il se reporte sur une population qui est censée être d'origine européenne mais se trouve réprouvée parce qu'elle participe de la menace démographique sinon de l'invasion qui passe la frontière entre le Mexique et les Etats-Unis. Cette ligne de démarcation et de refoulement policier est aussi une frontière du Tiers-Monde, même si l'ALENA préconise un espace de libre échange commercial. Qu'est-ce que le Maghreb par rapport à l'Union européenne?

Ce renouvellement des différences relance évidemment l'étude des mariages mixtes, et tout particulièrement s'exerce sur la visibilité des «mariages de couleur»; cette aperception nous rappelle que ces mariages sont dits tels parce qu'ils franchissent ou plutôt transgressent des frontières en s'ouvrant sur l'exogamie; par le mariage avec l'étranger ou l'étrangère au groupe (*in-group* ou endo-groupe), il y a rupture de l'adhésion à la communauté de parenté. Les frontières se déplacent ou se combinent, mais l'interdit du mariage externe demeure dans la discrimination redéployée qui maintient la croyance à la différence de nature par différence d'origine et par la race au sens premier du mot qui est l'identification à la lignée. «Les

⁵ La mise en question de l'idée reçue de *Melting-Pot* suit la publication de l'ouvrage de N. GLAZER et D.P. MOYNIHAN *Beyond the Melting-Pot*, 2^e édition, Cambridge (Mass.) London, M.I.T. Press, 1970, et en français: LACORNE D. *La crise de l'identité américaine: du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997.

ancêtres redoublent de férocité» (Kateb Yacine, titre de la «tragédie» qui appartient au cycle théâtral *Le cercle des représailles*, Paris, Le Seuil, 1959), ou plutôt l'assignation héréditaire poursuit ses ravages.

Derrière l'immigration, la croyance au «droit» du sang.

Ce qui se passe en Méditerranée aujourd'hui entre les deux bords de récidives migratoires, relance la discussion sur les mariages mixtes, notamment par effet de superposition ou de recouplement des frontières d'endogamie. Au sud, le mariage préférentiel, sans revenir aux mariages croisés, se fait avec une «payse»; le fils, l'homme donc, vient en premier même si ce sont les mères qui s'entremettent. Pour un Kabyle, un mariage mixte est un mariage avec une non-Kabyle. Le pays est encore le plus fort et se présente et se représente, comme un système de parenté.

La chaîne migratoire liait non pas les Italiens de France et d'Amérique et l'Italie nouvellement créée, mais les Piémontais ou les Siciliens des quartiers d'immigration, et le «pays» familial qui est perçu comme la vraie patrie en son repérage de bourgades et de villages. L'appellation globale de balkaniques pour les émigrants des Balkans, cachait l'attachement aux vallées et aux montagnes comme aux villes de départ. Que dire des ferveurs portugaises aujourd'hui pour l'Algarve démunie, et plus encore des jalousies de Rifains, de Figuigiens ou de Soussis gagnant le Nord du Maroc et l'Europe. A la fidélité au pays, s'ajoutent le sentiment et les réactions protectionnistes d'une condition de minorité veillant aux mots de la tribu, à ses pratiques qui sont à la fois religieuses et familiales à ne pouvoir les démêler, à son marquage par rapport aux dominants qui sont doubles: d'une part les classes régnautes dans la société de départ, et les nationaux qui sont les maîtres dans l'Etat d'immigration. Là aussi passent des lignes de démarcation.

Voilà qu'avec l'indépendance, s'ajoute la frontière nationale, celle des papiers qui fait les sans-papiers, celle de la police, du contrôle et des barrières à l'immigration au Nord qui se ferme en espace protégé européen. L'identité primordiale est devenue l'identité nationale, et les codes de la famille sont différenciés par la souveraineté de l'Etat national. Parce que l'immigration appartient maintenant aux relations entre deux Etats, elle s'inscrit dans le contentieux entre les gouvernements et tombe sous les pressions politiques; mariages, divorces, enfants et héritages se réclament de codes familiaux distincts pour donner matière donc aux études juridiques, gonfler le revenu d'avocats, offrir une rente morale et politique aux doctrinaires cléricaux, et susciter aussi l'action des associations de défense des droits humains.

L'histoire de la colonisation et des mouvements nationaux a rendu les conflits encore plus vicieux ou idéologiquement et psychologiquement dramatiques. L'identité personnelle et dans un couple mixte, elle est plus vivement personnelle, se définit, sauf émancipation libératrice, par inscrip-

tion dans une identité collective qui est la communauté imaginée. L'identité collective première est aujourd'hui la nation⁶. A degrés divers dans les «métropoles» européennes, l'évolution des codes nationaux de la famille s'est effectué, vers l'émergence et l'ouverture d'un statut civil, sortant les règles patrimoniales de l'enveloppe religieuse, tout en maintenant des juridictions confessionnelles pour ménager des minorités ou des autonomismes. La laïcité républicaine française a concédé un statut particulier à l'Alsace-Lorraine.

Mais dans chacun des empires, la colonisation a systématiquement enfermé les colonisés sous des statuts confessionnels et/ou coutumiers en les disant indigènes puis ethniques. C'est que la société coloniale est fondée sur l'interdiction faite aux colonisés, sauf exceptions calculées, d'accéder aux droits civils et bien sûr à l'égalité politique. En matière de code de la famille, le statut civil est barré, ce qui contraint plus encore la condition des femmes. Certes en Europe balkanique et en Grèce, et en Turquie, suivant la refonte des codes familiaux en codes civils, on peut repérer toute une gamme de dissociation plus ou moins réalisée entre le religieux et le civil, mais dans les domaines proprement coloniaux, la colonisation a fait son œuvre en maintenant la confusion ou plutôt la légitimation du code de la famille par la religion. Un des aboutissements de la colonisation est le chaos d'aujourd'hui dans le partage confessionnel des Etats indépendants (ancien Empire britannique des Indes notamment) et dans l'affrontement des nationalismes religieux, hindouistes ou musulmans, et islamismes compris⁷. Au Maghreb, elle a réussi à faire qu'il n'y a plus que des nationaux musulmans.

Les codes de la famille sont alors en mal d'une garantie du statut personnel. Dans l'ancienne Afrique du Nord française, l'assignation des colonisés à un statut inférieur les a enfermés dans une identification à l'Islam; pour quitter leur statut mosaïque, les Juifs devaient devenir français et en Algérie furent faits français. On oublie fréquemment que les fameuses coutumes kabyles recensées par les Services des Affaires indigènes et le dahir berbère qui fut effectivement appliqué au Maroc, avec quelques modifications, jusqu'en 1958, et dont la jurisprudence demeure, se réfèrent à l'Islam, fut-ce en marge du droit écrit et réécrit par la collaboration de juristes coloniaux et de docteurs en Islam. C'est en effet globalement que les «Indigènes» sont tenus sous statut musulman; en Algérie, le 2^e collège était encore celui des «Français musulmans», à l'encontre même des principes de la citoyenneté de la République française. Une des conséquences, c'est qu'en dehors des demandes intellectuelles et démocratiques d'une nationalité algérienne ou marocaine arabo-berbère, la mobilisation nationale se fit fortement au nom de l'identification à l'arabo-islamisme.

⁶ Sur l'identité, cf. *L'imbroglie ethnique, op.cit.*, et l'article «identité» par MICHEL GIRAUD, *Pluriel Recherche, op.cit.*, cahier n°8/9, 2001.

⁷ Pour l'effet sur l'immigration, de la politique raciale de la colonisation britannique: H. GOULBOURNE *Ethnicity and Nationalism in post-imperial Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Le résultat de cette histoire coloniale à l'indépendance, c'est qu'à l'exception de l'ouverture sur un statut personnel, réalisée par Bourguiba dans les six premiers mois, les codes de la famille se sont immobilisés sur un conservatisme patrimonial justifié par la religion, réduisant même la *charia* comme dans les traités de droit modélisés sous la colonisation, à un code de la famille: puissance du père et du mari sur femmes et enfants, et privilèges d'héritage. Plus encore *de facto*, après l'exode des «Européens», — autre formule coloniale de valorisation ethnique —, et l'exode des Juifs d'Afrique du Nord, il ne demeure plus que des nationaux musulmans; ce qui est le triomphe posthume du droit colonial, la citoyenneté/nationalité reprend le statut musulman. Par delà les exceptions pour les Juifs, la reconnaissance de la nationalité renvoie en effet à la filiation musulmane; l'acquisition passe par la conversion, pour épouser même. Les mariages mixtes sont pris au piège de ces disparités entre statut religieux et statut civil d'institution coloniale.

Ce n'est pas le propre de l'Islam; la colonisation a accusé les traits et forcé les attaches. Qu'est-ce en effet qu'une filiation musulmane pour prouver la nationalité si ce n'est un renvoi à la généalogie et donc au prétendu droit du sang? A quelque échelle que ce soit, celle des alliances matrimoniales entre villages et au «pays», celle des mariages à l'intérieur de la communauté religieuse, et aujourd'hui celle avec un ou une étrangère sur la base de la nationalité et des législations d'Etat distinctes, le mariage mixte est une rupture avec la norme de l'endogamie. La nation est conçue comme une communauté; elle fonctionne elle aussi comme un endo-groupe. La conception patrimoniale de la famille patriarcale, de la patrie faite de parenté, s'étend à la communauté nationale.

Dans ce patrimoine de propriété mâle qu'est encore la nation, propriété collective des femmes du groupe, personnalisée pour les chefs de famille, les conflits de droit vont se porter sur l'appropriation des enfants. Nous retrouvons la logique de discorde du mariage mixte, qui ne relève pas du couple, mais du code de deux familles. Le droit n'est qu'argument ou prétexte, car ce qui est en question c'est la propriété certes juridique et matérielle mais plus encore magique et mystique qui appartiendrait à la génération et à la filiation de sang. Qu'est-ce que le sang a à voir là-dedans, sinon d'être la croyance en la sacralité de la parenté? Si les mariages mixtes, y compris entre nationaux et étrangers sont les objets de querelles et procès, les conduites et les fantasmes vont au delà; ils révèlent le délire de possession et de puissance. Lors des viols et les massacres de femmes au cours des horreurs de la purification ethnique nationale aux Balkans, les «guerriers» serbes (et tout autant croates) voulaient encore retrouver leur progéniture de race ou de sang serbe (ou croate). Sur un mode plus ridicule, en Egypte, dans la rumeur de grossesse de la princesse Diana lors de son accident, le nationalisme de propriétaire de mâles égyptiens se voyait par le sang, co-possesseur de l'enfant; chaque homme égyptien par co-propriété nationale avait engrossé la princesse et star étrangère. On comprend cette volonté d'accaparement des enfants de couples que précisément l'on dit mixtes, comme si s'étendait un droit de propriété et d'ingérence communautaire.

Pour revenir à la sociologie historique de l'immigration, les études aux Etats-Unis d'abord, mais aussi dans les sociétés de peuplement colonial et en Europe, ont montré comment les mariages mixtes commençaient ou du moins avaient une progressive fréquence entre immigrations ou entre groupes ethniques dits minoritaires; le mariage est plus facile entre immigrants qu'avec des nationaux établis qui se prétendent de souche. Non seulement la proximité voire l'égalité de condition est plus grande dans le travail et l'habitat, mais la distance sociale apparaît bien pour ce qu'elle est, c'est à dire une mise à part de la qualité de national véritable. La «naturalisation», terme horrible, ne fait que des nationaux de papiers; la suspicion demeure puisque vous n'êtes pas de souche ou d'origine; elle revient à l'heure des mariages. Le «droit du sang» a envahi les têtes, ne laissant plus de place à la raison.

En Franco⁸, dans le Sud-Ouest rural et viticole, les mariages entre méditerranéens de l'immigration dite italienne et espagnole ont pu se nouer assez vite d'autant que les campagnes étaient abandonnées et la démographie nationale française au plus bas; en Lorraine, les mariages, — mais les mises en ménage ouvrières ne passent pas régulièrement par le mariage —, furent plus lents à se nouer entre Italiens et Polonaises, tant les «Polaks» étaient situés en bas de l'échelle de racisme; des premiers immigrants kabyles ont pu se glisser dans ces inter-mariages avant que ne sévissent la mise à distance des Nord-Africains, qui plus tard seront traités d'Arabes, et maintenant de Musulmans. Par suite de la relative égalité de dignité nationale entre ressortissants de la Communauté européenne, les mariages mixtes gagnent en facilité; ils ne sont même plus tenus pour tels d'autant plus que ces communautaires européens ne sont plus identifiés comme des «immigrés».

C'est que la frontière du mariage mixte se déplace pour se situer entre Européens et «immigrés» extra-communautaires ou qui ne sont pas d'origine européenne, donc considérés comme un cas d'espèce par différence de culture et d'origine. La seule véritable nouveauté des immigrations dites nouvelles, c'est qu'elles sont marquées par ce caractère d'indigénisme colonial et sujettes au racisme de couleur. Le mariage est forcément mixte et de la pire espèce. Le malheur des tribulations juridiques et du blocage sous statut religieux en deçà du droit civil, fait que ces mariages mixtes peuvent être déchirés par les frontières, les appropriations d'enfants, les procès jusqu'à la démence.

Pour sortir de cette vision fort commune de suspicion et de disqualification, et du juridisme qui prend les cas pour un fait général, il convient de se situer dans la durée. L'étude des mariages mixtes s'étend maintenant aux enfants de mariages mixtes et au delà. La propension aux inter-mariages ne fait que s'amplifier et se compliquer vers des milieux et des groupes qui ne relèvent plus de l'immigration mais de la diversité culturelle quelle que soit

⁸ Deux ouvrages de synthèse: NOIRIEL G., *Le creuset français. Histoire de l'immigration en France XIXe-XXe siècle*, Paris, Le Seuil, 1988, et LEQUIN Y. (éd.) *La mosaïque France. Histoire des étrangers et de l'immigration en France*, Paris, Larousse, 1988.

la prépondérance de la nationalité du pays d'établissement puisque celle-ci finit par s'acquérir ou peut être changée. Si les groupes sont distingués comme formant des communautés minoritaires ou des diasporas (Caribéens, *Indiens*, Maghrébins...), les mariages peuvent être encore qualifiés de mixtes, mais le plus souvent l'idée de mariage mixte s'efface⁹.

* * *

La leçon de ce devenir et de ces mutations, c'est aussi de mettre en cause les facilités de langage à parler d'interculturalité. Les cultures personnelles et d'une éducation qui n'est pas que personnelle, ne sont pas des personnes qui seraient dans un couple en relation interculturelle; mais la pluralité culturelle est dans le couple, et plus encore le pluralisme culturel grandit dans des sociétés où le mariage mixte ne fait plus problème. C'est que dans les mariages dits mixtes, par delà les différences d'éducation qui éventuellement peuvent être plus fortes, ce qui fait la mise à part, c'est la situation sur l'échelle de considération sociale et nationale, la discrimination de statut et le mépris implicitement raciste puisqu'il est une manifestation de rejet qui s'exprime au nom de l'aberration du «droit» du sang et de la religion de la parenté, quand ce n'est pas la confusion de la religion, de la nationalité et de la lignée ou race.

L'analyse des conflits de pouvoir et de propriété qui sévissent sous l'effet des codes de la famille et des normes patrimoniales comme des pratiques d'endogamie font éclater la formulation d'interculturalité. Le pluralisme culturel est aussi une émancipation de l'aliénation communautaire, familiale, religieuse ou nationale. Plus profondément se révèlent la contradiction, déjà dans les termes mêmes, entre droit du sang (et aussi droit du sol), et le fondement du droit dans l'égalité humaine, et ensuite les limites de l'Etat de droit s'il est soumis à l'empire des communautés et à la primauté de l'Etat National.

⁹ Rappelons deux des ouvrages pionniers en français sur les diasporas d'immigration: R. GALLISSOT (éd.) *Pluralisme culturel en Europe ? Culture(s) européennes et culture(s) des diasporas*, Paris, L'Harmattan, 1993, et C. NEVEU (éd.) *Nations, frontières et immigration en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Il prisma dell'appartenenza sessuale ovvero femminismo, filosofia e interculturalità

di
FRANCESCA BREZZI *

Se prendiamo come punto di partenza gli anni sessanta nei quali inizia, con molta generalizzazione, l'esplosione degli *women's studies*, oggi, un quarantennio dopo, possiamo senza fatica cogliere quanto il cammino percorso sia stato qualitativamente e quantitativamente di crescita: il grande sviluppo di ricerche in tale ambito e in contesti disciplinari molto diversificati, ha mostrato l'emergere di un continente da troppo tempo sommerso, continente o altopiano molto frastagliato, caratterizzato da tante regioni unite da affinità diversamente relazionate, ma riconducibile a quello che una studiosa americana, Susan Moller Okin¹, chiama «il prisma dell'appartenenza sessuale»; vedremo poi come Moller Okin sarà significativa anche per chiarire la seconda parte del nostro saggio, cioè il rapporto tra femminismo e multiculturalismo.

Affrontare il pensiero femminista all'inizio del terzo millennio, pertanto, significa fare i conti non solo con una ricca produzione bibliografica, ma anche con un arcipelago di posizioni, appunto un prisma, di grande originalità e forza che può confrontarsi paritariamente con la tradizione filosofica (e vedremo come forse questa si mostri impreparata).

In altri termini (e in via preliminare) ritengo importante sottolineare, di fronte a una riflessione di così grande rilevanza, come la ricchezza di tanti contributi significativi degli ultimi decenni non renda più necessario chiedersi se esiste una filosofia femminile o femminista, o quale sia il contributo delle donne alla storia della filosofia e quasi giustificare l'esistenza².

* Direttore del Dipartimento di Filosofia, Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di «Roma Tre», Direttrice del Master per Esperti e Formatori in Pari Opportunità.

¹ S. MOLLER OKIN, *Justice, Gender and Family*, Basic Books, New York 1989.

² Ricordiamo solo i quattro volumi della *History of Women Philosophers* (Kluwer, Dordrecht 1989-1995), che ripercorre fedelmente le tappe della filosofia occidentale, mettendo in evidenza il contributo delle donne. In italiano, indispensabili tutti i volumi della comunità di Diotima, inoltre: AA.VV., *Il filo(sofare) di Arianna*, a cura di ANGELA ALES BELLO E FRANCESCA BREZZI, Mimesis, Milano, 2001.

Può essere più interessante mostrare se e come il pensiero femminista abbia lasciato un'impronta particolare, sia rispetto alle scelte dei temi, sia al modo di affrontarli e svolgerli e dare quindi una testimonianza del vantaggio che deriva alla storia della filosofia e alla cultura tutta dall'elaborazione delle massime questioni da parte delle donne.

Mi piace caratterizzare il cammino del pensiero femminista come un viaggio (il pensare senza ringhiera, di cui parla Hannah Arendt), in quanto di fronte al nostro inquieto oggi, le filosofe contemporanee vogliono tracciare un itinerario, di cui non si conosce l'andamento o il termine, tentandone l'interpretazione dei segni e delle cifre, delineando una nuova mappa del mondo in cui ci troviamo a vivere. Pensiero femminista quale cammino nella filosofia contemporanea, ma si è anche parlato del «prisma della appartenenza sessuale» e pertanto esso sarà delineato dapprima, diacronicamente, almeno nelle sue grandi linee, quale viaggio storico segnato da tappe significative ma, in un secondo momento, anche si affronterà in maniera sincronica, teoreticamente, uno dei nodi più significativi, il problema del rapporto multiculturalismo e femminismo, lambendo anche un tema di non facile soluzione quale l'interrogativo intorno ai diritti umani.

Per il primo aspetto occorre richiamare alla memoria il primo femminismo (fine anni 60), nato sulla grande spinta del movimento politico delle donne, in cui la produzione teorica si poneva in radicale alternativa e contrapposizione con la tradizione filosofica, inserendosi nel particolare clima della speculazione occidentale contemporanea caratterizzata (in una necessaria approssimazione e generalità) come tempo di crisi o di privazione, in cui si è assistito al crollo delle filosofie sistematiche, alla caduta delle «visioni del mondo», al rifiuto dei sapere universali e della stessa ragione che di quelli era lo strumento.

Con «l'esplosione del pensiero femminista» si sono venute configurando teorie che sono cifre di questa stessa crisi, espressioni dell'allontanamento da quei modelli di razionalità che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale. Come è stato giustamente affermato «il post-moderno rappresenta il congedo definitivo da ogni desiderio di unità e dagli aspetti oppressivi di questo desiderio ... esso è una radicalizzazione del pluralismo del moderno, nel senso di una sua trasformazione in «radicale pluralità»³.

Non possiamo soffermarci sullo sfondo teorico di questo movimento: il problema dell'identità e differenza in Heidegger, il riconoscimento dell'alterità in Lévinas, e poi Ricoeur, ma anche Derrida, Deleuze, Foucault; accanto a questi autori, con uguale autorevolezza, il pensiero femminista della differenza sessuale che ha portato in primo piano la dualità di genere come fattore imprescindibile di interpretazione del sé, del mondo, della storia.

Ne segue il grande fiorire di studi in due settori importanti di innovazione teorica: se si ritiene e si accetta che la differenza di genere, mai pro-

³ G.BONACCHI, *Della parola femminile e del suo spirito*, in "Reti", n.3-4, pp.133-142.

blematizzata e considerata un accidente, determini una specificità femminile del pensiero stesso, diverso sarà il pensiero e diversa sarà l'identità del soggetto e i due ambiti, o mappe, sono profondamente intrecciate, dal momento che, partendo dal comune riferimento polemico, il primato dell'io sostenuto da una ragione univoca e universale, in ossequio alla chiarezza e distinzione cartesiana, pensatori e pensatrici, ognuno con propri percorsi, cercano la via per uscire dall'egocentrismo e dal logocentrismo della tradizione occidentale, chiedendosi con urgenza: chi sono io? chi sei tu? da dove veniamo? a chi parliamo? e infine: come il soggetto può ritrovare se stesso quando è espatriato nel discorso⁴? E sottolineiamo tali domande per ribadire che il legame tra filosofia e pensiero femminile è robusto e che tale pensiero quindi non può essere emarginato nella poesia o nella follia.

Il pensiero femminista, come è noto, ha aperto un itinerario nuovo: contro il logos totalitario e unificante si impone la ragione frammentaria inquieta, balbettante, critica e discontinua, da sempre trattenuta nei silenzi o nelle pieghe nascoste del Sapere, ma presente nel mito e nella tragedia, nella metafora e nella fantasia, ragione che parla delle donne e pone inquietanti domande.

Sottolineo questo tema della critica del logos perché nel gioco di diacronico e sincronico che si è detto, il primo femminismo si è posto in una posizione di totale critica o di scontro nei confronti della tradizione «maschile», mentre, come vedremo, diversa è la posizione delle filosofe che più recentemente si sono interrogate su questo argomento.

«Ogni teoria del soggetto si trova da sempre appropriata al maschile. Assoggettandosi la donna ... si rimette nella situazione di essere oggettivata — in quanto femminile — ad opera del discorso. Lei stessa poi si rioggettiva, quando pretende d'identificarsi come un soggetto maschile»⁵.

Con tali lapidarie e decise affermazioni di Luce Irigaray siamo immediatamente inseriti nel problema primo che la riflessione femminista si trova ad affrontare e anzi affronta con decisa baldanza, non senza contraddizioni: di fronte alla caduta della filosofia sistematica, proclamata ormai da gran parte del pensiero novecentesco, di fronte al rifiuto della fondamentalità dell'ontologia non ci si deve attardare, da archeologi, tra splendide rovine ma, quasi ricordando Virginia Woolf e l'uso delle tre ghinee, fare un gran faldò e tentare nuove strade e nuove costruzioni. Meglio, al di là di ogni retorica, si può, seguendo altre indicazioni, guardare oltre la cortina fumogena di un pensiero universale e astratto, di fatto espressione di un genere preciso, quello maschile⁶, per proporre in un primo momento una differente «teoria» e delineare poi una diversa identità soggettiva. Anche in questa temperie si manifestarono grandi divaricazioni, o prismaticità: si pensi solo alla tradizione francese (De Beauvoir prima, Irigaray e Cixous poi) e al trasformarsi di questi pensieri una volta trapiantati in area anglo americana.

⁴ L. IRIGARAY, *Parler n'est jamais neutre*, ed. du Minuit, Paris 1984, p.11; Id., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985, p.62.

⁵ L. IRIGARAY, *Speculum*, Feltrinelli, Milano 1975, p.129.

⁶ Cfr. DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987

Non solo, ma nuovi fermenti e nuove differenziazioni si sono verificate negli anni seguenti con il declino del movimento politico, e insieme con l'estensione di tematiche femministe nel sud del mondo, da cui sono derivati contrasti di teorie tra donne bianche occidentali e le "emarginate" al movimento politico femminista e varie sono le questioni che dividono (maternità, prostituzione, riflessione etico-politica).

Infine, una delle tappe più recenti di questo viaggio è rappresentata da quelle autrici, ancora di area anglo americana, che propongono un confronto dall'interno con la tradizione filosofica, abbandonando quindi le condanne inappellabili o l'indifferenza in nome di quello che, ricordando l'insegnamento dell'ermeneutica, chiamerei un re-interrogare. L'interesse di questa recente elaborazione sta, a nostro parere, non tanto in se stessa (si possono infatti sempre formulare delle riserve) quanto nel fatto che essa rappresenta la pietra angolare per consentire un approccio diverso alla tradizione filosofica da parte del pensiero femminista, senza perdere quelle caratteristiche di innovatività e criticità che le sono propri.

Come affermano le curatrici di un volume a cui farò riferimento, Miranda Fricker, Jennifer Hornsby, *The Cambridge Companion to feminism in Philosophy*, «Il femminismo influenzerà la filosofia dovunque intuizioni femministe sfideranno intuizioni e assunzioni prevalenti. Il femminismo è quindi una delle spinte critiche utili all'incessante lavoro di riparazione che determina lo sviluppo storico della filosofia e il suo senso della propria storia» (l'allusione è alla metafora di Neurath sulla filosofia come barca da rifare)⁷.

Questa posizione rappresenta non solo un momento di grande equilibrio, ma anche un arricchimento di notevole portata in quanto, e questa è la lettura sincronica di cui dicevo, i nodi teoretici affrontati sono quelli classici, i problemi sono quelli eterni: la crisi della ragione e la crisi del soggetto, il problema etico-politico, etc.

Se le soluzioni sono altre, non più necessariamente alternative, si deve sottolineare tuttavia che di fronte a tale elaborazione forse la filosofia «maschile» non ha dato e non dà, se non per poche eccezioni, risposte adeguate. «Il confronto non è possibile o praticabile — afferma Franco Restaino, uno dei pochi filosofi attento alla produzione filosofica femminista — perché gli eredi — e le eredi — della filosofia tradizionale nei suoi due versanti (analitica e continentale) non sono pronti/e — né disposti/e — a quel confronto; non hanno studiato le posizioni del pensiero femminista con l'impegno e l'interesse con i quali le filosofe femministe hanno studiato le posizioni della filosofia tradizionale... rischiano pertanto di trovarsi in una posizione di spiazzamento rispetto al «punto di vista femminista» che finora può essere comodamente ignorato (un'altra cosa, un altro mondo rispetto alla filosofia) e che invece non potrà più essere ignorato se, come punto di vista dell'altra metà del mondo irrompe scomo-

⁷ MIRANDA FRICKER, JENNIFER HORNSBY, (a cura di) *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

damente nella filosofia mettendo in discussione, e augurabilmente svelandone la obsolescenza, antiche o nuove nicchie o scuole o pratiche di pensiero e di ricerca»⁸.

2) *Verso un'etica femminista*

Una caratteristica del pensiero femminista infatti è quella di farsi carico delle realtà delle donne, delle loro differenze reali, e quindi delle loro condizioni sociali e culturali. Queste affermazioni permettono di concentrarci sul tema più urgente per il nostro contesto, cioè la riflessione etico-politica, nella quale troviamo sia elaborazioni già avanzate dal femminismo degli anni 70, sia più recenti ripensamenti di alcuni concetti chiave.

Luce Irigaray, come è noto, afferma: «perché abbia luogo l'opera della differenza sessuale occorre una rivoluzione di pensiero e di etica. Tutto è da reinterpretare nelle relazioni tra il soggetto e il discorso, il soggetto e il mondo, il soggetto e il cosmo, il microcosmo e il macrocosmo»⁹.

D'altra parte nella speculazione dei nostri tempi le problematiche etiche manifestano a uno sguardo anche superficiale una sorprendente ambivalenza, che è insieme indizio della loro complessità (ricchezza di proposte, ma anche grandi scontri, incertezze); per quanto riguarda la nostra prospettiva (la possibilità di un'etica femminista) dobbiamo sottolineare come l'interrogarsi della donna su se stessa, la ricerca sull'identità femminile in quanto tale comporti dei cambiamenti radicali non solo in relazione all'indagine sulla verità, non solo in riferimento al recupero del soggetto dimenticato nell'odierna crisi del Cogito, ma in vista di una ricodificazione etica e quindi di una etica della differenza sessuale; e su questa strada il pensiero femminista diventa interlocutore primario di quel dibattito che nel pensiero contemporaneo costituisce uno dei momenti più rilevanti.

Il punto di partenza, ormai evidente da quanto detto, è stato ripensare il sé da parte del soggetto, e del soggetto femminile, evitando, almeno nelle elaborazioni più raffinate, l'egualitarismo astratto come una mistica della femminilità. Se grande è stata la ricchezza di contributi derivati da «una voce di donna»¹⁰, il percorso è stato difficile (le questioni da esaminare sono tante, il dibattito è ancora in corso, e in questa sede si può solo accennare), perché si tratta di una metanoia da compiere nel campo etico e non di semplici aggiustamenti nel senso di una ricodificazione.

Tuttavia non si può nascondere la difficoltà intrinseca che il pensiero della differenza sessuale incontra in questo ambito, cioè nell'ambito etico, in cui si gioca una sfida direi drammatica: parlare di soggetto morale fem-

⁸ F. RESTAINO, *Femminismo e filosofia: contro, fuori o dentro*, in A. CAVARERO - F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p.223, testo introduttivo fondamentale e ricco di una bibliografia di ampia portata.

⁹ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., p.12.

¹⁰ Cfr. C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, Garzanti, Milano 1987.

minile, o tentare di risolvere il problema della soggettività morale, infatti, va a contrastare il concetto di morale come superamento delle inclinazioni particolari sensibili e come ricerca dell'universale, concezione secondo la quale la differenza sessuale è solo un vincolo naturale da superare per giungere al soggetto morale che è neutro. La soluzione a tale difficoltà anche in questo caso è complessa, non univoca, da un lato infatti si opera non per sostituire semplicemente valori e norme prescrittive con altre, secondo un superato concetto di etica, ma per «decostruire i valori di fatto esistenti e costruire criticamente valori che possano essere condivisi come risultato di una procedura razionale accettata», come afferma Claudia Mancina.

Qui ancora appare la prismaticità delle posizioni femministe, che richiede ulteriore chiarimento: innanzi tutto c'è convergenza di critica nei confronti dell'etica utilitaristica e di quella kantiana, considerate etiche astratte (perché non considerano la differenza di genere e di sesso), ma anche delle etiche individualiste (si rivolgono ai singoli senza considerare l'interpersonalità dell'agire etico), come afferma Marilyn Friedman. Ugualmente alcune autrici (come Alison Jaggar) combattono il liberalismo e quindi l'universalismo e l'individualismo astratti, affermando che non esiste un punto di vista morale generalizzabile. Il soggetto morale femminile parlerà con un'altra voce, altra dal neutro o universale maschile che ha sempre privilegiato la morale come equità, ovvero un'etica dei diritti e delle norme, e tratterà un atteggiamento morale sostanzialmente di categorie come libertà (di costruirsi come persona, sfuggendo da ruoli prefissati o funzioni rigide umanamente ingiuste, libertà dell'interscambio dei ruoli), responsabilità, fiducia.

Tuttavia, scavando all'interno di tali nuove categorie si operano alcune divaricazioni: da un lato si riconosce il valore, se non altro dirompente, del testo della Gilligan, che in *Con voce di donna* parla di un'etica della responsabilità, etica della cura, da contrapporre a un'etica giusnaturalistica, mostrando con numerosi esempi come anche al livello di formazione del giudizio etico e morale il pensiero dell'uomo e della donna differiscano. Una etica della responsabilità, molto più concreta e meno trionfalistica di una «grammatica dei diritti», fondata su quella polisemanticità dell'essere e sul pluralismo di cui abbiamo già parlato.

Dall'altro lato, tuttavia, si vogliono sottolineare anche i pericoli di una radicalizzazione che dopo di lei l'etica della cura ha subito, risultando non più liberatrice per le donne (secondo Marilyn Friedman) mentre Savina Lovibond si chiede se la cura non rischi di rendere la donna ostaggio (richiamandosi a un celebre film, *Le onde del destino*), accentuando la tendenza all'obbedienza incondizionata, pericolosa per le donne. Entrambe le studiose vedono una soluzione nella rilettura di concetti classici dell'etica, quali la virtù o la giustizia aristotelica: la Lovibond riprende la contrapposizione «limitato illimitato» e interpreta il concetto di giustizia come riconducibile alla ragione mentre quello di cura a illimitato, pertanto è necessario rifarsi alla misura e al limite della tradizione greca e la cura va contrattata e redistribuita fra uomini e donne, fuori da ogni retorica, in altre parole la

cura va portata dentro la filosofia: la riconcettualizzazione ne facilita la contrattualizzazione.

L'altra autrice, Marilyn Friedman, con il riferimento all'etica aristotelica e al tema della virtù delinea un'autonomia morale femminista, differente quindi dalla proposta kantiana, ma anche dall'utilitarismo: non si nasce e vive da soli, né si è mai stati tali, la scelta morale autonoma e libera è sempre relazionale, contestuale, sociale; «gli individui non creano se stessi, non esistono affatto gli uomini fattisi da sé ... il processo di socializzazione incorpora risorse culturali quali linguaggio, modi di pensare e abitudini pratiche proprio nell'identità e nella coscienza delle persone»¹¹.

Sulla stessa linea interpretativa è Alison Jaggar, che affronta il problema della giustificazione morale, (di cui esamina le varie soluzioni) proponendone poi la versione femminista: per combattere ogni forma di universalismo o individualismo, che si presentano sempre in forma astratta, come si è detto, arriva ad affermare che, non esistendo un punto di vista morale generalizzabile, si deve sempre e in maniera paradossalmente illimitata focalizzare la situazione e contestualità delle scelte: «...il punto di vista morale perde il suo status trascendente e diventa non singolo ma multiplo, radicato nel mondo sociale piuttosto che fluttuante al di sopra o all'esterno di esso»¹².

La sfida alla ragione (parmenidea) in ambito etico ci permette di parlare di esperienza morale non quale relazione di possesso, ma come relazione con l'altro, in cui nessuno dei termini è annullato, bensì rispettato, perché compreso attraverso l'ottica della fiducia, come affermato da una studiosa americana, Anita Baier. Categoria questa che supera, riassorbendoli, sia l'obbligazione che l'amore¹³ e fonda una relazione, diremmo usando termini levinasiani, asimmetrica e irreversibile, che non è mai inserimento in o confusione con, ma esperienza nel senso forte del termine. Non si tratta di contrapporre la voce delle donne a quella degli uomini, ma misurarsi con il pensiero maschile in modo autonomo, dal momento che le donne vengono dopo, che sono capaci di salire sulle spalle dei moralisti uomini, come dice la Baier parafrasando il famoso nano sulle spalle dei giganti dei rinascimentali.

In seconda istanza, o meglio come seconda risposta, credo che la sfida etica si combatta proprio nella ridefinizione di concetti etici classici fondamentali come libertà e autonomia, trasportandoci sì sul piano della formalità morale, ma per affermare una universalità sessuata, «specie in cui non ci si è mai imbattute nella nostra storia», sottolinea giustamente Francesca Izzo. Si tratta, infatti, di riparare al vuoto concettuale prodottosi nella storia della morale (Hobbes, Locke, Kant) in cui la libertà, come ha ricordato Kant, è *ratio essendi* della moralità; oggi si deve

¹¹ MARILYN FRIEDMAN, *Feminism in Ethics, Conceptions of Autonomy*, p.211.(tr. di F. Restaino cit.).

¹² ALISON JAGGAR, *Feminism in Ethics. Moral Justification*, cit., p. 241

¹³ Cfr. A. BAIER, *What Do Women Want in a Moral Theory ?* in «Nous», 1985.

andare oltre e parlare di libertà femminile, con tutte le conseguenze di ridefinizione dei problemi legati alla sessualità e alla procreazione, colti come momenti di scelta autonoma e non sotto il segno della necessità. Etica della responsabilità per le donne impegnate in difficili scelte procreative è l'altra faccia di un'etica fondata solo sulla libertà: si abbandona infatti la grammatica dei diritti (diritto della donna e diritto del feto), dal momento che non si tratta di diritti di due identità indipendenti, due individui, ma di una relazione tra due entità inscindibili che vivono la stessa vita, che a loro volta sono legate da una rete di relazioni con altre entità (padre, altri figli, progetto di vita, etc.). In conclusione, da quanto detto si evince che i valori femminili mettono in crisi e contestano l'individualismo dei diritti, riconoscendo anche la fragilità dei nuovi valori proposti, quali responsabilità, amore, fiducia.

3) *Femminismo e intercultura*

Non mi soffermo in questa sede sul tema già da me trattato di una teoria critica della differenza¹⁴, ovvero della differenza come generatrice di giustizia, che deriva dal dibattito relativo alla pluralità (etnica, religiosa, culturale) presente nelle attuali società, pur sottolineando il forte spessore etico di tale argomento che consente al pensiero della differenza di dire una parola nuova non solo su temi etici, ma nell'ambito politico.

Collegato con la teoria critica della differenza, o meglio una sua prima applicazione è possibile nell'ambito dei diritti umani in relazione a una società multiculturale in cui si possa arrivare a delineare una teoria del riequilibrio. Seguiamo le osservazioni e le articolazioni presenti in molte pubblicazioni uscite recentemente, perché il tema è di urgente attualità: da uno sguardo alla storia (impervia) dei diritti umani si evince che il cardine è il loro universalismo, quindi l'affermazione del concetto di eguaglianza e giustamente si è parlato dei diritti di prima generazione (politici e civili), di quelli di seconda generazione (sociali ed economici) e di terza (culturali, diritto alla pace, allo sviluppo sostenibile, all'ambiente vivibile, etc.)¹⁵.

Lungo questi anni tuttavia si è ampliata la sfera dei soggetti di diritti: le donne, i deboli, i malati, gli omosessuali, gli stranieri, etc. Varie sono state le tappe per elaborare all'interno di tale universalismo la categoria della differenza, sia essa culturale, politica, religiosa, etnica o sessuale, producendo risultati diversi: ancora si può parlare dei diritti umani come galassia concettuale e ideologica in cui uguaglianza rinvia a parità dei diritti, differenza allude all'irriducibilità del soggetto e alla irriducibile diversità dei sessi;

¹⁴ F. BREZZI, *Gli altri siamo noi*, in *Il filo(sofare) di Arianna*, a cura di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2002; Sul tema si veda anche la ricca bibliografia al riguardo in D. Sartori, *Nessuno è l'autore della propria storia*, in *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996, p. 27 e ss.

¹⁵ *A volto scoperto: Donne e Diritti umani*, a cura di STEFANIA BARTOLONI, Manifesto Libri Roma 2002, p.13

l'acquisizione di tale consapevolezza ha permesso tuttavia di scardinare altre gerarchie e aprire a una pluralità di soggetti, differenti per razze, culture età, stili di vita, condizioni sociali, etc.

Oggi ci si interroga sulla riformulazione dell'ideale universale dei diritti umani proposta dal pensiero delle donne e dalle analisi femministe ed è un percorso sia teorico sia storico che, ampliandone in certo senso il concetto, dagli anni ottanta ha influito sulle politiche nazionali portando all'adozione di nuovi strumenti per il miglioramento dello status delle donne, attuando politiche per l'eliminazione di discriminazione fra i sessi e prevedendo forme specifiche di tutela.

In altri termini, la critica dei movimenti femministi alla pretesa neutralità della normativa dei diritti ha favorito una riconcettualizzazione del tema, mostrando come la caratteristica dei diritti delle donne è di non opporsi a quelli degli uomini, ma di ricomprenderli e ridefinirli¹⁶. Le donne stesse si sono impegnate in prima persona organizzando gruppi, movimenti per la pace, lo sviluppo, la cooperazione.

«Il movimento femminista ha portato l'attenzione sul soggetto mancante, donna, che in tal modo è diventa soggetto e ha cominciato a riflettere sulla sua storia e sull'asimmetria che caratterizza la relazione fra i generi: le donne hanno riattraversato l'universalismo egualitario denunciandone l'astrattezza e la presunta neutralità, e pertanto a questa si è affiancato il concetto della differenza. Passaggio importante nella costruzione dell'identità femminile, grazie al quale si è vista la parzialità degli assoluti illuministici, si è formulata una critica alla dottrina politica moderna e alle idee di cittadinanza e democrazia dei paesi occidentali in cui il richiamo alle libertà e ai diritti naturali ha richiesto l'assimilazione a un unico modello, quello del cittadino-uomo»¹⁷.

Un'ulteriore mappa concettuale, strettamente legata a quanto fin qui detto, è quella che potremmo sintetizzare con il titolo di un libro a cura di Susan Moller Okin, *Il Multiculturalismo fa male al femminismo?*¹⁸.

Testo che, in certo senso, riceve dal recente passato tutte le tensioni esistenti all'interno di femminismo teorico fra eguaglianza e differenza, fra diritti, opportunità uguali, parità di trattamento etc., e svolta della differenza. Se in un primo momento si è verificata un'alleanza del femminismo con il multiculturalismo, in nome appunto del «bene della diversità», oggi l'articolo della Okin sfida la fretolosità di tale alleanza, constatando che in molti casi accettare il multiculturalismo comporta mettere a rischio non solo la libertà stessa, ma la vita e la salute delle donne.

Giustamente Ingrid Salvatore sostiene che la domanda posta da Okin ha precise conseguenze: se si assume il punto di vista femminista come punto di

¹⁶ BARTOLONI, cit., p.22.

¹⁷ Ivi, p.21

¹⁸ *Is Multiculturalism Bad for Women?* ed. Susan Moller Okin, Joshua Cohen, Matthew Howard e Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, N.J.1999. Molto interessante il commento a due voci su questo testo di INGRID SALVATORE e ANNA MARIA RIVERA, *Multiculturalismo e femminismo*, in «La società degli individui», n.9, 2000, pp.153-161.

vista prioritario per la valutazione di una cultura, il conflitto tra valori culturali e diritti diventa saliente e problematico. Questo perché l'oppressione delle donne avviene per lo più nella sfera del privato, e quindi è più difficile conciliare i due momenti, cioè difesa di una cultura e difesa dei diritti¹⁹.

In altre parole balza in primo piano la grande alternativa tra *diritti individuali* e *diritti culturali*, dibattuta anche in un recente testo di Martha Nussbaum, intitolato *Diventare persone*, in cui si affrontano proprio le tematiche qui richiamate: secondo la filosofa statunitense i dati statistici relativi a molti paesi "in via di sviluppo", ma anche il rapporto del Programma di sviluppo delle Nazioni Unite del 1997, mostrano come nessun paese tratta le donne bene quanto gli uomini in relazione a durata della vita, benessere, educazione; ne derivano quelle che Amartya Sen chiama le donne mancanti e che equivale a molti milioni di donne nel mondo²⁰.

Non si deve sottovalutare quanto le diverse opportunità di scelta diventino differenze di pensiero, ma neanche sopravvalutarle, pensandole costitutive di una essenza, inaccessibile all'immaginazione altrui, afferma Nussbaum.

L'analisi della studiosa è molto articolata, ricca anche di esempi tratti dalla sua esperienza di vita in India, e dal suo lavoro quale membro del Wider (World Institute for Development Economic Research) e quindi della sua conoscenza diretta di vicende e storie di donne. Quello che ci interessa sottolineare è il filo che è sotteso a tutto il suo argomentare e che sfocia poi nella proposta di una teoria delle capacità, di grande rilevanza teorica e pratica, su cui ci soffermeremo tra poco.

Filo che, di fronte alle ormai consuete accuse di colonialismo culturale, di imperialismo occidentale, afferma la non sinonimia tra un universalismo ottuso, appunto, coloniale e i valori universali quali il pluralismo e il rispetto per le diversità; più concretamente, la dignità della persona, l'integrità del corpo, i diritti e le libertà politiche fondamentali, le vitali opportunità economiche etc. devono essere accettati e diventare norme della *polis*: «in un'epoca di rapida globalizzazione, quando interessi non morali ci uniscono al di sopra delle barriere nazionali, sentiamo la necessità urgente di riflettere sulle norme morali che possono anche unirci nel modo più appropriato, fornendo vincoli alle scelte utilitaristiche che le nazioni possono fare... se l'utile è inadeguato come fonte di principi fondamentali, ... ciò non significa che non ci siano fonti multiculturali trasversali di questi principi basilari e che non possano suscitare un ampio consenso tra le nazioni»²¹.

Da qui la necessità di schemi interpretativi plurali, diversi, ma correlati tra loro, piuttosto che un'ottica con criteri universali, ma Nussbaum non si nasconde come questa sia una sfida seria, perché spesso i progetti internazionali di sviluppo non hanno funzionato a causa della loro scarsa sintonia con la varietà delle specificità culturali²².

¹⁹ «La società degli individui», cit., p. 154

²⁰ M. NUSSBAUM, *Diventare persone*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 17.

²¹ Ivi, p. 46.

²² Ivi, p. 60.

Pertanto alle accuse rivolte ai valori e alla cultura occidentale di essere paternalista, di non considerare i patrimoni di conoscenze e le tradizioni altre, Nussbaum, prendendo seriamente tali obiezioni, risponde che è necessario salvaguardare spazi di tradizione, purché scelti dalle donne stesse e non, come in genere accade, dalle autorità maschili e in ossequio a usanze culturali stabilite dai maschi, su uno sfondo di impotenza politica ed economica femminile. Inoltre ricorda come le civiltà siano dinamiche e il cambiamento ne sia un aspetto fondamentale, quindi va evitata ogni forma di reificazione di culture e religioni, viste come corpi compatti e immutabili, fuori da determinazioni storiche, economiche sociali: e questo vale per tutte le religioni, come sottolinea acutamente anche Anna Maria Rivera²³ e per tutte le culture, se solo pensiamo a quanto «particolare» sia un universalismo qual è quello occidentale, nato dalla filosofia dei lumi e fondato su monocultura, cioè sull'idea che l'umanità è bianca, maschile, europea.

In questo senso ancora Martha Nussbaum parla di «universali di un certo tipo», da raggiungere e attuare attraverso le capacità umane fondamentali e non ricorrendo a imperativi astratti o norme utilitaristiche: dire capacità significa comunque e sempre «rispettare la dignità delle persone in quanto soggetti capaci di scelta. Questo rispetto richiede che si difenda una vasta gamma di libertà insieme alle condizioni materiali a esse relative... quindi i valori universali non solo sono accettabili, ma anche terribilmente necessari, se vogliamo veramente mostrare rispetto per tutti i cittadini in una società pluralista»²⁴.

Dire capacità, aggiunge la filosofa, significa considerare ogni persona come fine capace di agire e degna di rispetto a pieno titolo e quindi aprire spazi di scelta quanto più ampi possibili partendo dal presupposto fondamentale di ciò che gli individui sono di fatto capaci di essere e di fare, cioè attenzione alla complessa interrelazione tra lo sforzo umano e il suo contesto materiale e sociale (p.89). La qualità della vita, di conseguenza, (e per Nussbaum della vita femminile) sarà valutata alla luce delle capacità fondamentali, di cui si può dare un elenco, considerato continuamente rivedibile, nel senso dell'arricchimento e dell'inclusione: vita, salute fisica, integrità fisica, sensi, immaginazione e pensiero, sentimenti, ragion pratica, appartenenza, altre specie, gioco, controllo del proprio ambiente.

La filosofa sottolinea, al di là delle spiegazioni convincenti di ogni capacità, come l'elenco «rappresenta il risultato di anni di discussioni multiculturali ...rappresenta quello che propone: una specie di *consenso condiviso* da parte di persone con concezioni della vita umana comunque molto diverse» (p. 95).

²³ ANNA MARIA RIVERA, *Il velo del pregiudizio. La xenofobia e il fantasma dell'Islam*, in *A volto scoperto: Donne e Diritti umani*, cit. p.79; si veda altresì della stessa autrice *Multiculturalismo e femminismo*, cit. p. 160.

²⁴ M. NUSSBAUM, cit. p. 79.

Conclusione

Da tale prisma concettuale deriva il disegno di una morale nuova o rinnovata dotata, tuttavia, di realizzabilità multipla, nel senso forte di prassi; caratterizzata da alcune parole chiave, che abbiamo delineato: teoria critica della differenza, pluralismo culturale, capacità e adesso aggiungo universalismo che ricomprenda in sé le differenze all'interno dei diritti fondamentali.

In altre parole, è necessaria la *promozione* di una piena uguaglianza civile attraverso la redistribuzione e l'azione positiva, compatibile con la libertà e la non discriminazione.

Ho fatto riferimento al pensiero delle donne, ma non solo, perché il Premio Nobel per l'economia Amartya Sen, con il quale Martha Nussbaum discute le sue tesi, ha affermato che si deve proporre una *reformulazione di quell'universalismo* e questo è il risultato di un percorso storico, teoretico e politico, o ancora si può ricordare Etienne Balibar che, di fronte a universalismo impossibile, parla di *rinegoziare sempre le relazioni*, *rinegoziare* lo statuto del particolare e dell'universale. Se siamo partiti dalla legittima interrogazione sul ruolo delle differenze in una società complessa, la prospettiva deve essere un futuro prossimo in cui conciliare universalismo, laicità, diritti fondamentali della persona con il pluralismo culturale.

Concludo allora riprendendo Martha Nussbaum, che ha parlato del compito di *Coltivare l'umanità*, cioè formare «cittadini del mondo», uomini e donne che oltre e al di là di competenze specialistiche, oltre le barriere di nazionalità, di genere, di classe, oltre ogni identità presupposta siano in grado di ricercare appieno e vivere le differenze senza perdere la pienezza di una comune radice.

In *Diventare persone* approfondisce ancora questi concetti, sottolineando come la prassi femminista della filosofia sia improntata a un universalismo che rispetta norme multiculturali, contemplanti al loro interno non solo possibilità di scelta, ma anche convinzioni e preferenze, secondo l'affermazione di una donna indiana: «Le donne non vogliono solo una fetta della torta, ma vogliono sceglierne il sapore e saperla preparare esse stesse»²⁵.

Infine la studiosa ricorda come il *bene della diversità* «mostri un mondo ricco... perché non siamo tutti d'accordo su un singolo insieme di categorie, ma parliamo molti e diversi linguaggi sui valori»²⁶.

²⁵ M. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., p. 87.

²⁶ Ivi, p. 67.

Le unioni miste nel mercato globale delle identità

di
ROBERTO GRITTI

1. Premessa

La globalizzazione provoca flussi sempre più vasti e intensi di persone e beni, materiali e immateriali. Tali flussi sono bi-direzionali. Dal sud al nord del mondo arrivano persone (immigrati) e merci, ma anche idee, musiche, stili di vita (ad es. nuove abitudini alimentari e gastronomiche). Dal nord al sud, ancora persone (turismo di massa) e merci, idee, mode. E ciò non solo avvicina persone e luoghi, sia nel tempo che nello spazio, ma provoca la ridefinizione — a volte rapida — delle identità sociali e collettive in un gioco di scomposizione e ricomposizione. La globalizzazione ha insomma come effetto non secondario la creazione di una sorta di mercato (globale) delle identità. In tal senso alcune configurazioni sociali che in passato sembravano eccezionali oggi stanno diventando la norma. Mi riferisco per esempio alla rilevanza delle diaspore¹ che hanno ormai assunto una valenza altrettanto forte rispetto alle loro società di origine, nella trasmissione e definizione delle identità sociali di tipo nazionale, etnico o religioso (Cohen 1997). Donna Gabaccia, analizzando la secolare emigrazione italiana, ha così sintetizzato il rapporto tra luogo d'origine e comunità all'estero affermando che «Il paese aveva creato la diaspora, ma, in compenso, la diaspora aveva trasformato il paese» fondendo così elementi cosmopoliti a quelli locali (Gabaccia, 2000, p. 94). Nel mondo globalizzato, il concetto di diaspora² ha assunto un significato diverso da quello tradizionale e appare come una delle risposte più frequenti alla progressiva deterritorializzazione delle

¹ Ma vi sono altre importanti categorie e concetti che descrivono le forme sociali della globalizzazione come ad esempio quello di «città globali» elaborato da Sassen-Koob (1990).

² Secondo Safran (1991, p. 83) il termine diaspora è utilizzato oggi per designare metaforicamente un vasto insieme di persone e popoli differenti che sono, al contempo, maggioranza in un luogo (uno stato, una nazione, una regione, una città, un villaggio) e minoranza in un altro. Descrive insomma differenti categorie di persone che in qualche tratto della loro identità (per nazionalità, lingua, etnia, religione, status sociale ecc.), appartengono a una minoranza in un contesto maggioritario apparentemente omogeneo ma in realtà a sua volta formato da molteplici minoranze.

identità³. Si potrebbe addirittura affermare che siamo in presenza di una tendenza alla diasporizzazione di tutte le nostre identità sociali (nazionali, culturali, religiose ecc.)⁴. L'isolamento geografico e culturale così come le vecchie differenze di gruppo tendono ad affievolirsi se non addirittura a scomparire. Tutto ciò per dire che le formazioni sociali nell'epoca della globalizzazione tendono a diventare sempre più «pluraliste», «multiculturali», «multipolari», «multietniche», «multilinguistiche» e «multireligiose». E ciò in molte situazioni appare ormai una condizione «normale» e non anomala. In questo contesto di progressiva ibridazione e ridefinizione delle identità collettive assume un ruolo centrale il fenomeno delle unioni, matrimoniali o di fatto, miste⁵. La coppia mista rappresenta al tempo stesso indice e fattore di cambiamento delle società. Già Max Weber (1961) vedeva nei matrimoni misti l'indicatore della diminuzione del pregiudizio etnico e razziale. Certo la categoria dello «straniero» non scompare ma appare sempre più vicino, più prossimo; la sua cultura finisce con l'apparire meno distintiva ed esoterica. Inoltre la realtà della globalizzazione, con il suo mercato delle identità, rende evidenti molte cose rispetto al processo di identificazione sociale. Le identità collettive non sono primordiali ma il frutto di una costruzione sociale: dunque non sono né monolitiche né immutabili. Già oggi le nostre società, da qualsiasi punto di vista le si voglia guardare — etnico, linguistico, religioso ecc. — non sono uguali a quelle di qualche decennio fa e neanche a quelle del futuro prossimo. Volenti o nolenti una delle regole sociali dell'epoca della globalizzazione è quella dell'ibridazione.

2. L'anomala normalità del passato

Tutte le comunità e le società, come dimostrato da Weber (1961), hanno da sempre messo in atto — al fine di difendere la loro identità collettiva — forme di monopolizzazione delle possibilità matrimoniali miranti a rendere normali le unioni endogamiche e difficili, se non proibite, quelle esogamiche. Le istituzioni deputate alla difesa della «moralità» comune, in primo luogo la famiglia, la religione ma anche il potere politico, regolavano rigida-

³ Gabaccia (2000, p. 177) afferma che nel mondo i discendenti degli emigrati italiani sono circa 60 milioni ovvero un numero quasi equivalente alla popolazione residente. E sottolinea inoltre come molti di essi adottino ancora oggi un'identità plurale: italo-americani, italo-canadesi, italo-australiani ecc.

⁴ All'opposto dell'idea di diaspora vi è quella dello Stato identitario che B. Badie (1995) ha definito come uno stato escludente ossessionato dall'idea mono-etnica e mono-religiosa su base rigidamente territoriale. Sia il modello diasporico che quello dello stato-identitario segnalano comunque la crisi dell'idea di stato-nazione come uno degli esiti della globalizzazione.

⁵ La stessa parola «misto» ha un significato ideologico in quanto postula implicitamente l'idea di unioni non miste che sarebbero quelle normali. In realtà in tutte le unioni esiste una forte componente di mixité: oltre al sesso, l'età, l'educazione, lo status sociale, la provenienza e via dicendo.

mente le unioni matrimoniali anche se singoli individui, appartenenti a ceti e culture diverse, hanno da sempre praticato il matrimonio o la convivenza con persone provenienti da altre comunità. Dunque le unioni miste sono sempre esistite anche se il giudizio sociale era negativo e solo poche erano le società che le tolleravano. Problema antico dunque, che ha ispirato da sempre filosofi, artisti e letterati che volevano rappresentare la tensione esistente tra le regole del gruppo e le scelte degli individui. Si pensi ad esempio al dramma shakespeariano di Otello, il Moro di Venezia, tutto incentrato sulla sua tormentata e contrastata vicenda affettiva con Desdemona.

Tuttavia in Europa — a partire dal basso medioevo e fino a tempi recenti — alcuni specifici matrimoni misti erano tollerati se non addirittura incoraggiati. Si trattava dei matrimoni dinastici misti che davano forma a nuovi sistemi di alleanze. In questi casi le differenze culturali, etniche o magari religiose, venivano superate, cancellate, in nome della ragion di stato e di casta. I matrimoni dinastici misti furono per lungo tempo uno dei pochi strumenti pacifici (insieme alla diplomazia) della politica estera degli stati europei.

Lo sguardo storico ci permette anche di comprendere come il concetto di «misto», di *mixité*, varia nel tempo e nello spazio. Infatti le regole e i criteri utili a individuare le unioni endogamiche e quelle esogamiche non sono fissi e possono mutare, magari lentamente. Fino a tempi abbastanza recenti (il XIX secolo) nel nostro paese un matrimonio tra un nobile e una persona di estrazione borghese oppure quello tra un borghese e una contadina erano ritenuti un'unione mista. In questi casi si mischiava — con grande riprovazione collettiva — il censo, la posizione sociale. Oggi, per fortuna, in molti paesi le differenze di classe tra due persone che si sposano non vengono più percepite come elementi che danno luogo alla *mixité*. Ma questo rimane ancora un problema in molti altri contesti: si pensi ad esempio alla condizione della casta degli intoccabili nell'India attuale. Dunque la *mixité* appare come un costrutto sociale che cambia nel tempo e nello spazio. Pensiamo — ad esempio — alla Torino degli anni '60 dove era percepito come misto il matrimonio fra un torinese e l'emigrato meridionale arrivato per andare a lavorare alla Fiat. Qui dunque si mischiavano origini regionali diverse. E proprio questi esempi ci permettono di sottolineare due aspetti dinamici inerenti le unioni miste. In primo luogo notiamo come le differenze sociali, ovvero i criteri, che rendono misto un rapporto non sono univoche o perenni, ma variabili e contingenti. In passato erano quelle di ceto o professione. Oggi, in gran parte del mondo occidentale, sono le differenze di colore, etnia o religione che individuano la *mixité*. Secondo, proprio la variazione dell'importanza dei criteri di differenza, fa sì che unioni, una volta addirittura ritenute devianti, con il tempo diventino progressivamente unioni miste — in ciò attenuando il giudizio negativo del resto della società — fino poi a diventare, più o meno lentamente, unioni «normali». Blau (1985) ha sostenuto infatti che le unioni miste fungono da moltiplicatore in quanto più sono, e più vengono vissute dal corpo sociale come fenomeno normale e non più eccezionale o deviante. Importante è dunque il loro impatto cumulativo nel lungo periodo.

3. Unioni miste: alla ricerca di una definizione sociologica

Dunque un'unione mista, sia essa sancita dal matrimonio o di fatto, è l'unione tra persone differenti o, meglio, che il resto della società percepisce come tali. Questa definizione «minimalista» evidenzia un punto importante. Le unioni miste non sono un fatto oggettivo ma piuttosto il risultato di un costrutto sociale e culturale elaborato nel corso della storia da una comunità, da un gruppo sociale. È insomma la società che valorizza questa o quella differenza fino a farla diventare elemento definitorio dello «straniero» e dunque anche delle unioni miste. Il catalogo delle differenze sulla quali far leva per riconoscere la diversità è potenzialmente infinito⁶. Nelle nostre società moderne tuttavia la differenza si articola intorno a un numero relativamente basso di criteri o qualità: l'età, lo status o la classe sociale, la cittadinanza, l'origine etnica o regionale, la razza, la lingua, la religione. Le unioni miste sono quindi quelle in cui i due partner appartengono a differenti contesti, variamente definiti. Si tratta cioè di un'unione eterogamica e genericamente biculturale.

Qui interviene una domanda: chi definisce quali sono le differenze rilevanti tra due individui, al punto da parlare di unioni miste? Evidentemente i «soggetti» autorizzati a compiere questa operazione sono molteplici, tanti quanti sono i gruppi che articolano una società. Di fatto oggi, nelle società moderne, i più importanti sono gli stati, le chiese e le comunità religiose, e infine, l'opinione pubblica che agisce per mezzo delle famiglie d'origine dei partner dell'unione mista. Il moderno stato laico usa — salvo rare eccezioni — esclusivamente il criterio della nazionalità, della cittadinanza, come elemento di identificazione della coppia mista. Quindi miste sono solo le unioni «internazionali» ovvero quelle fra un proprio cittadino e uno straniero oppure fra due cittadini stranieri che si uniscono in matrimonio sul proprio territorio e secondo le proprie regole.

Diverso è il caso di altre istituzioni importanti e riconosciute, come ad esempio quelle religiose. Qui il criterio evidentemente cambia: la *mixité* non deriva dalla nazionalità ma dalla fede, dall'appartenenza religiosa. Così ad esempio, per la Chiesa cattolica italiana sarà misto un matrimonio celebrato fra un cristiano e un ebreo entrambi italiani, mentre non lo sarà quello fra un italiano e una filippina che confessano la stessa religione cattolica.

Infine vi è la società, l'opinione pubblica, che definisce le differenze rilevanti. Qui i criteri sono spesso più numerosi ma anche più confusi, mutevoli e volatili, e operano principalmente per tramite delle famiglie da cui provengono i partner di unione mista. Spesso infatti sono i nuclei familiari di origine che si ergono a difensori delle regole matrimoniali, vere o presunte, sancite dall'intera società. Sono loro che per primi decidono se un'unione mista rompe le regole endogamiche e con esse i confini tradizio-

⁶Da ciò deriva una quasi inevitabile confusione terminologica. Così quando si parla di coppie miste spesso non si esplicita il criterio di differenziazione. Sarebbe più corretto parlare di volta in volta di coppie inter-religiose, inter-etniche, inter-nazionali, inter-razziali ecc. in modo da evidenziare la categoria che definisce la *mixité*.

nali del gruppo di appartenenza. Non a caso le discriminazioni più forti verso i partner di unioni miste provengono spesso proprio dalle loro famiglie. Questi atteggiamenti ostili del senso comune (chi non ricorda il film «Indovina chi viene a cena?» oppure il detto contadino «moglie e buoi dei paesi tuoi») sono rilevanti, dal punto di vista sociologico, perché servono a misurare la «reazione» sociale alle unioni miste nel senso dell'approvazione/disapprovazione sociale delle differenze che manifestano. Ciò introduce un altro elemento. A contare, nell'accettazione o nel rifiuto di un'unione mista, non è solo il fattore che esprime la differenza ma anche quello della percezione della distanza — culturale, sociale, economica o religiosa — che manifesta. Se la distanza, oltre che la differenza, appare eccessiva, l'unione mista da fenomeno privato diventa fatto pubblico e, per molti, riprovevole.

Dunque, come valutare oggi il fenomeno delle unioni miste? Chi scrive è assolutamente convinto che le unioni miste siano un valore aggiunto, sia sul piano individuale che su quello collettivo, per le nostre società. A livello individuale i partner di un'unione mista sono spesso descritti come «ribelli» o «rivoluzionari». Vengono cioè percepiti da alcuni strati della popolazione come dei «distruttori». Attraverso di essi si manifesta l'idea della rottura delle regole, del superamento di confini e frontiere sociali e questo può generare ansietà, insicurezza, ostilità. Tuttavia nella globalizzazione tutto cambia e molto rapidamente e il «ribelle» appare quasi come una figura normale, più pronta ad adeguarsi alle trasformazioni in atto. Insomma più che rivoluzionari distruttivi si tratta di innovatori costruttivi. Le unioni miste infatti, se è vero che trascendono la normalità attuale, di fatto prefigurano quella futura.

Infatti, le persone che sperimentano le unioni miste sono — tecnicamente — dei convertiti in quanto «nascono» una seconda volta. In qualche modo essi rompono (in toto o in parte) con i valori e le relazioni prestabilite dal proprio gruppo di riferimento, violano caparbiamente le frontiere, le consuetudini, il conformismo delle proprie comunità d'origine. Per loro tutte le differenze socialmente costruite appaiono eticamente infondate e arbitrarie. Più che mai le le unioni miste rappresentano (o, meglio, dovrebbero rappresentare) una reciproca immigrazione interiore nel contesto culturale (o religioso, o etnico ecc.) dell'altro. È insomma la rinuncia cosciente a certi territori personali per la formazione di una zona comune. L'unione mista, come il migrare, richiede uno sforzo suppletivo di ri-socializzazione ad ambedue i partner ovvero una negoziazione continua dell'identità a partire proprio dalla reinterpretazione di quella d'origine.

Ma in realtà le cose non sono sempre così idilliache. A parte le qualità e le volontà individuali (come in tutte le relazioni) che fanno la differenza, è necessario introdurre una distinzione fra i vari tipi di unioni miste (specialmente matrimoniali), basata sul criterio della motivazione. Non vi è dubbio che oggi gran parte dei matrimoni misti ha una base elettiva/affettiva. Ma accanto a questi ne esistono anche altri «fittizi»: quelli di convenienza (o «per le carte») e quelli d'agenzia o via internet (o «negoziato»). È impossibile stabilire in modo attendibile l'incidenza di queste tipologie sul totale

dei matrimoni misti⁷. E poi matrimoni di convenienza o d'agenzia si celebrano anche fra cittadini italiani. Tuttavia non si può negare la loro rilevanza nell'universo delle unioni miste. In gioco più che una scelta affettiva ci sono interessi materiali. Ci sono cittadini (maschi) italiani che spesso scelgono su un catalogo, magari su internet, la propria moglie, più o meno esotica ma sempre proveniente da un paese più povero del nostro. Magari si tratta di persone anziane che sposano una donna straniera principalmente per avere una badante. Dal punto di vista di alcuni stranieri il matrimonio misto può facile biglietto d'ingresso nella società ospite. Non è raro il caso di giovani donne straniere che sposano un italiano, che magari si presta alla bisogna in cambio di un compenso, al solo fine di ottenere rapidamente la cittadinanza. In effetti nel nostro paese è soprattutto attraverso il matrimonio che si realizza il maggior numero di riconoscimenti di cittadinanza (circa il 90%). Questi matrimoni fittizi sono un grave danno per la costruzione di una società interculturale e dovrebbero essere combattuti più seriamente: la loro strumentalità e maggiore fallibilità non fa altro che alimentare i pregiudizi sociali nei confronti delle unioni miste nel loro insieme.

4. Dove la mixité è normale: uno sguardo alle società creole

L'idea che le unioni miste siano un valore aggiunto per le nostre società poggia su considerazioni di tipo storico-comparato, in particolare sul caso degli Stati Uniti e, più in generale, delle società «creole»⁸. Perché utilizzare questi riferimenti per trattare il tema delle unioni miste e della mixité? Per almeno due ragioni. La prima, oggettiva, è che le società creole sono tra le più avanzate e benestanti nel mondo, qualsiasi siano le variabili e le definizioni utilizzate. Non vi è dubbio che gli Stati Uniti, così come il Canada o l'Australia siano al tempo stesso società creole e paesi avanzati. Il primato delle società creole si rivela anche in contesti più ridotti, regionali. In America latina, ad esempio, i paesi più avanzati sono quelli che più intensamente hanno sperimentato la creolizzazione come il Brasile, l'Argentina o l'Uruguay. E la Francia in Europa si colloca nella stessa posizione di preminenza. La seconda ragione per ricorrere a questo espediente comparativo, sicuramente soggettiva, è che ritengo le società creole più adatte e attrezzate ad affrontare le sfide della modernità e della globalizzazione.

⁷ Un rapporto recente dell'INS (Immigration and Naturalization Service) afferma che ogni anno entrano negli Stati Uniti circa 4-6.000 persone per matrimoni negoziati attraverso agenzie presenti su internet (si veda il documento di R. J. Scholes, «The Mail-Order Bride Industry and its Impact on U.S. Immigration» sul sito <http://uscis.gov/graphics/aboutus/repstudies>).

⁸ Anderson (1996, p. 63) definisce creolo il discendente di europei ma nato nelle Americhe (e, più tardi, ovunque al di fuori d'Europa). A partire da questa definizione uso il termine creolo per tutte le successive forme di meticciato sperimentate nelle Americhe a seguito delle ondate migratorie. Negli Stati Uniti e negli altri paesi creoli lo stato-nazione ha adempiuto realmente al suo scopo nel senso di aver creato una nazione nuova da una estrema pluralità identitaria.

La forza e la ricchezza degli Stati Uniti e delle altre società creole risiedono proprio nella loro pluralità, nella loro diversità. Pluralità e diversità acquisite attraverso l'immigrazione e — per una parte non secondaria — dalle unioni miste. Nel 1960 negli Stati Uniti vi erano circa 150.000 famiglie interrazziali; nel 1990 queste erano oltre 1 milione che salivano ad oltre 1,6 milioni contando anche gli ispanici (Harrison e Bennet 1995, p. 165). Secondo stime della metà degli anni '90 mentre solo il 7% di bianchi e di neri affrontavano un matrimonio misto, queste percentuali salivano al 30% quando si trattava di asiatici e di ispanici (Waters 2000, p. 1735). Una comunità relativamente piccola, come quella degli arabo-americani avevano — nella seconda generazione — un tasso di matrimoni misti superiore all'80% (Kulczycki e Lobo, 2002). Come si vede solo i matrimoni misti tra bianchi e neri hanno ancora un tasso molto basso⁹ (Kalmijn 1993). Dal punto di vista religioso circa la metà dei cattolici e degli ebrei si sposa con persone che appartengono ad altre fedi religiose (Lehrer 1998) mentre i matrimoni misti sono meno numerosi tra i protestanti.

Negli Stati Uniti i matrimoni misti sono collegati alla metafora del *melting pot* o a quella della *salad bowl* in quanto si ritiene che essi erodano i tradizionali confini etnici più di ogni altro processo sociale. Di riflesso si ritiene che l'endogamia rafforzerebbe e perpetuerebbe le divisioni di gruppo nelle società multietniche e multirazziali.

Ma lo sguardo comparativo può andare ancora più indietro, alla vicenda dell'immigrazione italiana negli USA. Uno studio ha ricostruito il percorso — in tema di unioni miste — di quattro generazioni di italiani a partire dal periodo 1901-1915 quando giunsero negli Stati Uniti 3.261.000 persone provenienti dal nostro paese. Se il tasso di matrimoni misti nella prima generazione variava tra il 3% (per le donne) e il 7% (per gli uomini), nella seconda generazione si arrivava a un tasso medio del 50% in modo che già nella terza generazione gli italo-americani nati da un matrimonio misto (ovvero con almeno un genitore non di origine italiana) erano circa il 66% del totale e raggiungevano il 92% nella quarta generazione. L'incredibile salto nel tasso di matrimoni misti fu possibile per molteplici ragioni: in particolare il forte successo socioeconomico del gruppo degli immigrati italiani e la progressiva accettazione della comunità italiana in quella americana con un radicale cambiamento nella reciproca percezione. Un punto essenziale fu dunque la capacità degli immigrati italiani di non chiudersi nei confini della propria comunità di riferimento una volta superata la fase della prima generazione. La comunità italiana non mise insomma sensibili barriere ai matrimoni misti come invece fecero altre comunità (ad es. quella tedesca) e ciò contribuì al suo successo, alla sua integrazione.

Dalla storia americana e delle società creole proviamo a trarre alcune «lezioni» che possono essere estese anche ad altre società, come la nostra:

1) Il matrimonio misto rappresenta una sorta di test definitivo dei rapporti tra le comunità che compongono una società. Lavorare o studiare con

⁹ A tale proposito è forse opportuno ricordare che fino al 1967 il matrimonio fra bianchi e neri era ancora di fatto illegale in 19 stati americani, soprattutto del sud.

membri di altri gruppi è considerato un indicatore piuttosto basso di integrazione. Un livello medio si raggiunge nell'integrazione abitativa. Il livello più alto è proprio quello delle unioni miste.

2) Il matrimonio misto allenta i legami sociali tradizionali e contravviene alle regole del gruppo; è vero tuttavia che le unioni miste si realizzano con maggiore frequenza proprio quando la lealtà verso identità di riferimento originali (nazionali, etniche o religiose) s'indeboliscono.

3) Nei gruppi immigrati la regola è che ogni generazione successiva sarà sempre più incline a contrarre matrimonio al di fuori del proprio gruppo originario. Gli immigranti di fresca data generalmente non si sposano fuori dal loro gruppo. I loro figli lo fanno in una certa misura, ma il matrimonio misto diventa prevalente dalla terza generazione.

Insomma le unioni miste sono state un elemento centrale della storia americana e hanno portato alla nascita della attuale società pluralista, multi-etnica e multireligiosa; gli Stati Uniti incarnano oggi l'idea, il prototipo di una nazione che è una comunità formata da varie comunità. È tuttavia vero che le unioni miste sono ancora oggi scarse fra bianchi e neri ma non vi è dubbio che il matrimonio misto sia stato nella storia delle migrazioni un potente strumento d'integrazione e di scambio¹⁰.

5. Perché aumentano e aumenteranno le unioni miste. i fattori strutturali

Traendo spunto dalle vicende delle società creole è possibile cercare di comprendere le ragioni per cui nel nostro paese, come in altri nella medesima situazione, vanno aumentando le unioni miste e perché questo fenomeno da «eccezionale» è destinato a diventare un fatto «normale». Genericamente possiamo dire che la crescita delle unioni miste è una conseguenza della globalizzazione. È conseguenza della globalizzazione in quanto questo fenomeno opera nel senso dell'ibridazione e della pluralizzazione delle società e della loro identità. E ciò si manifesta soprattutto attraverso due fattori che definiremmo strutturali: i mutamenti in seno all'istituzione familiare e i processi migratori.

Non è questa la sede per analizzare in profondità le trasformazioni in atto nella famiglia nelle società toccate dalla modernità radicale e dunque mi limiterò a qualche breve osservazione utile allo scopo del lavoro. Ibridazione e pluralizzazione, portati della globalizzazione, si manifestano anche e soprattutto nell'istituzione cardine delle società, la famiglia, che rimane un «fenomeno sociale totale» anche se gioca un ruolo relativamente meno dominante che in passato. Le trasformazioni in atto stanno modificando radicalmente l'assetto e le pratiche familiari. Guardando a un singolo aspetto, quello del

¹⁰ È chiaro che negli Stati Uniti come in altre società creole esistono ancora notevoli problemi d'integrazione. Non è un caso che molti studiosi sostengono oggi l'idea che negli USA si sia realizzata una assimilazione segmentata. Questa può essere sostanzialmente di tre tipi: positiva (piena assunzione dell'identità del paese ospitante), selettiva (identità bi-culturale), negativa (subcultura del ghetto).

matrimonio ad esempio, si può dire: 1) che esiste una contrazione della nuzialità e ci si sposa in età più avanzate; 2) che i divorzi aumentano anche se non in misura drammatica; 3) che aumentano le unioni di fatto e — di conseguenza — aumenta anche il numero dei figli nati fuori dal matrimonio 4) che è aumentata la percentuale dei matrimoni civili; in Italia erano il 9,4% nel 1976, il 13,9% nel 1985, il 26,8% nel 2001. Tutto ciò riflette anche un profondo mutamento nelle relazioni di genere. Ciò determina quello che gli studiosi (Donati 2001) chiamano la «pluralizzazione della famiglia» ovvero un ampliamento della gamma dei casi che ricadono in questa categoria e che si manifestano appunto in nuove forme familiari. Divorziati e separati formano sempre più spesso quelle che sono state chiamate «famiglie patchwork». Oppure, per esempio, non sono rare tra alcune comunità di immigrati le famiglie monoparentali. Tutto questo per affermare che anche nel nostro paese le regole matrimoniali, che certo non sono statiche, stanno cambiando rapidamente. In realtà con la pluralizzazione della famiglia sembra che tutte le unioni stiano diventando «miste». Infatti nelle unioni «miste» prevalgono tre fattori: 1. l'emancipazione della coppia dalle famiglie d'origine; 2. l'esercizio di una scelta individuale al di fuori di ogni condizionamento di tipo comunitario; 3. la prevalenza della scelta affettiva nella scelta del partner. Ora anche le famiglie «normali» procedono su questi binari. In più si prende coscienza che anche nelle unioni «normali» vi sono molte dimensioni interculturali e che esse possono essere miste rispetto a diversi fattori sociali.

Il secondo fattore strutturale è quello dell'immigrazione. L'attuale attenzione verso le unioni miste deriva essenzialmente dal fenomeno che l'Italia sta vivendo negli ultimi dieci, quindici anni: la sua trasformazione da antico paese d'emigrazione a paese d'immigrazione, meta di importanti flussi internazionali. Quattro aspetti vanno sottolineati a tale proposito.

Primo, come dimostrano i dati, si è trattato di un fenomeno estremamente rapido. Nel 1981 gli stranieri in Italia erano 300.000 (0,55% della popolazione) ma coloro che provenivano dai paesi del sud del mondo (Africa, Asia e America Latina) erano appena 100.000. Nel 1994 le stime parlavano di circa 900.000 persone con un forte incremento dovuto all'ingresso di extracomunitari (Papademetriou 1996).

Nel 2001 gli stranieri immigrati erano diventati 1.700.000, pari al 2,9% della popolazione residente; e nel 2003, dopo la regolarizzazione, erano 2.400.000 con un'incidenza del 4% sul totale della popolazione¹¹.

Secondo, queste cifre ci dicono che ormai la popolazione immigrata ha raggiunto una «massa critica» e che dunque lo Stato, la società e la politica devono fare i conti con questa nuova realtà che sta trasformando, tra l'altro, il profilo identitario del paese. E i conti devono essere fatti con serietà evitando, se possibile, derive ideologiche o propagandistiche. Il problema della regolamentazione dei flussi e quello dell'accoglienza e dell'integrazione sono ormai entrati a pieno titolo tra le *issues* rilevanti della politica nazionale. Purtroppo, troppo spesso, quello che dovrebbe essere un dibattito cruciale per l'avvenire

¹¹ Questi dati sono tratti dalle anticipazioni relative al *Dossier statistico immigrazione 2003*, disponibili sul sito www.caritasroma.it

del paese, si riduce alla domanda: gli immigrati sono tanti, troppi o troppo pochi? Anche qui lasciamo parlare le cifre. L'incidenza degli immigrati sulla popolazione residente è del 4% mentre la media europea è del 5,1%. Tra i paesi con le incidenze più alte troviamo il Lussemburgo con il 36,8%, seguito da Austria, Germania, Belgio dove la presenza degli immigrati si attesta intorno all'8-9% della popolazione. Ma è tuttavia da sottolineare che con la presenza attuale l'Italia si avvia a diventare il quarto paese — dopo Germania, Francia e a breve distanza dalla Gran Bretagna — per numero assoluto di immigrati in Europa. Ma è bene ampliare la prospettiva per capire come l'Italia non debba aver paura dell'immigrazione. Negli Stati Uniti nel 1998 quasi il 10% della popolazione (26,3 milioni di persone) era nata fuori dal paese (nel 1970 era il 5%) e un altro 10% (28,1 milioni di persone) era costituito da figli di immigranti, la cosiddetta seconda generazione. E ogni anno entrano negli Stati Uniti oltre un milione di nuovi immigrati legali (Waters 2000 p. 1735).

Terzo, è cambiata la natura dell'immigrazione. Quella attuale non è più solo un'immigrazione economica di vecchio tipo, lavorativa, orientata essenzialmente a una permanenza temporanea ma è diventata una immigrazione stabile, di «popolamento».

Infine, l'Italia gode di un forte pluralismo etnico, linguistico e religioso, dell'immigrazione. Ciò sta a significare che la nostra nuova immigrazione è veramente molto più globale di quanto accaduto nei paesi di vecchia immigrazione, come appunto le società creole delle origini, dove gli immigrati arrivavano solo da poche realtà ben definite. L'assenza di una o più comunità egemoni fra gli immigrati offre notevoli vantaggi sul piano della convivenza: la condivisione dei valori civici, l'accesso universalistico alle strutture pubbliche (in primis quelle scolastiche e sanitarie) e perfino la lingua italiana intesa come idioma veicolare, rappresentano altrettante possibilità per la costruzione di un modello d'integrazione fondato sugli individui, sui nuovi e futuri cittadini, piuttosto che sulle comunità, evitando in tal modo l'ipotesi dell'assimilazione segmentata di tipo negativo che altrove ha dato origine a ghettizzazione e marginalità.

6. Le unioni miste in Italia: tendenze

Secondo i dati Istat la frequenza dei matrimoni «internazionali» misti, ovvero quelli con almeno un coniuge straniero, è praticamente raddoppiata in meno di un decennio; tra il 1992 e il 2000 si è passati da 10.000 a 20.000 casi all'anno e la loro incidenza percentuale sul totale dei matrimoni che si celebrano nel nostro paese è passata dal 3,2 al 7,1. Per avere un'idea comparativa, nel 2000 i matrimoni «internazionali» in Germania sono stati il 16% dei 418.550 matrimoni celebrati (SBD, 2002), in Francia erano (dati del 1999) il 10,1% del totale e in Olanda il 13%; tassi ben più elevati si registrano in Svizzera e Lussemburgo. In totale, secondo stime Istat, nel 2000 le famiglie miste in Italia erano circa 170.000 (Di Leo 2000) e si tratta per la maggior parte di nuclei bi-linguistici e bi-culturali.

tab. 1 - Matrimoni con almeno un coniuge straniero - anni 1992 e 2000

anni	italiani e straniere %	Stranieri e italiane %	Entrambi stranieri %	Totale	% matrimoni in Italia
1992	60,0	26,3	13,7	9999	3,2
2000	61,5	18,3	20,2	20001	7,1

Fonte: Istat, Rapporto Annuale, 2002

Ma è chiaro che non tutti i 20.000 casi di matrimoni «internazionali» sono tecnicamente matrimoni misti. I dati disaggregati infatti ci mostrano che l'83,5% dei matrimoni contratti da partner entrambi stranieri ha riguardato l'unione tra due connazionali.

Le unioni più frequenti rimangono quelle fra un maschio italiano e una donna straniera (61,5%) anche se l'incremento più forte nel periodo è dovuto alle nozze tra partner entrambi stranieri (+14,5% annuo). Sempre sulla base degli stessi dati Istat oltre la metà dei matrimoni «internazionali» viene celebrato nelle regioni del Nord Italia e quasi l'85% si celebra con rito civile.

La maggior parte delle donne che nel 2000 hanno sposato un cittadino italiano proviene dai paesi dell'Europa dell'est (50,9) — in particolare Romania, Polonia, Albania e paesi dell'ex URSS — e dall'America Latina (24,6%), specialmente dal Brasile, dalla Colombia e dalla Repubblica Dominicana. Diversa è invece la provenienza dei partner stranieri che hanno sposato una donna italiana: per il 23,2% erano cittadini dell'Unione Europea, per il 22,4% erano cittadini di paesi del Nord-Africa.

Un punto controverso — come vedremo anche più avanti — riguarda la fallibilità dei matrimoni «internazionali». Spesso sui media si ritrovano stime fantasiose secondo cui nei matrimoni misti si riscontrerebbe un alto tasso di divorzio, attorno al 30%. Purtroppo non si dice mai da dove si desumono questi dati o queste stime. E ciò perché sono assolutamente false e fanno parte di una «politica dei numeri (esagerati)» su cui speculano alcune forze politiche e sociali italiane (in primis la Lega Nord e alcuni settori conservatori della Chiesa cattolica). Tralasciando le differenze metodologiche di calcolo (peraltro rilevanti) si è stimato che le separazioni e i divorzi dovuti alle coppie miste incidono per il 7-8% sul totale (dati 1997) dei fallimenti matrimoniali. Certo i due universi di riferimento hanno dimensioni molto diverse ed è dunque possibile ipotizzare una fallibilità relativamente maggiore nei matrimoni misti¹². Tuttavia, per completare il quadro, non va dimenticata la realtà dei matrimoni fittizi, quelli di convenienza o per le carte e quelli d'agenzia. Il matrimonio con un cittadino italiano, come abbiamo visto, può essere infatti percepito come

¹² Secondo i dati Istat nel 1997 si sono celebrati complessivamente 271.107 matrimoni e si sono registrati 33.342 divorzi con un'incidenza di questi ultimi sullo stock matrimoniale dell'anno pari al 12,3%. Il rapporto matrimoni/divorzi (257.617/30.772) per le coppie italiane era dell'11,9%, per le unioni miste (13.490/2.570) del 19%.

uno strumento per facilitare l'ottenimento della cittadinanza italiana. La normativa vigente prevede che il partner straniero possa avanzare richiesta per la cittadinanza dopo sei mesi di residenza legale in Italia dopo il matrimonio oppure tre anni dopo lo stesso anche in assenza del requisito della residenza. Alla fine di questo iter è probabile che molti matrimoni fittizi si dissolvano.

7. Resistenze: le religioni e le unioni miste

Ho accennato più volte che le unioni miste incontrano spesso resistenze e pregiudizi lungo il loro percorso. Esse propongono una serie di sfide (direi salutarì), tanto alle comunità di origine quanto alle società in cui vivono. Tali sfide possono essere così riassunte: 1) nei confronti delle regole matrimoniali del gruppo di riferimento (esogamia contro endogamia); 2) nei confronti delle identità collettive dominanti (quella nazionale e/o religiosa difesa dallo stato di appartenenza e di accoglienza) attraverso la definizione plurale dell'identità, che contraddice modelli identitari unici, statici e monolitici; 3) nei confronti dei pregiudizi e degli stereotipi sociali; 4) nei confronti di leggi, costumi e tradizioni che riguardano ad esempio le relazioni interpersonali o quelle di genere. Un'unione mista provoca effetti sociali a catena che riguardano molti territori: le attitudini e le risposte delle persone coinvolte e delle loro famiglie, la struttura familiare, le implicazioni sull'educazione e la crescita dei figli, le reazioni delle istituzioni e della società. In questo contesto spesso si innestano tensioni strutturali come quelle tra le istituzioni religiose e i partner della coppia mista o come la probabile dicotomia emotiva fra la felicità della coppia e l'eventuale infelicità delle famiglie coinvolte. Come accennato, il più delle volte l'opposizione principale, l'emarginazione, arriva proprio dalle famiglie di provenienza. Ma qui desidero soffermarmi su una particolare resistenza, quella religiosa, che in molti contesti appare rilevante. In generale si può notare che molte autorità e gerarchie religiose (in quasi tutte le fedi, in specie quelle monoteistiche) mantengono — a dispetto dei loro messaggi universalistici — un atteggiamento piuttosto cauto, se non addirittura freddo e ostile, nei confronti dei matrimoni misti che in questo caso vanno intesi come inter-religiosi. Le ragioni di questo atteggiamento sono molteplici ma si possono ridurre per il momento a tre considerazioni di fondo. La prima, di natura dottrinale, vede nel matrimonio fra persone di fedi diverse (e quindi con concezioni diverse rispetto ad esso) una sorta di degradazione del suo carattere, in alcuni casi ritenuto sacro. La seconda, esplicitamente sociale, sostiene che le unioni miste sarebbero più soggette a conflitti, separazioni, divorzi. La terza infine, implicita, ma ben più rilevante, riguarda il timore di perdere fedeli reali o potenziali¹³; nel primo

¹³ In realtà alcune evidenze dimostrano il contrario nel senso che nella famiglia interreligiosa si tende spesso alla bireligiosità della coppia. Un lavoro relativo ai matrimoni misti in Irlanda tra cattolici e protestanti ha dimostrato che mentre aumentano i matrimoni misti diminuisce fortemente la pratica della conversione di uno dei coniugi coinvolti (O'Leary 1999, p. 130)

caso il partner che si unisce in matrimonio con un coniuge di un'altra religione; nel secondo gli eventuali figli nati da tali unioni. Così, ancora oggi, alcune chiese ortodosse (in Grecia e Russia) proibiscono esplicitamente i matrimoni misti dal punto di vista religioso e gran parte dell'induismo mantiene il divieto di matrimonio tra persone appartenenti a caste diverse. Infatti la struttura sociale indiana risente ancora fortemente dell'influenza religiosa (nonostante la laicità dello stato) e «il sistema delle caste indù è organizzato in teoria e, a un grado notevole, in pratica come una serie di gradazioni di status tra i concetti antitetici di purezza o santità, da un lato, e di impurità e degradazione dall'altro» (Barrington Moore Jr, 1983, p. 82). Ecco dunque esplicitato un quarto elemento di fondo che gioca in modo decisivo nelle posizioni religiose rispetto alle unioni miste: il tema puro-impuro. Per i fondamentalisti religiosi di tutti gli orientamenti, le unioni miste inter-religiose sono fonte di contaminazione e di degrado, e come tali vanno combattute. Ma l'ostilità non è solo dei fondamentalisti. In realtà tutte le grandi religioni poggiano, tra l'altro, su una serie di divieti; e molti di questi riguardano la sfera sessuale e le regole matrimoniali. Anche nelle versioni più moderate e ragionevoli delle religioni riemerge con prepotenza il tema della purezza e della contaminazione (Barrington Moore Jr., 2002).

Guardando l'esempio della Chiesa cattolica italiana ci troviamo così di fronte a un paradosso. Da un lato, è proprio la Chiesa — attraverso le sue varie articolazioni, come la Caritas — che più di ogni altro soggetto istituzionale ha combattuto per favorire l'accoglienza e l'integrazione dei nuovi flussi migratori. Dall'altro, tuttavia, la stessa chiesa cattolica ha un atteggiamento cauto — se non ostile — verso i matrimoni interreligiosi (che pure sono un possibile corollario dell'immigrazione), alcuni dei quali «sconsiglia vivamente». E anzi in molte istruzioni pastorali ci si augura che il partner non cattolico prenda in seria considerazione la propria conversione. Come spiegare questo doppio standard morale?

La risposta è che la gerarchia cattolica italiana persegue contemporaneamente due obiettivi ritenuti compatibili ma che — a mio avviso — sono invece destinati a confliggere: la lotta alla secolarizzazione della società italiana e il mantenimento del proprio monopolio (di fatto) religioso. Rispetto alla questione della secolarizzazione è ormai ampiamente riconosciuto in tutto l'Occidente che la popolazione immigrata è di gran lunga più religiosa della popolazione nata nel paese ospitante. Dunque la chiesa cattolica italiana vede nell'immigrazione un freno alla secolarizzazione. Certo l'attuale immigrazione in Italia non ha, salvo rari e sporadici casi, ragioni religiose ma è chiaro che la religione è qualcosa di particolarmente rilevante per gli immigrati, per tutti gli immigrati di qualsiasi fede e provenienza (Macioti 2000). In primo luogo perché la migrazione provoca una riflessione sulla storia, la cultura, i costumi della propria comunità d'origine. Riflessione che quindi non può non investire anche la dimensione religiosa: in questo senso Timothy L. Smith (1978) ha definito l'emigrazione «un'esperienza teologizzante». In secondo luogo le istituzioni religiose sono spesso spazi sociali liberi dai condizionamenti tipici del paese ospitante dove è possibile

ricostruire un piccolo pezzo della casa o del paese che si sono lasciati. Infine la religione è spesso considerata parte di un patrimonio culturale che gli immigrati tentano, almeno in parte, di riprodurre e magari trasmettere ai propri figli. Dunque gli immigrati visti come elemento di un più ampio fenomeno di risveglio religioso. Ma qui interviene la contraddizione. Se è vero che l'immigrazione porta con sé una maggiore richiesta dell'elemento religioso, è altrettanto vero che tale richiesta appare come plurale. Così la presenza di musulmani, induisti, protestanti, ortodossi rischia di mettere in crisi (almeno nella percezione di parte della gerarchia ecclesiastica) il monopolio religioso della Chiesa cattolica in Italia. Ecco dunque manifestarsi l'opposizione ai matrimoni interreligiosi fatta di resistenze, dispense, opposizioni burocratiche silenziose¹⁴. Che sia il timore della perdita del monopolio religioso a spiegare — almeno in parte — l'atteggiamento della Chiesa cattolica italiana¹⁵ è un'ipotesi confortata da alcune osservazioni. Tutti gli studi sono concordi nel ritenere che i matrimoni inter-religiosi sono più frequenti laddove non esiste un monopolio religioso ma piuttosto un mercato religioso. E così, negli Stati Uniti, nel 1997, il 30% dei matrimoni celebrati nelle chiese cattoliche sono stati matrimoni interreligiosi (Davidson 1999).

La questione dei matrimoni interreligiosi è un problema altrettanto sentito nell'ebraismo. Per più di due millenni l'esogamia è stata considerata una grave trasgressione del dettato religioso: «tra gli ebrei nessuna pratica è tanto aborrita quanto i matrimoni misti» (Bleich 1983, p.282). Qui la dinamica fra puro e impuro ha giocato un ruolo centrale anche per la particolare condizione diasporica delle comunità ebraiche. E così qui, forse più che in altre religioni, «la contaminazione è una categoria sia politica sia religiosa: si riferisce a «cose fuori luogo», o a qualcosa che deve essere evitato» (Barrington Moore Jr, 1983, p. 82). Fra aperture e chiusure tuttavia alcune componenti riformatrici dell'ebraismo moderno hanno accettato il matrimonio inter-religioso. Per contro ancora oggi molti rabbini ultraconservatori, o meglio, fondamentalisti, affermano che il matrimonio fuori dal proprio gruppo religioso rappresenta per la comunità ebraica una sorta di «olocausto» o «genocidio» silenzioso, insomma una vittoria postuma di Hitler. Molto vivace è stato il dibattito interno alla comunità ebraica americana che, con oltre 7 milioni di persone, è certo la più importante e numerosa del mondo¹⁶. Secondo Mayer (1979 e 1991), uno dei più

¹⁴ Storicamente la chiesa cattolica ha distinto tra l'unione fra un cattolico e un non cattolico comunque cristiano (*mixta religio*) e quella con un «infedele» (*disparitas cultus*). In ambedue i casi è richiesto l'ottenimento di una dispensa, più facilmente concessa nel primo caso che nel secondo. Solo dopo il concilio Vaticano II vennero emanate nuove istruzioni (*Instructio Matrimonii Sacramentum* del 1966 e *Motu Proprio Matrimonis Mixta* del 1970) che hanno reso relativamente più flessibili e aperte le procedure per le dispense relative ai matrimoni inter-religiosi.

¹⁵ Il cattolicesimo, laddove mantiene un monopolio religioso, ha sempre avuto un atteggiamento ostile verso i matrimoni inter-religiosi come testimoniato anche dal caso irlandese nelle unioni tra cattolici e protestanti, che pure svolgono una funzione importante nell'erosione delle barriere comunitarie in società fortemente frammentate (O'Leary 1999).

¹⁶ Del tema, tra gli altri, si occupò acutamente T. Parsons (1994) negli anni '40 e '50.

attenti studiosi del fenomeno, i matrimoni inter-religiosi nella comunità ebraica americana prima della seconda guerra mondiale erano meno del 7% del totale. Nel 1970 erano saliti al 31-32% e negli anni '90 superavano il 57%. Così uno studio recente ha rivelato che su 3,2 milioni di famiglie della comunità solo poco più della metà (1,8 milioni) sono formate da partner entrambi ebrei. Infine, un sondaggio ha dimostrato che nelle coppie miste solo il 28% dei figli sono cresciuti come ebrei, il 41% come cristiani e il 31% senza religione¹⁷.

8. Ancora sull'Islam: le unioni musulmano-occidentali

Tutte le religioni, sia pure in gradi diversi, ostacolano e hanno paura dei matrimoni misti inter-religiosi e le ragioni sono molteplici: il rischio di porre in discussione il proprio monopolio religioso, la perdita di fedeli, il timore per la dissoluzione dei confini e della identità comunitaria. Ma esiste, in Italia come nel resto dell'occidente, un tipo di matrimonio misto che fa più paura di altri: quello islamico-cristiano. È questo un fenomeno che eccita oltre ogni limite gli animi dei media, delle autorità religiose, di alcune forze politiche e — di conseguenza — dell'opinione pubblica. Intorno ai matrimoni islamo-cristiani vi è un'attenzione morbosa, una folle corsa alla drammatizzazione e all'allarme sociale del tutto ingiustificata e che risponde solo a imperativi di tipo politico (anche di politica religiosa). E ciò non fa che alimentare le forme di quel nuovo razzismo che oggi ha per obiettivi privilegiati l'islam e i musulmani.

Prima di affrontare le problematiche relative a questi matrimoni in Italia è opportuna una precisazione terminologica. Ha ragione Allievi (2002 p. 87) affermando che parlare di coppie islamo-cristiane sia sostanzialmente un errore in quanto si attribuisce loro in modo imperativo «un'identità, un'identificazione e un'appartenenza in realtà tutte da verificare, sia per l'uno che per l'altro partner». Meglio è parlare di coppie musulmano-occidentali o musulmano-europee. Si tratta insomma di una definizione più neutrale che evidenzia essenzialmente l'origine e la provenienza geo-culturale dei partner e nulla dice, come è giusto che sia, circa la loro appartenenza religiosa. Ciò richiama un secondo problema, quello inerente all'identità dei musulmani. Ormai, quasi istintivamente, nelle società occidentali si compiono le seguenti false transazioni logiche: un musulmano è necessariamente un islamico, un islamico non può che essere un fondamentalista, un fondamentalista è quasi sicuramente un terrorista. Ergo, un musulmano ha buone probabilità di essere un terrorista. Tralasciando l'erroneità dell'intera concatenazione logica è opportuno soffermarsi sul primo passaggio. Per la stragrande maggioranza dei musulmani il fattore religioso, l'islam, è solo uno dei mattoni — certo importante — che costitui-

¹⁷ Questi dati sono stati ricavati dal documento «The Crisis of Continuity», June 1993, disponibile nel sito www.chief Rabbi.org/articles/renewal/renewal2.html

scono la loro identità¹⁸. Purtroppo molti in occidente pensano che ogni musulmano sia sovradeterminato esclusivamente dalla religione e spesso da un'interpretazione fanatica della stessa¹⁹. Per i musulmani quindi fattori come la classe sociale, il reddito, l'educazione, il tipo di socializzazione, le opinioni politiche e le esperienze di vita non conterebbero nulla: tutto ciò verrebbe cancellato dalla loro inviolabile corazza religiosa, quella dell'islam, entro cui vivono. Così evidentemente non è: anche nel mondo musulmano la modernità e la secolarizzazione hanno contribuito a modificare il rapporto tra l'individuo e la religione. Altrimenti avrebbero ragione coloro (i fondamentalisti, occidentali e islamici) che vogliono far credere che il mondo sia diviso tra persone appartenenti alla specie *Homo sapiens* e altre appartenenti all'*Homo islamicus*. Altrove (Gritti 2001, pp. 32-33) ho evidenziato come — sulla base di dati empirici — il rapporto tra i musulmani e la loro religione, l'islam, si articoli secondo diverse gradazioni e sfumature: esistono così i musulmani convertiti ad altre religioni, gli agnostici laicizzati, i silenziosi, i culturalisti o credenti tra parentesi, i credenti domestici, i credenti pubblici. Esattamente come accade in qualsiasi altro contesto socio-religioso anche se probabilmente con quote diverse (ma non troppo) per le varie categorie.

Sulla base dei dati Istat ho stimato²⁰ che nel 2000 si siano celebrati 2.713 matrimoni musulmano-occidentali, pari al 13,5% del totale dei matrimoni «internazionali» e a circa l'1% di tutti i matrimoni celebrati in Italia. Tra le donne di origine musulmana che sposano partner italiani la maggior parte proviene da Albania, Marocco e Tunisia. Agli stessi tre paesi (ma con il Marocco al primo posto) appartengono i musulmani che sposano una donna italiana. A differenza di quanto accade per l'insieme dei matrimoni «internazionali», in quelli musulmano-occidentali la tipologia più frequente è quella dell'unione fra un uomo di origine musulmana e una donna italiana.

¹⁸ Rispetto all'identità dei musulmani sono frequenti due tipiche fallacie sociologiche: la prima consiste nel ritenere che i gruppi sociali siano omogenei e stabili (e questo più di altri); la seconda consiste invece nel supporre che le caratteristiche distintive di tale gruppo coincidano esattamente con le identità individuali. Al contrario, nella realtà, i gruppi sociali (e dunque anche quello dei musulmani variamente definiti), sono sempre più misti, disomogenei e non esclusivi. E le loro identità individuali sono regolarmente più complesse e variegata rispetto a quelle del gruppo di riferimento.

¹⁹ Purtroppo, come osserva giustamente Bourdieu (1983, p. 479), è anche vero che «una determinata classe è definita dal modo in cui viene percepita, non meno che dal suo modo di essere».

²⁰ Si tratta di una stima attendibile ma che va assunta con estrema cautela, come dato tendenziale. Infatti nel nostro paese, come altrove, non esistono statistiche circa l'appartenenza religiosa. Così si procede a stime che si basano su una sorta di equivalenza tra nazionalità e appartenenza religiosa che nulla dicono sull'effettiva identificazione religiosa degli individui. Questo metodo può risultare discretamente attendibile per immigrati che provengono da paesi che hanno un'elevata omogeneità dal punto di vista religioso (ad esempio, il Marocco) ma non funziona per paesi più eterogenei o che hanno comunque delle consistenti minoranze religiose. Si pensi ad esempio al caso della Nigeria, del Libano o dell'India. Un caso ancora più problematico è quello dell'Albania, paese che ha conosciuto per decenni una dittatura atea, a cui oggi sono applicate quote di appartenenza religiosa nella popolazione risalenti a prima della seconda guerra mondiale e molto probabilmente inattendibili.

tab. 2 - Comparazione tra matrimoni musulmano-occidentali e i matrimoni «internazionali» (con almeno un coniuge straniero) — anno 2000

anno 2000	italiani e straniere %	Stranieri e italiane %	Entrambi stranieri %	Totale	% matrimoni in Italia
musulmano-occidentali	45,3	47,2	7,5%	2713	0,96
matrimoni internazionali	61,5	18,3	20,2	20001	7,1

Fonte: Istat

In realtà i matrimoni musulmano-occidentali celebrati in Italia sono di meno. Ciò per almeno tre ragioni. La prima riguarda una certa esogamia selettiva che ricade nella categoria delle unioni tra due partner stranieri. Qui infatti ritroviamo spesso casi di cittadini stranieri musulmani che sposano altri musulmani. Vi sono poi alcune centinaia di casi che riguardano matrimoni fra un un partner italiano convertito all'islam e una donna o un uomo proveniente da un paese musulmano. Dunque queste due casistiche rientrano in realtà nella categoria dei matrimoni intra-musulmani. Infine, anche se ciò non incide sulla stima, va sottolineato che molte coppie musulmano-occidentali vanno a sposarsi nei paesi d'origine del partner musulmano (specialmente se uomo). Così un calcolo più ponderato fa arrivare i matrimoni musulmano-occidentali a circa 2.000 casi per l'anno preso in considerazione (e altrettante sarebbero le convivenze). Se si pensa che i musulmani nel nostro paese sono oggi circa un milione, il fenomeno dei matrimoni musulmano-occidentali appare piuttosto esiguo dal punto di vista quantitativo. Dunque perché tanto allarmismo e tante resistenze? La risposta credo risieda nella natura catto-laica del nostro paese. Se da un lato lo stato laico garantisce diritti a tutte le unioni matrimoniali, senza alcuna distinzione di nazionalità o religione, dall'altro, la gerarchia cattolica si è opposta negli ultimi anni, con inusitata durezza, ai matrimoni tra cristiani e islamici. Nel 2000 praticamente tutti i matrimoni musulmano-occidentali si sono celebrati con rito civile²¹. Dunque, tecnicamente e salvo rarissime eccezioni, non vi è stato alcun matrimonio inter-religioso islamo-cristiano.

Da anni la Chiesa cattolica italiana «sconsiglia vivamente» questo genere di unioni. Ricostruendo la posizione cattolica, il responsabile dell'Ufficio matrimoni della diocesi di Roma, don Maurizio Costantini, ha dichiarato che mentre fino «alla fine degli anni '80 la dispensa a celebrare il matrimonio (richiesta di *disparitas cultus*) veniva concessa facilmente, in questi ultimi anni, in seguito a numerosi episodi negativi, quando si tratta di una cattolica che intende sposare un musulmano si procede con molta più

²¹ Le difficoltà poste dai vari guardiani dell'ortodossia (cattolici ma anche che islamici, nella variante fondamentalista) hanno avuto un esito paradossale dal punto di vista religioso: far aumentare il numero dei matrimoni civili e delle convivenze di fatto, queste ultime un fenomeno molto difficile da quantificare.

attenzione» (Prisciandaro 1999). E così, a fronte delle 434 dispense concesse nel 1998, lo stesso prelato ha affermato che «la direttiva del Card. Ruini è quella di scoraggiarli. E ormai concediamo pochissime dispense, per il 2000, soltanto due» (Piomelli, s.d.).

Come si motiva un atteggiamento così ostile? Le gerarchie cattoliche sono solite rifarsi ad alcuni motivi specifici e a questioni più generali. I motivi specifici riguardano la tendenza a una maggiore fallibilità di questo tipo di matrimoni e il rischio della sottrazione di eventuali figli minori. Rispetto alla prima contestazione va ricordato che «non esiste nessuna evidenza statistica che i matrimoni musulmano-occidentali funzionino peggio degli altri e producano un numero di «rotture maggiore» (Allievi 2002, p. 94). E poi «non è detto che sia il fattore religioso quello decisivo» nelle rotture matrimoniali che «spesso sono imputabili ad altri fattori che, piaccia o non piaccia, sono spesso assai più pesanti: ceto sociale, reddito, livello d'istruzione, altre dinamiche individuali non riconducibili alla religione» (Allievi 2002, pp. 95 e 102). Il secondo tema è quello della possibile sottrazione, legale o illegale, di minore da parte del coniuge musulmano, di solito il padre. I casi di *kidnapping* segnalati dal Ministero degli Esteri nel 2002 sono 280²² e solo una minima parte riguardano matrimoni islamo-cristiani. Ma i media parlano solo di quelli che vedono coinvolto un genitore musulmano. E quando questo effettivamente accade si assiste spesso a una evidente strumentalizzazione della religione. In molti casi il partner musulmano colpevole di sottrazione di minore è una persona assai tiepida verso la fede islamica (magari si è sposato con rito civile) e cerca di giustificare (nobilitare?) tale atto richiamandosi ai principi della propria religione (magari nella sua versione più rigida) al fine di trarre un vantaggio personale. In realtà la sottrazione illegale di minore è un reato che deve essere perseguito dai sistemi giuridici statali; di solito colui che compie un atto del genere appellandosi a un presunto dettato religioso, in realtà evidenzia appunto l'indadeguatezza di alcuni sistemi giuridici in termini di stato di diritto.

Le contestazioni più generali, che accomunano parte della chiesa, alcune forze politiche (la Lega), alcuni esperti e consistenti strati della società italiana, hanno invece a che vedere con la concezione del matrimonio, della famiglia e delle relazioni di genere nell'islam. E qui la lista dei nodi critici è lunga: si parte dalla diversa concezione del matrimonio, del ruolo del marito e della moglie, dell'autorità paterna e materna, per arrivare alla questione della sottomissione della donna, alla poligamia, alle forme di ripudio e di divorzio. Non vi è dubbio che su alcuni di questi punti certe posizioni dell'islam (o, meglio, di certe interpretazioni dell'islam) siano discutibili e criticabili. Ma nell'islam, come nel cattolicesimo, vi è un'ampia pluralità di posizioni dottrinali: ci sono i progressisti, i liberali, i conservatori, i tradizionalisti, i fondamentalisti. Ognuna di queste correnti

²² Ricordo — per contestualizzare il problema — che nel 2000 in Italia sono stati 37.000 i figli nati da una coppia con almeno un partner straniero

offre una propria interpretazione di queste *issues*, ma purtroppo in occidente si assumono quelle fondamentaliste come le uniche «vere», dominanti. Vi sono certo delle differenze oggettive. Per il cattolicesimo il matrimonio ha un carattere sacro in quanto postula la natura divina del legame che deve essere monogamico e indissolubile²³. Per contro nell'islam il matrimonio ha un carattere naturale e si risolve in una sorta di contratto privato riconosciuto dalla comunità. Su altri aspetti la polemica appare del tutto pretestuosa e strumentale. In molti paesi musulmani la poligamia è vietata e altrove è una pratica sociale che va scomparendo: alcune stime affermano che nel mondo musulmano solo lo 0,2% dei matrimoni è poligamico. Sulla (eventuale) sottomissione della donna in una coppia islamo-cristiana o musulmano-occidentale vi è da domandarsi se non influiscano più alcune predisposizioni individuali derivate da universi culturali tradizionali (di tipo patriarcale e androcentrico) e se il ricorso a più o meno generici precetti religiosi — sempre in chiave fondamentalista — non serva solamente a rafforzare e a giustificare tali predisposizioni. Ma la discussione su tali punti dovrebbe essere di ben altra portata e non è possibile esaurirla in queste poche righe. Mi permetto quindi di sollevare solo un'altra questione, in apparenza di metodo, ma che contiene molta sostanza: la differenza tra il fatto dottrinario islamico e il fatto sociale musulmano. Trovo infatti inadeguata la posizione di molti esperti che fanno derivare il comportamento sociale dei musulmani direttamente dal Corano, che citano ovviamente con dovizia di particolari. Qui ritorna il prototipo dell'*Homo islamicus*, e si dimenticano alcune cose. Primo, lo abbiamo già detto, ci sono anche molti musulmani laici e secolarizzati. Secondo, tra i musulmani credenti (gli islamici) vi sono diversi orientamenti e diverse interpretazioni dei testi sacri: insomma non esiste una lettura univoca del Corano²⁴. Solo i fondamentalisti più radicali sostengono questo. Terzo, citare il Corano relativamente a questioni pratiche come il matrimonio o il divorzio, non ha molto senso. Il Corano non è un codice legale o un diritto canonico quanto una fonte di comportamento etico. Piuttosto bisognerebbe fare riferimento alla sharia. Ma anche qui andrebbe detto che non esiste una singola norma sciariatica ma una vasta molteplicità di leggi religiose molto diverse fra loro a seconda dei contesti geo-culturali e religiosi. Quarto, la stragrande maggioranza dei paesi musulmani hanno sistemi giuridici duali spesso in conflitto tra loro: da una parte quello sostanzialmente laico, dall'altra quello d'ispirazione religiosa. Per queste e altre ragioni sarebbe opportuno che gli esperti distinguessero fra «l'islam di carta» e «l'islam di carne» (Allievi 2002, p. 18)

²³ In realtà fino al XVI secolo il cattolicesimo non valorizzò il carattere sacro del matrimonio se non per la nobiltà. Fino a quell'epoca il matrimonio era essenzialmente considerato materia secolare ed erano frequenti i matrimoni irregolari, clandestini o arrangiati. A partire dal concilio di Trento la Chiesa cattolica produsse una sostanziosa legislazione regolativa e solo dopo il decreto papale Ramet del 1563 fu chiaro che un matrimonio per essere valido doveva essere officiato da un prete in presenza di testimoni.

²⁴ A solo titolo d'esempio mi permetto di segnalare, tra i tanti studi disponibili, la recente raccolta edita da Abdou Filali-Ansari (2003) dal significativo titolo (tradotto) «Riformare l'Islam? Una introduzione ai dibattiti contemporanei».

ovvero fra l'ideale religioso e la sua traduzione reale e storica. Quanti di noi, italiani e cattolici, laicizzati o «tra parentesi», accetterebbero di riconoscersi e di veder descritti i propri comportamenti quotidiani attraverso la citazione di questo o di quel passo biblico o del Vangelo? Probabilmente non moltissimi. Lo stesso dicasi per i musulmani. Insomma gli islamici hanno certo grande attenzione per l'Islam di carta (gli insegnamenti dei testi sacri) ma nella loro vita quotidiana intervengono molti altri fattori (le predisposizioni individuali, vari tipi di socializzazione, mutamenti nella personalità, particolari orientamenti religiosi, i sistemi giuridici dei paesi in cui vivono, esperienze di secolarizzazione ecc.) che producono un'altra realtà, appunto quella dell'islam di carne. Insomma bisognerebbe, parafrasando Parsons (1994 p. 199), occuparsi non solo di ciò che il musulmano è (o dovrebbe essere) ma anche — e soprattutto — di cosa il musulmano fa.

Tornando alla questione dei matrimoni musulmano-occidentali nel nostro paese credo che l'allarmismo sociale e le resistenze delle gerarchie cattoliche siano molto esagerate se non del tutto ingiustificate. Questi atteggiamenti alimentano una propaganda ostile all'islam e ai musulmani che certo non aiuta la costruzione di una società plurale²⁵. Appare infatti strano che una vicenda che riguarda poche migliaia di persone assuma una valenza così forte e si manifesti con un atteggiamento di tale chiusura. Tanto più che ormai nel nostro paese non si celebrano più matrimoni inter-religiosi islamo-cristiani ma solo musulmano-occidentali come dimostrato dall'assoluto ricorso al rito civile. Ciò anche perché, a parte la chiusura della chiesa cattolica (e degli stessi islamici ortodossi), non esiste in Italia la possibilità di contrarre un matrimonio valido secondo il rito islamico in quanto non si è ancora giunti ad un'intesa fra l'islam (italiano) e lo Stato. Credo che molti ostacoli posti dalla gerarchie ecclesiastiche ai matrimoni inter-religiosi fra islamici e cristiani potrebbero essere superati se si cambiasse una certa visione, direi medievale, dell'islam e dei rapporti con questo mondo. E sarebbe anche utile ricordare che in definitiva tutti i cittadini (anche quelli di origine musulmana), stranieri o no, che contraggono matrimonio nel nostro paese — anche in una chiesa cattolica — sono soggetti alla legge italiana. E questa, grazie ai principi laici, esclude ogni discriminazione di genere e proibisce pratiche e consuetudini che non siano comprese nel nostro diritto di famiglia e della persona.

La realtà delle coppie musulmano-occidentali è ben lontana quindi da certe rappresentazioni che ne offrono alcuni prelati, esperti e media. Da indagini svolte sul campo si è potuto appurare che è molto frequente la bireligiosità della coppia e il ricorso a un'educazione religiosa plurale dei figli²⁶. Un cammino dunque sereno e innovativo lontano da certi toni allar-

²⁵ Ad alimentare l'ostilità ci pensano anche i fanatici islamisti che, pur essendo pochi e isolati, con le loro azioni «spettacolari» — come nel caso di Adel Smith sul crocifisso — provocano grandi danni. Il punto è che questi personaggi non rappresentano nessuno ma godono di una grande visibilità mediatica.

²⁶ Si veda ad esempio la ricca ricerca «Coppie miste a Reggio Emilia» del 2002 disponibile sul sito <http://fis.comune.re.it/osservatorio-famiglie/strumenti/strumenti7>

mistici. Insomma si tratta di una realtà che non corrisponde allo stereotipo alimentato dai media e che quindi va tenuta nascosta. Questo perché, per i media italiani, i musulmani devono essere «brutti, sporchi e cattivi». Se invece sono «belli, puliti e buoni» sono invisibili, non fanno notizia e — per salvare il «paradigma» — non sono più neanche musulmani²⁷.

9. Le unioni miste, l'ibridazione e le identità nella globalizzazione

Le unioni miste — comunque le si voglia definire — sono ormai la regola in gran parte del mondo globalizzato dove prevale, come accadeva nelle società creole, l'ibridazione; in queste coppie le culture si incontrano, si confrontano e si trasformano (Delcroix e Guyaux 1992). Certo esistono opposizioni e resistenze istituzionali (tanto politiche che religiose) a questo processo. Il nazionalismo ufficiale di certi stati, l'etnicismo di alcuni gruppi così come la dottrina di alcune chiese insistono sulla natura primordiale e immutabile delle identità sociali²⁸. Ma la realtà dell'ibridazione globale dimostra, nei fatti, che nazionalità, etnicità o religione diventano sempre più materia di opzione, di scelta individuale. In ciò sottolineando l'importanza della costruzione sociale delle categorie che ci servono per l'identità e l'identificazione. La verità è che le unioni miste, come altri fenomeni collegati alla globalizzazione, mettono in crisi le categorie interpretative comuni. Si evidenzia così che «la posta in gioco delle lotte relative al senso del mondo sociale è costituita dal potere sugli schemi di classificazione e sui sistemi classificatori che stanno alla base delle rappresentazioni e, attraverso queste, della mobilitazione e smobilitazione dei gruppi» (Bourdieu, 1983, p. 473). In fasi di transizione come quella attuale il problema centrale è quindi quello della visibilità, del riconoscimento, in una parola della «normalizzazione», delle nuove identità ibride, tra cui quelle generate dalle coppie miste. Questo riconoscimento è a volte un processo lungo e difficile. Penso ancora una volta agli Stati Uniti dove nel XIX secolo gli irlandesi erano percepiti come una «razza» a parte e duramente stigmatizzati per la loro criminalità, mancanza di educazione e uno scarso attaccamento ai valori familiari. Sprezzantemente erano chiamati «quelli che erano negri dentro» (Ignatiev 1995). Oppure basta pensare a trenta anni fa quando gli immigrati provenienti dall'America Latina erano definiti secondo la loro appartenenza nazionale (messicani o cubani o altro). Oggi, per contro, sono identificati secondo una nuova categoria pan-etnica, quella di ispanici o di latini. E il mutamento nell'identificazione — avvenuta con il censimento del 1980 quando è apparsa questa nuova categoria sociale e statistica — ha

²⁷ Chi ricorda — ad esempio — che una delle grandi star di Hollywood, Rita Hayworth, sposò nel 1949 il principe Aly Aga Khan, erede della setta ismailita, una fra le più aperte e secolarizzate tra quelle del mondo musulmano; oppure, più modestamente, perché non si cita quello tra Afef e Tronchetti Provera come un matrimonio musulmano-occidentale?

²⁸ In realtà, come sostenuto da Parsons (1994), l'affermazione di una presunta identità primordiale passa attraverso un'interpretazione selettiva della realtà che richiede tra l'altro l'oscuramento (ideologico) di alcuni aspetti della propria storia, primo fra tutti le origini miste.

avuto effetti tutt'altro che secondari, al punto che oggi gli ispanici hanno rimpiazzato la popolazione afro-americana nel ruolo di prima minoranza del paese. E, ancora, nel 2000, nel censimento statunitense è avvenuto un mutamento epocale che però è passato quasi sotto silenzio, almeno all'estero. Per la prima volta i cittadini americani hanno avuto la possibilità di definirsi, sul piano razziale, non più secondo un'unica ed esclusiva modalità (bianchi o neri o asiatici o nativi indiani) ma secondo una scelta multipla. Dunque le autorità americane hanno riconosciuto anche formalmente l'esistenza di una popolazione multirazziale che non poteva essere contenuta nelle categorie tradizionali²⁹ e che nel 1995 ammontava — secondo stime ufficiali — ad un 3,1-6,6% della popolazione americana (Goldstein e Morning 2000) e che è destinata a crescere rapidamente ed esponenzialmente se è vero — come sostiene Barry Edmonston (1997) — che nel 2050 il 21% degli americani saranno d'ascendenza razziale o etnica mista. E ciò che è accaduto negli Stati Uniti sta avvenendo anche nella vecchia Europa o in Italia. Anche da noi, e le unioni miste lo stanno a dimostrare, si assiste a continui spostamenti dei confini identitari. «La presenza o l'assenza di un gruppo nella classificazione ufficiale dipende dalla sua capacità di farsi riconoscere, di farsi vedere, di farsi ammettere e, quindi, di ottenere, per lo più a viva forza, un posto nell'ordine sociale» (Bourdieu, 1983, p. 475). Dal punto di vista psicologico e sociologico i partner dei matrimoni misti hanno svolto e svolgono un ruolo di ribellione alle regole delle classificazioni ufficiali. Ma oggi — nel mercato globale delle identità — l'ibridazione, la creolizzazione, non sono più un'eccezione ma la regola e ripensare e ridefinire le identità collettive è un compito necessario a cui le scienze sociali non possono sottrarsi.

Bibliografia

- ALBA R., 2000, «The melting pot: Myth or reality?» in Steinberg S. (ed.), *Race and ethnicity in the United States*. Malden, Blackwell
- ALLIEVI S., 2002, *Musulmani d'Occidente*, Roma, Carocci.
- ALOTTA S., 2000, «Matrimoni misti: la scelta di un partner straniero» in *Studi Emigrazione/Migration Studies*, XXXVII, n. 137, pp. 41-66.
- ANDERSON B., 1996, *Comunità Immaginate*, Roma, Manifestolibri.
- AUGUSTIN B., 1985, *Mariages sans Frontières*, Paris, Centurion.
- BADIE B., 1995, *La fin des territoires*, Paris, Fayard.
- BARRINGTON MOORE JR., 2002, *Le origini religiose della persecuzione nella storia*, Palermo, Sellerio.

²⁹ Tale mutamento è avvenuto soprattutto a causa della forte crescita della popolazione ispanica che faticava a riconoscersi nelle quattro categorie tradizionalmente utilizzate.

- BARRINGTON MOORE JR., 1983, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Milano, Edizioni di Comunità.
- BLAU P., 1995, «Il paradosso del multiculturalismo» in *Sociologia*, n. 1.
- BLEICH D.J., 1983, «The prohibition against intermarriage» in Bleich D.J. (ed.), *Contemporary Halakhic Problems*, New York, Ktav.
- BOURDIEU P., 1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, tr. it. Bologna, Il Mulino.
- CAHILL D., 1990, *Intermarriages in International Contexts*, New York, Scalabrini Migration Center.
- CESAREO V., 1993, «Famiglia e migrazione. Aspetti sociologici» in AA.VV., *La famiglia in una società multi-etnica*, Milano, Vita e Pensiero.
- Cohen R., 1997, *Global diasporas*, Seattle, University of Washington Press.
- DAVIDSON J.D., 1999, «Marriage trends signal declining role of church» in *National Catholic Reporter*, October 29.
- DELCROIX C. E GUYAUX A., 1992, *Double mixte. La rencontre de deux cultures dans le mariage*, Paris, L'Harmattan.
- DI LEO F., 2000, «Panoramica statistica dei matrimoni in sede civile con riferimento alle unioni islamo-cristiane» in *Lettera di collegamento*, n. 36, maggio.
- DONATI P., 2001, «Famiglia e pluralizzazione degli stili di vita: distinguere tra relazioni famigliari e altre relazioni primarie». in DONATI P. (a cura di) *Settimo Rapporto CISF sulla famiglia in Italia. Identità e Varietà dell'essere famiglia*, Milano, San Paolo.
- EDMONSTON B., 1997, *The New Americans*, Washington D.C., American Academy of Sciences.
- FILALI-ANSARY A., 2003, *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporaines*, Paris, La Découverte.
- GABACCIA D.R., 2000, *Italy's many diasporas*, London, UCL Press.
- GLODAVA M. E ONIZUKA R., 1994, *Mail-Order Brides: Women for Sale*, Fort Collins, Alaken.
- GOLDSTEIN J.R. E MORNING A.J., 2000, «The multiple-race population of the United States: Issues and Estimates» in *PNAS*, vol. 97, n. 11.
- GRITTI R., 2001, «Conduttori di modernità» in Gritti R. e Allam M., *Islam, Italia*, Milano, Guerini.
- HARRISON R. E BENNETT C., 1995, «Racial and Ethnic Diversity» in Farley R. (ed) *State of the Union: America in the 1990's. Vol. 2: Social Trends*, New York, Russell Sage Foundation Press.
- KALMUN M., 1993, «Trends in Black/White intermarriage» in *Social Forces*, n. 72, pp. 119-146.
- KULCZYCKI A. E LOBO A.P., 2002, «Patterns, Determinants and Implications of Intermarriage Among Arab Americans» in *Journal of Marriage and Family*, n. 64, February, pp. 202-210.
- IGNATIEV N., 1995, *How the Irish Become White*, New York, Routledge.
- LEHRER E.L., 1988, «Religious intermarriage in the United States: Determinants and trends» in *Social Science Research*, 27, pp. 245-263.
- LIEBERSON S. E WATERS M.C., 1988, *From Many Strands: Ethnic and Racial Groups in Contemporary America*, New York, Russell Sage Foundation Press.
- MACIOTI M.I. (a cura di), 2000, *Immigrati e religioni*, Napoli, Liguori.
- MAYER E., 1991, «The impact of intermarriage on American Jewry» in *Reform Judaism*, spring.
- MAYER E. E SHEINGOLD C., 1979, *Intermarriage and Jewish Future*, New York, American Jewish Committee.
- MERTON R.K., 1941, «Intermarriage and the Social Structure: Fact and Theory» in

- Psychiatry*, vol. 4, n. 3, pp. 361-374.
- O'LEARY R., 1999, «Change in the Rate and Pattern of Religious Inter-marriage in the Republic of Ireland» in *The Economic and Social Review*, vol. 30, n. 2, pp. 119-132.
- PAPADEMETRIOU D.G., 1996, *Coming Together or Pulling Apart? The European Union's Struggle with Immigration and Asylum*, Washington D.C., Carnegie Endowment for International Peace.
- PAGNINI D.L. E MORGAN S.P., 1990, «Inter-marriage and social distance among U.S. immigrants at the turn of the century» in *American Journal of Sociology*, 96, pp. 405-432.
- PARSONS T., 1994, *Comunità societaria e pluralismo*, tr. it. Milano, F. Angeli.
- PERLMANN J., 2000, «Demographic Outcomes of Ethnic Inter-marriage in American History: Italian-Americans Through Four Generations», working paper n.312, Annandale-on-Hudson, Levy Economics Institute of Bard College.
- PIOMELLI G., s.d., «Il matrimonio tra cattolici e musulmani: fra multiculturalismo, ecumenismo e normativa canonica» in www.studiocelentano.it.
- PRISCIANDARO V., 1999, «Matrimoni a rischio» in *Jesus*, n. 9, settembre.
- ROSE A.C., 2001, *Beloved Strangers: Interfaith Families in Nineteenth Century America*, Cambridge, Harvard University Press.
- SAFRAN W., 1991, «Diasporas in modern societies: myths of homeland and return» in *Diaspora*, vol. 1, n. 1, pp. 83-99.
- SASSEN-KOOB S., 1990, *The global city*, Princeton, Princeton University Press.
- SBD, 2002, *Statistisches Jahrbuch 2002*, Bonn, SBD.
- SMITH T.L., 1978, «Religion and Ethnicity in America» in *American Historical Review*, n. 83, December, pp. 1155-1185.
- STREIFF-FENART J., 1989, *Les couples franco-maghebains en France*, Paris, l'Harmattan.
- TOGNETTI BORDOGNA M. (a cura di), 1996, *Legami familiari e immigrazione: i matrimoni misti*, Torino, L'Harmattan.
- WATERS M.C., 2000, «Immigration, Inter-marriage and the Challenge of Measuring Racial/Ethnic Identities» in *American Journal of Public Health*, vol. 90, n. 11.
- WEBER M., 1961, «Relazioni di comunità etniche» in *Economia e Società*, vol. 2, Milano, Edizioni di Comunità.

TRA ETICA E DIRITTO

Brevi riflessioni sulla sessualità nell'islam

di
DEBORAH SCOLART*

Non v'è forse chi non abbia visto almeno una volta uno di quei film (di solito *made in USA*), in cui si narrano vicende liberamente ispirate alle *Mille e una notte* e nei quali il vizir o il sultano di turno è completamente vestito e indossa sempre un turbante anche tra le mura del palazzo, mentre la protagonista femminile (che sia una principessa o una schiava poco importa) è di solito più che discinta, coperta di veli e di reggiseni anche nelle occasioni pubbliche, quasi fosse una ballerina di danza del ventre invece che un'eroina appartenente a una civiltà dai costumi sessuali certamente non liberali. Del resto, l'indimenticabile Jasmine, protagonista a fumetti del cartoon *Aladin*, non girava per il palazzo in calzoncini di tulle e top azzurro, salvo poi ricoprirsi di un mantello marrone e informare quando finalmente evadeva dal castello per fuggire in cerca di libertà? A quale (involontario?) simbolismo si rifacevano i disegnatori della Walt Disney, nel dipingere una principessa *desnuda* prigioniera del rango e poi una popolana, velata sì, ma padrona del suo destino? Certo è che, in ogni società, la morale sessuale è sempre stata ben rappresentata *prima facie* dalle restrizioni imposte alle donne, pressoché ovunque concepite come tentatrici e dunque foriere di disordini e destabilizzazione.

In queste pagine non si ripercorrerà che brevemente l'evoluzione dei costumi sessuali di una società millenaria quale quella islamica, per di più così «geograficamente diffusa» da rendere pressoché impossibile una qualsivoglia generalizzazione. Piuttosto, nel rinviare il lettore curioso a saggi specialistici, si cercherà qui di capire l'etica attraverso il diritto, sul presupposto, peraltro in parte confutabile, che la norma giuridica sia specchio, sia pure spesso opaco e infedele, della società in cui si trova a operare.

Etica è, come noto, termine di origine greca, derivante da *eVog* (costume, carattere) ed è equivalente al termine morale, dal latino *mores* (costumi); se ne parlerà qui nel suo significato, più ampio, di studio del costume, laddove la morale, esprimendo un giudizio sul costume stesso,

* Dottoressa di ricerca, si occupa di diritto musulmano, con particolare attenzione verso il diritto penale; diritti della donna e alcuni aspetti del diritto di famiglia.

sarà accantonata per dare spazio alla voce della norma e ai principi filosofico-giuridici sottostanti la sua stessa emanazione.

Se studio deve essere, occorre precisarne subito le fonti: da dove traiamo le nozioni relative all'etica sessuale islamica? Se il Corano è l'ovvio punto di partenza, lo studio metterà anche a confronto le proposte della *lex* divina islamica (cioè quella *shari'a* che, per essere stata data da Dio, non può essere fallibile e deve quindi trovare al proprio interno le ragioni per le disparità e i privilegi accordati a certi individui rispetto ad altri) con quelle della legge positiva, opera questa dell'uomo il quale, in quanto creatura fallibile, produce talvolta soluzioni a dir poco stravaganti.

Il mondo si declina al maschile

La vittoria dell'islam e la «caduta delle dee» della Mecca (al-Làt, sorta di Minerva, al-'Uzza, assimilabile a Venere, e Manàt, dea del destino e della morte) significò la sottomissione degli uomini a un'unica divinità indubitabilmente maschile; sua conseguenza fu anche la sottomissione sessuale del genere femminile a quello maschile. Nella distruzione delle «possenti» si scorge l'assassinio simbolico della donna in quanto incarnazione della superiorità femminile e la fine del suo dominio. Tuttavia, la letteratura islamica non sembra tenerne conto: il suo più famoso prodotto, i racconti delle *Mille e una notte*, è una raccolta di caratteri femminili dalla bellezza straordinaria, intelligenti, ma anche dotati di potenza diabolica, pieni di astuzie, vendicativi, cinici e feroci.....verrebbe da dire: quanto e più degli uomini.

La seduzione femminile (*fitna*) evoca il caos, il disordine e la rivolta; in ogni società si sviluppano strategie contro la forza primordiale della sessualità, che si traducono nei concetti di demonizzazione, esclusione, rifiuto, mascheramento.

Nell'islam ciò dà luogo alla reclusione della donna, alla vigilanza totale sulla sessualità femminile, alla riduzione della femminilità all'interno del matrimonio, fenomeni che possono essere ritenuti peculiari all'islam solo nella misura in cui sono sopravvissuti allo scorrere del tempo, restando attuali in gran parte della, ma non in tutta la società islamica.

La donna, dunque, va domata a mezzo del «decreto divino» che contempla come sola forma di sessualità permessa quella che si svolge nel talamo nuziale.

Un baluardo contro il diavolo

Il matrimonio¹, dice il Profeta, è «un baluardo contro il diavolo, perché smorza la concupiscenza, allontana i pericoli degli appetiti dei sensi, impedisce le occhiate disoneste e le scostumatezze corporali».

¹ Per approfondimenti sulla disciplina classica e contemporanea del matrimonio si rinvia a D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma, 1926, Vol. I; R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, 1990; Id., *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa*, Torino, 1997.

Gli arabi, sostiene al-Ghazali, sono sensualmente molto dotati per natura, e quindi la sessualità è un alimento che gli uomini non devono considerare illecito (Cor. V, 87: «O voi che credete! Non privatevi, come fossero illecite, delle buone cose che Iddio v'ha reso lecite, senza però passar la misura, ch  Dio non ama i trasgressori»). Se cos  stanno le cose, il matrimonio, poich  rimuove il pericolo minaccioso che viene dalla sessualit , deve essere considerato un momento importante della religione di chiunque non sia privo di mezzi o impotente (cio  la maggior parte degli uomini), giacch  se la sessualit  prende il sopravvento conduce alla scostumatezza e alla perdizione.

Ogni relazione tra uomo e donna che si svolga al di fuori del matrimonio, unica istituzione che legittima lo svolgimento del rapporto sessuale,   condannata in quanto «pagana» in 27 versetti coranici, e severamente punita. Il matrimonio  , al contrario, fonte di virt .

Il profeta ha detto: «chi di voi si pu  sposare si sposi. Chi si sposa ha garantito met  della salvezza della propria anima; per quanto riguarda l'altra met  non ha che da osservare il comandamento di Dio».

Sebbene nell'islam, diversamente che nel cristianesimo, il matrimonio non sia un «sacramento» in senso tecnico, ha comunque un valore sacramentale, in considerazione della sua funzione pi  importante che   quella di legalizzare, o canalizzare, l'istinto sessuale secondo la volont  di Dio. Secondo un *hadith*, infatti,

«quando marito e moglie si guardano a vicenda anche Dio li guarda pieno di compassione».

La sessualit  in quanto tale non   dunque demonizzata nell'Islam perch  peccaminosa: l'atto sessuale, purch  legale,   considerato opera grata a Dio, garanzia dell'ordine divino in cui si rispecchia l'atto della creazione. Sua causa di giustificazione non   nemmeno la sola procreazione: dice al-Ghazali che «l'istinto sessuale non deve avere come unico scopo la procreazione, ma   una saggia istituzione anche da un altro punto di vista. Il desiderio legato alla sua soddisfazione, a cui nessun altro   paragonabile se dura nel tempo, deve cio  prefigurare le delizie del paradiso. Sarebbe infatti inutile far sperare a chiunque un godimento che questi non abbia mai sperimentato...».

Ogni membro della comunit  sessualmente insoddisfatto   esposto al pericolo della *fitna*, vale a dire del caos, del disordine e del turbamento tipici della seduzione sessuale. Per proteggere il marito dalla *fitna* (e dal rischio di abbandonarsi al piacere della fornicazione e dell'adulterio) la moglie deve essere sempre a sua disposizione e, secondo un *hadith*, «se il marito dice alla moglie di venire a letto con lui, ma lei si rifiuta gli angeli la malediranno fino all'alba». Sebbene altri versetti coranici e gli *hadith* istruiscano l'uomo a non obbligare la moglie ai rapporti sessuali, questo principio tende ad essere adombrato dalla preminenza del principio dell'obbe-

dienza femminile; il rifiuto della moglie di avere rapporti sessuali con il marito può infatti essere letto come inadempimento dei suoi doveri (e di un'obbligazione contrattuale). Il marito, dal canto suo, ha il dovere di soddisfare la moglie, perché la donna insoddisfatta è più pericolosa di Satana stesso: ove egli si astenesse volontariamente e senza giusta causa la moglie potrebbe (almeno in teoria) adire il giudice per ottenere lo scioglimento del matrimonio.

Il sistema della reciproca soddisfazione sessuale tra coniugi è minato alla base dalla poligamia, che erode, se non esclude del tutto, ogni vincolo affettivo tra i consorti, e dal ripudio, che esprime la mercificazione di una donna che è sempre e comunque intercambiabile.

Diffusa anche in società non medio-orientali, e quasi ovunque storicamente giustificata con il bisogno di provvedere alle vedove e agli orfani, altrimenti privi di qualsivoglia forma di tutela, la poligamia era nota anche alla Bibbia² e ad essa si fa riferimento nell'elaborazione concettuale (peraltro da sottoporre a revisione e critica) della misoginia ebraica; il fatto è che, vera o presunta, tale misoginia è elevata a sistema dal cristianesimo e confluisce, in un interessante *mélange* di usanze bibliche e costumi bizantini, nella ricettiva società islamica.

Il Corano attribuisce al Profeta Muhammad benefici negati agli altri credenti quanto alle relazioni d'amore: «... noi ti dichiariamo lecite le tue spose... e ogni donna credente che si conceda al Profeta, se il Profeta voglia sposarla, privilegio a te concesso ad esclusione di altri credenti (ai quali ben sappiamo quel che abbiam già ordinato a proposito delle loro spose e delle loro schiave) affinché non gravi su te alcun peccato; ché Dio è indulgente e clemente!»³.

Gli altri musulmani, come noto, possono avere solo quattro mogli alla volta, purché le trattino con equità, capacità della quale Dio, ben conoscendo le sue creature, pare dubitare (Cor. IV, 129: «anche se lo desiderate non potrete agire con equità con le vostre mogli»); l'equità e la giustizia che devono improntare i rapporti tra il marito e tutte le sue mogli hanno, evidentemente, riflessi anche nella sfera sessuale, sì che sarebbe opportuno organizzare l'avvicendamento delle spose al talamo nuziale in modo tale da non «favorirne» una a discapito delle altre. È appena il caso di accennare che la turnazione dell'accesso al letto coniugale è visto da molte donne come l'unico, vero vantaggio della poli-

² Diversi profeti e re furono poligami: Salomone, poi, aveva un numero impressionante di donne: «settecento principesse per mogli e trecento concubine» (Primo libro dei Re, 11:3); la Bibbia inoltre ci ricorda che le «sue donne gli pervertirono il cuore» e quando fu vecchio venne da esse attratto verso divinità straniere. Donna tentatrice sotto i cieli!

³ Così Corano XXXIII, 50. Come in altre occasioni, anche in questo caso Dio parla per rendere felice il suo Inviato, al quale era peraltro consentito ciò che agli altri credenti sarebbe stato vietato. Il Profeta ebbe nella sua vita quindici mogli, ma consumò rapporti sessuali solo con tredici, avendone ripudiate due senza averle toccate; ebbe contemporaneamente fino a undici mogli (contro le quattro permesse ai suoi correligionari), e in diversi periodi nove o dieci. Sulle donne del Profeta cfr. F. GABRIELI, *Maometto*, Novara 1989 (rist.), le pagg. 282-297 e F. MERNISSI, *Donne del profeta. La condizione femminile nell'islam*, Genova, 1992.

gamia, che così permette di sfuggire, per qualche notte almeno, al fastidio di un marito «noioso».

In epoca classica, e comunque fino all'abolizione della schiavitù come istituto giuridico, il pio musulmano in grado di permetterselo poteva usufruire inoltre dei piaceri sessuali di un numero illimitato di schiave o concubine. Al contrario, la donna poteva (e può ancora oggi) sposare un solo uomo alla volta e non poteva «servirsi» degli schiavi (maschi e femmine) per il proprio piacere⁴.

La poligamia, contrariamente alla schiavitù, è anche in epoca attuale istituto assai diffuso nel mondo musulmano, pur se gli ordinamenti hanno cercato di ridurne la portata adottando una serie di misure che vanno dall'inserimento nel contratto nuziale della cosiddetta clausola di monogamia (la quale ha per effetto non la nullità del secondo matrimonio, ma lo scioglimento del primo in caso di nuove nozze), alla concessione alla donna del mandato ad autoripudiarsi. Sovente, poi, le leggi statali fissano dei limiti alla poligamia: fermo restando che la Tunisia è il solo paese arabo a vietarla espressamente, i legislatori possono fissare un tetto al numero delle mogli (limitato a due dalle leggi di Somalia e Libia), ovvero richiedere l'autorizzazione del tribunale (a sua volta subordinata al verificarsi di determinate condizioni: così è, ad esempio, in Libia e in parte in Marocco).

La poligamia non è il solo privilegio riconosciuto all'uomo: l'islam sciita conosce e pratica da secoli il cosiddetto «matrimonio a tempo» (*nikah al-mut'a*)⁵, il cui fondamento coranico sarebbe contenuto in Cor. IV, 24: «...e a quelle [donne] di cui godiate come spose date la loro dote come prescritto...», passo che verrebbe interpretato nel senso di «versare un onorario alle donne con cui si sia giaciuto per un tempo determinato».

Per i musulmani sunniti il *nikah al-mut'a* è pratica abolita già dai tempi del Profeta e il citato versetto sarebbe stato abrogato dal più volte citato Cor. XXIII, 1 e 5-7: «beati i credentiche la castità custodiscono — eccetto che con le proprie mogli e con quello che le loro destre possiedono, che in questo non sono da biasimare; — ma chi desideri più di questo sarà un trasgressore». Al contrario, gli sciiti continuano a riconoscere questa pratica, ben disciplinata dal legislatore iraniano.

⁴ La poligamia divenne nel tempo lo strumento principale per soddisfare la «naturale» sensualità degli arabi (ma, di nuovo, che dire della sensualità delle donne arabe, sacrificata tra le braccia di un solo uomo, il legittimo consorte, peraltro spesso imposto dalla famiglia e non all'altezza della situazione?).

Il solito al-Ghazali è perentorio nell'affermare la «pazzia» di coloro che si fanno rapire dall'amore sfrenato per una sola donna e che «perciò cessano di cercare nel coito soltanto il piacere, cercandovi invece qualcosa di più: ... l'uomo che ama può esaudire il proprio desiderio soltanto con la donna amata. Così accumula ingratitudine su ingratitudine, schiavitù su schiavitù. Mobilita la ragione per metterla al servizio dei suoi desideri carnali. Eppure la sua ragione è fatta per dare ordini a cui il desiderio si deve piegare». Citato in E. HELLER — H. MOSBAHI, *Dietro il Velo. Amore e sessualità nella cultura araba*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 47.

⁵ Sul quale cfr. F. CASTRO, *Materiali e ricerche sul nikah al-mut'a. Fonti inamite*, Roma, 1974.

Spesso identificato in una forma legalizzata di prostituzione, il *nikah al-mut'a* può aver luogo per un periodo determinato (un'ora, una notte, un giorno o più giorni) dietro corrispettivo di una somma di denaro; può avere a oggetto rapporti sessuali o la semplice compagnia di una donna; è un contratto consensuale sottoposto alle stesse condizioni del matrimonio tradizionale quanto agli impedimenti⁶.

Scopo originario di questo istituto era quello di procurare all'uomo una compagna quando si fosse trovato lontano da casa, ad esempio perché impegnato in una campagna militare o in un viaggio d'affari; in alcuni casi, l'uomo contraeva il matrimonio a tempo per avere un figlio o, più prosaicamente, per avere un maggior numero di donne che potessero aiutarlo in epoca di raccolto. Dell'istituto è stato fatto ampio uso dall'aristocrazia persiana a tutela delle proprie figlie: un *nikah al-mut'a* contratto per novantanove anni tutelava la donna dal rischio di essere ripudiata prima della scadenza del termine.

I giuristi classici consideravano valido il matrimonio contratto con una fanciulla impubere, sulla base di Cor. LXV, 4, il quale in materia di divorzio prescrive, a proposito della «*idda* (o periodo di ritiro legale): «per quelle tra le vostre donne che disperino d'aver più mestruazioni, se dubiterete che siano incinte, sia il periodo d'attesa di tre mesi, e lo stesso *per quelle che non hanno avuto ancora mestruazioni*.» (il corsivo è di chi scrive). Poiché il periodo d'attesa prima di poter contrarre un nuovo matrimonio è richiesto solo alla donna coniugata che sia stata ripudiata, l'ultima parte del versetto citato è stata interpretata nel senso che una fanciulla ancora «senza regole» possa essere sposata; del resto lo stesso Profeta, ormai cinquantenne, sposò la giovanissima (di soli sei o nove anni, a seconda delle tradizioni) «Aysha, anche se ella entrò nel suo letto qualche anno più tardi».

Attualmente, la maggior parte degli ordinamenti dei paesi arabi fissa un'età minima matrimoniale che per le ragazze di solito non è inferiore ai 14 anni e per i maschi ai 18. La legge di famiglia algerina del 1984 fissa l'età della capacità matrimoniale della donna a 18 anni e dell'uomo a 21; il giudice può autorizzare il matrimonio di chi non abbia raggiunto l'età legale (art. 7). La legge egiziana n. 56/1923 non vieta espressamente i matrimoni precoci limitandosi a disporre che il matrimonio del ragazzo infradiciottenne e della ragazza infrasedicenne non possa essere registrato; il matrimonio non è dunque invalido, ma il giudice, ai sensi dell'art. 101 c.p.c. non può conoscere delle controversie ad esso relative. La capacità matrimoniale — per la quale si richiede la sanità mentale e la pubertà — è piena in Libia al ventesimo anno (art. 6 della legge del 1984 in tema di matrimonio, divorzio e loro effetti), ma il giudice con l'assenso del tutore può autorizzare il matrimonio della persona infraventenne. La *Mudawwana*

⁶ Così, la donna non deve essere già sposata, una musulmana non può sposare un infedele, l'unione è vietata tra persone aventi legami di parentela. Al contrario, l'uomo può «gioire» di un numero indeterminato di donne anche se è già regolarmente sposato con le quattro mogli permesse dal Corano.

(raccolta) marocchina del 1957-58 fissa l'acquisto della capacità matrimoniale al diciottesimo anno per l'uomo e al quindicesimo per la donna; il matrimonio in età pre-matrimoniale è subordinato all'autorizzazione del *wali* e, ove questi si opponga, è possibile rivolgersi al giudice. La *Majalla* tunisina del 1956 identifica l'età matrimoniale del maschio a vent'anni e della femmina a diciassette (art. 5). Il matrimonio della ragazza minorenni deve essere autorizzato dal *wali* e dalla madre; il tribunale può autorizzare il matrimonio dei minori per motivi gravi e nell'interesse dei coniugi⁷. Tuttavia, la prassi dei matrimoni precoci, soprattutto in ambiente rurale, non può dirsi scongiurata.

Certo è che le scuole giuridiche raccomandano il matrimonio con la donna vergine (e la giovane età, associata al forte controllo esercitato dalla famiglia sui movimenti della ragazza, era — e in certa misura ancora è — una garanzia pressoché assoluta di verginità) e possibilmente più giovane del marito, affinché non invecchi subito e divenga presto incapace di partorire; la donna deve essere più bella, più educata e più religiosa del marito, per essere certi del suo onore. È vero anche il contrario ed è bene che alla donna sia dato un marito che le si addica, devoto, benestante, generoso.

Se così stanno le cose per l'uomo, non v'è chi non veda che i suoi diritti sono assai ampi e, si potrebbe dire, piacevoli. Alla donna cosa resta? Giuridicamente, ben poco, ma nel tempo alcune teorie (non necessariamente sviluppatesi per favorire la donna) hanno finito con il riconoscerle un piccolo spazio di autonomia sessuale che è certo ben poca cosa rispetto a quanto attribuito al suo partner, ma sul quale vale la pena di spendere qualche parola.

Così come i lunghi viaggi di lavoro e le spedizioni militari diedero origine al *nikah al mut'a*, essi fecero sì che i giuristi dovessero occuparsi del delicato problema delle gravidanze in assenza del legittimo consorte, questo non tanto per salvaguardare la donna (passibile di accusa di adulterio/fornicazione) quanto il frutto della relazione, cioè quel bambino che, se nato fuori da legittimo vincolo matrimoniale, sarebbe stato da ritenere a tutti gli effetti illegittimo e privo della ricca tutela offerta dall'ordinamento.

Il Corano II, 233 dice: «e se le madri divorziate allatteranno i loro figli per due anni pieni se il padre vuole completare l'allattamento...» a cui fa eco Cor. XLVI, 15: «...lo portò sua madre in seno a fatica e lo ha partorito a fatica e trenta mesi durarono la gestazione e lo svezzamento...» e Cor. XXXI, 14: «... la madre lo portò tra mille stenti in seno, e lo svezzò quando aveva due anni...». Secondo i giuristi la durata minima della gravidanza è pari a sei mesi (di trenta, 24 sono dedicati all'allattamento e svezzamento e 6 alla gravidanza vera e propria); sulla durata massima invece le opinioni (soprattutto nelle scuole *malikita* e *shafiita*) si sbizzarriscono e vanno dai 9 mesi «regolamentari» a un anno, due

⁷ Cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa*, Torino, 1997, soprattutto le pp. 11-27.

anni, e persino quattro anni. Tale lunga durata ha appunto lo scopo di evitare il discredito (nonché la condanna per adulterio) della donna e la discriminazione del fanciullo: tale dottrina è nota come «teoria del bimbo addormentato in grembo» e non trova ingresso nelle moderne legislazioni arabe, inevitabilmente condizionate dalle conoscenze medico-scientifiche che rendono tale opinione insostenibile.

Vale, però, ancora la presunzione islamica di paternità per il figlio nato in costanza di matrimonio, attribuito al marito secondo la regola *al-walad li-l-firâsh* (il figlio appartiene al letto – sottinteso: coniugale) e sempre che non intervenga il disconoscimento di paternità, possibile in Algeria, Egitto e Libia sulla base della procedura classica del *li'ân*⁸.

Quando il diritto entra in camera da letto: la fornicazione è turpitudine

Tra moglie e marito, secondo gli insegnamenti del Profeta, tutto è permesso tranne i rapporti anali. Secondo il teologo al-Tabari, il versetto coranico: «le vostre donne sono come un campo per voi, venite dunque al vostro campo a vostro piacere» (Cor. II, 223) consente al marito di compiere l'atto sessuale con la moglie quanto e come vuole, a condizione di penetrare nella vagina, cioè nel luogo percepito come «campo» perché dà la possibilità di concepire il figlio, motivo per cui il rapporto anale in quanto tale è vietato.

Tuttavia, questo non è del tutto vero e sulle «posizioni dell'amore» la giurisprudenza ha sviluppato un'ampia casistica, anche penale: prima ancora che alle modalità dell'atto, però, il diritto guarda alle qualità delle persone che lo compiono perché uno stesso comportamento può avere conseguenze diverse a seconda dello *status* coniugale e del «genere» cui appartiene il soggetto agente.

Si comincia con il dire che è fornicazione⁹ (*zinâ*) il rapporto sessuale tra due persone in assenza di *milk* (tecnicamente: diritto di proprietà) o

⁸ Anche noto come «giuramento imprecatorio», del *li'ân* parla espressamente Corano XXIV, 6-9: «E coloro che accusano le loro donne, e poi non hanno testimoni altri che se stessi, dovranno comprovare l'accusa con quattro attestazioni ciascuno, fatte in nome di Dio, attestanti che dicono il vero. — E la quinta attestazione sia la maledizione di Dio scenda su di lui, se ha mentito. — E alla donna sarà risparmiata la punizione se attesterà con quattro attestazioni fatte in nome di Dio che il marito mente, - e la quinta sarà che l'ira di Dio scenda su di lei, se il marito ha detto il Vero.» I due giuramenti, uguali e contrari, si elidono: il *qâdî* (giudice) dichiara rescisso il matrimonio, il marito evita l'accusa (gravissima, come vedremo) di essere un calunniatore di donne oneste, la moglie non è incriminata per adulterio e il figlio è attribuito alla sola madre, cessando con il padre ogni vincolo legale.

⁹ Il Corano non definisce il concetto di adulterio; secondo i giuristi il delitto consiste nell'introdurre il pene nella vagina della donna «come l'ago in un flacone di collirio (*stylus* in *pyxide*) e la fune nel pozzo» come disse il Profeta. A tal proposito è sufficiente che il glande sparisca nel corpo femminile, mentre è irrilevante che il pene sia o meno in erezione, che vi sia eiaculazione o meno, che il pene sia nudo o avvolto da un profilattico se tale separazione è sottile sì da non impedire il piacere sessuale. È certamente adulterio un atto sessuale che rientri nella descrizione tra cui sopra e che avvenga tra un uomo e una donna che non gli sia moglie o schiava.

*shubhat milk*¹⁰, cioè tra persone non legate tra loro dal vincolo del matrimonio o del concubinato. Nel mondo arabo pre-islamico lo *zinâ* non costituiva un delitto; nel Corano, certamente anche per influenze ebraiche e cristiane, i fedeli sono messi in guardia contro la fornicazione¹¹, mentre al contempo la morigeratezza è vista come un segno distintivo del vero credente¹².

Nella Sura delle donne il delitto di *zinâ* viene per la prima volta disciplinato con qualche dettaglio:

«Se alcune delle vostre donne avran commesso atti indecenti portate quattro testimoni contro di loro, e se questi porteranno testimonianza del fatto, chiudetele in casa fin che le coglierà la morte o fin quando Dio apra loro una via. Se commettono atto indecente¹³ punitele; ma se si pentono e migliorano la loro condotta lasciatele stare, ch  Dio   perdonatore benigno» (Cor. IV, 15-16).

Come si vede, la pena per l'adultera   qui limitata alla reclusione in casa, ma il versetto si ritiene abrogato dal famosissimo passo coranico contenuto in Cor. XXIV, 2 per il quale:

«l'adultera e l'adultero siano puniti con cento colpi di frusta ciascuno, n  vi trattenga la compassione che provate per loro dall'eseguire la sentenza di Dio, se credete in Dio e nell'Ultimo Giorno; e un gruppo di fedeli sia presente al castigo».

Assai significativa   l'assoluta parit  di trattamento per adultero e adultera stabilita da questo passo della Rivelazione, parit  che purtroppo verr  meno nella prassi, a favore di un maggior rigore e di grande durezza a carico della donna¹⁴.

Se nel Corano si parla solo di fustigazione, da dove viene allora la prassi di condannare gli adulteri alla lapidazione? Sembra che essa si fondi su un versetto che, per testimonianza del califfo Umar, sarebbe stato conte-

¹⁰ SCHACHT elenca come ipotesi di *shubhat milk* la situazione della donna in un matrimonio *f sid* (viziato, annullabile), ma ritenuto valido dal marito; ovvero nel periodo del rito legale che segue lo scioglimento definitivo del matrimonio, se il marito lo ha ritenuto equivalente al rito legale che segue il ripudio revocabile. Con riferimento alla schiava si ha *shubha* se il padrone ha manomesso la sua *umm walad*, ma non l'ha ancora «congedata», o se ha venduto la schiava, ma ancora non l'ha consegnata, o se ella appartiene a uno dei suoi ascendenti o discendenti (pu  anche essere della moglie, ma non del fratello), ovvero se   comproprietario della schiava. Cfr J. SCHACHT, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, p. 178.

¹¹ Cor. XVII, 32: «E non accostatevi alla fornicazione:   una turpiudine e una ben triste via!».

¹² I servi del Misericordioso sono «coloro che non invocano insieme a Dio un altro dio, e che non uccidono chi Iddio ha proibito di uccidere altro che per una giusta causa, che non commettono adulterio» (Cor. XXV, 67). Il corsivo   mio.

¹³ Secondo un'opinione minoritaria, tale versetto si riferirebbe alla sodomia. Cfr. sul punto A. BAUSANI, *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, Milano, 1999, p. 527.

¹⁴ Accadeva spesso che si facesse luogo a una sorta di giustizia sommaria e segreta, il cui esito era nella maggior parte dei casi l'annegamento dell'adultera.

nuto nel Corano e poi da questo misteriosamente «scomparso», il quale recitava: «se un uomo adulto e una donna adulta commettono fornicazione, lapidateli in ogni caso, come pena imposta da Dio»; è tuttavia molto più probabile che la prassi sia invalsa per «imitazione» del regime ebraico, che Muhammad del resto già ben conosceva.

Nel sistema del *fiqh* la lapidazione e la flagellazione sono ripartite come pene *hadd*¹⁵ per lo *zinâ* tra due categorie di colpevoli: coloro che sono *muhsan* e coloro che non lo sono. Un individuo è detto *muhsan* quando è pubere, in possesso delle sue facoltà mentali e coniugato; per hanafiti e hanbaliti è necessario che entrambi i colpevoli posseggano queste qualità, a cui gli hanafiti aggiungono l'appartenenza all'Islam. I malikiti escludono che a un non musulmano possano applicarsi lapidazione o flagellazione, perché il *dhimmi* (cioè l'infedele che beneficia del patto di protezione offerto dalla comunità islamica e noto come *dhimma*) è assoggettato al proprio statuto personale e quindi punito (se del caso) secondo la propria legge.

La gravissima pena della lapidazione si applica, quindi, al solo adulto sposato (*muhsan*), laddove chi non riveste queste qualità (*bikr*) è punito con i cento colpi di frusta e il bando per un anno dalla comunità; evidentemente, se la fornicazione è già in sé un grave reato, l'adulterio ne rappresenta la forma aggravata, anche in virtù della *commixtio sanguinis* che da esso può derivare e che va a incidere profondamente sui rapporti familiari e in particolar modo sul delicato rapporto di filiazione.

In quanto all'errore: il riferimento è a Corano XXXIII, 5: «... E non vi saranno imputati a peccato gli errori che ignari abbiate commesso a questo riguardo¹⁶, ma solo quel che intenzionalmente avran voluto i vostri cuori». Del resto il Profeta avrebbe detto che, se possibile, è meglio non applicare la pena fissa (*hadd*), perché è preferibile che il giudice sbagli nel perdonare piuttosto che nel punire.

Allo stesso modo, il rapporto sessuale commesso sotto minaccia o costrizione non integra il delitto di *zinâ* per colui che ha subito la minaccia¹⁷. Da questa regola malikiti, hanbaliti e zahiriti traggono la con-

¹⁵ Il termine *hadd* indica nella lingua araba un ostacolo, un impedimento, un limite; giuridicamente, si riferisce alle regole restrittive che Allah pone alla libertà dell'uomo e da qui, in un ristretto senso tecnico-giuridico, passa a identificare la «sanzione» di certe condotte vietate dal Corano e che dunque si configurano come delitti contro la religione. *Hadd* è così la «pena fissa» stabilita dal Libro per chi viola alcuni, ben determinati, precetti.

A fianco dei (pochi) delitti a pena *hadd* e dei delitti di sangue (quest'ultimi assoggettati al regime del taglione e del «prezzo del sangue»), il diritto penale classico conosce numerosissime fattispecie le quali, non previste né dal Corano né dalla Sunna (insieme delle tradizioni – o *hadith* – del Profeta), vengono rimesse al potere discrezionale del giudice (*ta'zir*).

¹⁶ Il versetto non si riferisce all'adulterio, ma ha contenuto generale e anche su esso si fonda la disciplina della responsabilità dell'uomo per le proprie azioni.

¹⁷ Si tratta di un principio generale, espresso, con riferimento all'apostasia, da Corano XVI, 106: «chi rinnega Dio dopo aver creduto, è perso; eccetto coloro che vi son stati costretti a forza, ma il cuor loro è tranquillo nella fede...». (Il corsivo è mio). Il principio è poi ripreso in Corano XXIV, 33: «...e non costringete le vostre ancelle al meretricio, se esse voglion conservarsi caste.... Se poi qualcuno le avrà costrette, dopo che saran state costrette Iddio sarà con loro indulgente e clemente» [il corsivo è mio].

clusione che l'uomo non abbia diritto di invocare la violenza o la minaccia in caso di adulterio/fornicazione poiché il maschio «costretto» non può essere in erezione.

Il tentativo non può dar luogo ad applicazione di pena *hadd*, ma è rimesso alla pena discrezionalmente fissata dal giudice.

Il rapporto sessuale «normale» si identifica con l'atto che può dar luogo a fornicazione/adulterio, cioè con l'introduzione del pene maschile nella vagina femminile: tutto il resto (rapporto anale tra due uomini o tra un uomo e una donna, rapporti sessuali tra donne, rapporti sessuali con animali) rientra nella sfera dell'anormalità; il Corano (XV, 76-77) riprende il racconto biblico della distruzione di Sodoma (Genesi, 19), ordinata da Dio per punirne gli abitanti che avevano cercato di abusare degli invitati maschi di Lot; tuttavia, non prevede alcuna pena per questi atti. Si noti, a titolo di curiosità, che con riferimento alla condotta posta in essere dagli abitanti di Sodoma, la lingua italiana parla di «sodomiti» e «sodomia», mentre l'arabo usa «lûti» e «liûât», termini che derivano appunto dal nome di Lot.

I giuristi non si sono sottratti alla sfida e alla necessità di qualificare (e sanzionare) l'atto anormale. Alcuni lo ritengono una forma di adulterio e prescrivono la lapidazione per il colpevole sposato e la flagellazione per il non sposato, invocando il Corano VII, 80-81: «e Lot quando disse al suo popolo: "compirete forse voi questa turpitudine, tale che mai nessuno la commise prima di voi al mondo? Poiché voi vi avvicinate per libidine agli uomini anziché alle donne, anzi voi siete un popolo senza freno alcuno"; nonché il già citato Cor. XVII, 32: «e non accostatevi alla fornicazione: è una turpitudine e una ben trista via».

Altri ritengono invece che i rapporti anormali non possano essere assimilati all'adulterio perché ciascuno dei due delitti è identificato da un nome particolare; del resto, pare che i Compagni del Profeta non ritenessero tali condotte un reato e mancava inoltre il rischio di *commixtio sanguinis*, ragione di fondo per la dura punizione dell'adulterio. Ciononostante, al sodomita non era risparmiata una condanna esemplare: si andava dall'essere bruciati vivi alla distruzione delle mura della casa, all'essere gettati (sempre vivi) da un luogo elevato. Abu Hanifa prescrive la reclusione del reo sino a morte o pentimento, ma se si tratta di un delinquente abituale il governatore può farlo uccidere.

Rifacendosi a detti del Profeta, alcuni prescrivono per il sodomita la lapidazione, non in quanto delitto assimilato all'adulterio, ma perché così Dio fece con Sodoma, distruggendola sotto una pioggia di pietre. Un detto del Profeta recita: «se la mia nazione rende lecite cinque cose si rovinerà: la maldicenza, il consumo di alcolici, il trasporto della seta, i cantanti, gli uomini che si soddisfano con gli uomini e le donne che si soddisfano con le donne».

Si noti che il coito anale con la propria moglie non costituisce affatto un reato perché il marito ha il diritto di avere rapporti sessuali con la propria sposa, anche senza il di lei consenso. Tuttavia tale atto è illecito (*haram*) ed è punibile con pena discrezionale; fondamento del divieto è il citato passo di Corano II, 223, da altri usato invece per permettere anche questo tipo di rapporto.

La criminalizzazione di questa condotta contrasta curiosamente con una prassi assai comune perché l'omosessualità ha avuto ampia diffusione nella società musulmana (come del resto anche altrove): si potrebbe discutere se ciò rappresenti l'inevitabile riflesso della rigida separazione dei sessi, o piuttosto la reazione all'eccesso di offerta del mercato, troppo ricco di giovani schiave che saturavano nel maschio il gusto del corpo femminile (ma in realtà erano, allora come oggi, ben pochi gli uomini che potevano permettersi il lusso delle schiave-concubine).

L'omosessualità maschile era particolarmente diffusa nell'esercito, nelle scuole (in realtà il riferimento è ai maestri che privatamente seguivano i discepoli, essendo, soprattutto in epoca storica, poco noto l'istituto della scuola come noi la intendiamo oggi), nelle confraternite sufi, negli *hammam* (bagni pubblici) e nei confronti degli schiavi (relazione vietata dai giuristi ma comunque diffusa); l'omosessualità femminile aveva il suo campo d'elezione, prevedibilmente, nel *harem*.

La necrofilia, tipo «funereo» di rapporto anormale, per evidenti ragioni organiche concepibile solo da uomo «vivo» su «donna» (ma anche su altro uomo) morta (ma i giuristi disquisiscono anche della donna che si diletta con i cadaveri) non dà luogo ad adulterio/fornicazione, ma solo ad applicazione di pena discrezionale, perché un atto del genere non sarebbe mai realizzato da persona sana di mente e comunque non può portare a problemi genealogici. Non vi è tuttavia accordo tra i giuristi nemmeno su questo punto, trattandosi per alcuni di adulterio passibile di pena fissa, e attardandosi altri in sottili distinzioni. Così, se un uomo penetra il corpo di una donna morta, commette *zinâ* perché avverte piacere (!), mentre se una donna introduce nel proprio corpo il pene di un uomo morto non avverte piacere (!!), dunque non si tratta di adulterio ed ella può essere sottoposta solo a pena discrezionale.

Gli atti di bestialità (compiuti sia dall'uomo che dalla donna) non configurano adulterio e sono soggetti a *ta'zîr* (cioè al potere discrezionale del giudice). Tuttavia, gli shafiiti qualificano quest'atto come adulterio basandosi su Corano XXIII, 5-7: «[beati i credenti]. (...) che la castità custodiscono eccetto che con le proprie mogli e con quello che le loro destre posseggono, che in questo non son da biasimare; ma chi desideri più di questo sarà un trasgressore»; impongono così la pena capitale al colpevole sposato in virtù di un detto profetico che prescrive l'eliminazione di colui che abbia avuto rapporti sessuali con un animale, e dell'animale stesso (ormai impuro); come sempre, al reo non sposato sono comminate frustate e l'esilio.

Corollario delle regole sui delitti di fornicazione e adulterio è la previsione del reato di *qadhf*, la cui disciplina trova origine nelle norme relative alla prova del reato di *zinâ*, che doveva essere data da quattro testimoni maschi «*ad*»¹⁸: si tratta di una prescrizione coranica rigidissima, a cui fa da corollario la condanna per calunnia (*qadhf*, appunto) di chi abbia accusato

¹⁸ I testimoni devono essere maggiorenni, in possesso delle facoltà mentali, capaci di memorizzare gli eventi, giusti e di religione musulmana; è infatti esclusa la testimonianza degli infedeli.

una donna di adulterio o fornicazione senza essere in grado di darne la prova. In Cor. XXIV, 4 è detto infatti: «e quelli che accusano donne oneste, e non possono portare a conferma quattro testimoni, ricevono ottanta colpi di frusta, e non s'accolga più in eterno la loro testimonianza: sono degli esseri turpi»¹⁹.

Ad avviso dei giuristi il reato di *qadhif* si configura solo quando le espressioni usate lasciano inequivocabilmente intendere che vi è stata fornicazione o che si è in presenza di una filiazione illegittima; per i *malikiti*, tuttavia, è calunnia anche un'accusa espressa in modo allusivo, con ciò estendendo notevolmente la nozione del delitto. Va comunque precisato che, nonostante l'interpretazione restrittiva adottata dalla maggior parte dei giuristi, è possibile che una condotta di per sé inidonea a essere qualificata come *qadhif* in senso stretto venga comunque punita dal giudice in virtù dei suoi poteri discrezionali (*ta'zîr*), infliggendo al colpevole una pena inferiore a quella *hadd* coranica (ma per i *malikiti* la pena può anche essere maggiore).

Rispondono del *qadhif* tutte le persone puberi e sane di mente, senza discriminazioni fondate sull'appartenenza religiosa o sullo *status libertatis*. Vi è però *qadhif* in senso tecnico, e si dà quindi luogo alla pena *hadd*, solo quando il calunniato sia un *muhsan*, inteso in questo caso come una persona pubere, sana di mente, libera, musulmana; in tutte le altre ipotesi la pena è fissata discrezionalmente dal giudice (*ta'zîr*).

Nei moderni stati nazionali arabi e islamici il permanere delle norme etiche in tema di sessualità, fondate, come abbiamo visto, sul Corano e sulle tradizioni del Profeta, fa sì che siano ancora punite condotte quali l'omosessualità, l'adulterio, la prostituzione e, in generale, i comportamenti contro la morale.

L'omosessualità è inclusa tra gli attentati al pudore, o alla morale. Non sempre risulta chiaro dalla lettera della legge se sia punita solo l'omosessualità maschile o anche quella femminile, e si noti che il legislatore tunisino, punendo genericamente la sodomia, può ingenerare notevole confusione quanto ai limiti della libertà sessuale tra persone legalmente sposate. Nel Nord Africa la pena è di solito la reclusione (fino a 3 anni) e l'ammenda.

Il reato di adulterio è normalmente punibile a querela della parte offesa e il ritiro della querela estingue il reato. Nei paesi del Nord Africa la pena consiste usualmente nella reclusione fino a 2 anni (ma in Tunisia il termine è elevato a 5 anni) e non sono stabilite sanzioni pecuniarie. Il legislatore marocchino discrimina tra uomo e donna e dispone che l'adulterio compiuto dalla moglie mentre il marito si trova fuori dallo Stato è perseguibile d'ufficio dal Pubblico Ministero (l'ipotesi inversa è invece sempre subordinata alla presentazione della querela da parte della moglie). Il codice egiziano distingue l'adulterio femminile (punibile, su querela del marito, con

¹⁹ La «calunnia» (*qadhif*) all'origine della promulgazione dei versetti sull'adulterio e sulla falsa accusa di adulterio è unanimemente identificata in quella che ebbe ad oggetto la giovane moglie di Muhammad, «A'isha, e che turbò gravemente il Profeta. Della vicenda esistono innumerevoli racconti e rinviamo per tutti alla bella cronaca che ne fa Gabrieli (F. GABRIELI, *Maometto*, cit., pp. 289-295).

la reclusione fino a due anni per la donna e il suo complice – ma solo se a conoscenza dello status coniugale della donna) da quello maschile (punito *solo se commesso nel domicilio familiare*, su querela della moglie, con reclusione fino a sei mesi – sempre se la sua partner non è sposata, perché allora, come detto, il tetto si eleva a due anni).

In Libia la legge sui rapporti sessuali illeciti (L. 70 del 2 ottobre 1973) dà, in 11 articoli la definizione del delitto di *zinâ* come rapporto sessuale (in arabo: *gimâ'*, coito) tra un uomo e una donna non uniti da «legame matrimoniale legittimo»; individua la pena in 100 colpi di frusta (le modalità di esecuzione sono in dettaglio elencate all'art. 7), a cui può aggiungersi la reclusione in carcere (che pare possa ricollegarsi a Cor. IV, 15 il quale prevede per l'adultera la reclusione in casa fino alla morte, versetto che peraltro, come dicemmo, si ritiene abrogato da Cor. XXIV, 2); l'abbandono della lapidazione come sanzione per l'adulterio in senso tecnico si può spiegare — in mancanza di chiarimenti da parte del legislatore — con la volontà, più volte espressa da Qadhafi, di riconoscere come fonte normativa esclusivamente il Corano. Il sistema probatorio classico, che richiede quattro testimoni oculari maschi e musulmani (a loro volta passibili di condanna per falsa testimonianza) non trova ingresso nella nuova legge, che rimanda alle regole probatorie fissate dal codice di procedura penale.

Quanto alla definizione del reato, il legislatore libico, in ossequio alla dottrina classica e tralasciando il significato letterale nonché il contesto stesso del versetto coranico XXIV, 2, fa riferimento al rapporto sessuale illecito e non al solo adulterio; con l'art. 8 la legge modifica l'art. 407 del codice penale, aggiungendo una previsione (che consente anche di punire l'omosessualità): «chiunque ha commercio carnale con un essere umano con il suo consenso, egli e il complice sono puniti con la prigione non superiore a 5 anni». Innovando rispetto alla disciplina previgente, ma non rispetto all'etica sessuale islamica, la nuova legge punisce dunque con la reclusione fino a cinque anni i rapporti sessuali consensuali tra adulti non sposati tra loro.

Quando il sesso e il diritto sono strumenti di sopraffazione: la violenza sessuale

Delitto particolarmente vile e odioso, la violenza sessuale dovrebbe essere oggetto di autonomo studio: se ne parla in questa sede, e con riferimento alla sola disciplina pakistana, perché il Pakistan e le sue leggi rappresentano un caso interessante di «disapplicazione» della *shari'a*, svuotata del suo sostrato filosofico-religioso e trasformata, da un legislatore ansioso di auto-legittimarsi come «islamico», in un «mostro» giuridico che serve compiacente un nuovo ordine morale particolarmente rigido ed ottuso.

Dotato di una legislazione penale decisamente *made in Europe*, racchiusa nel cosiddetto codice penale anglo-indiano del 1860, redatto da Lord Macauley per le colonie indiane della Corona britannica e rimasto in vigore in Pakistan anche dopo l'indipendenza, il paese ha scelto, a partire dal

1978, di richiamare il proprio ordinamento giuridico a una maggiore aderenza ai principi, anche giuridici, dell'islam. Frutto di questa scelta politica sono state una serie di ordinanze in materia penale, emanate a partire dal 1979, le quali, pur non abrogando il codice penale del 1860, intendono integrarne la disciplina in relazione ai delitti di sangue e ai delitti a pena hadd, codificando, vedremo con quali risultati, la *shari'a*.

Il reato di violenza sessuale è così sottratto alla regolamentazione codicistica per essere affidato alla *Offence of Zinâ (Enforcement of Hudud) Ordinance* del 1979 (di seguito: *Zinâ Ordinance*). La legge disciplina in un unico *corpus* due distinte fattispecie criminose: da un lato lo *zinâ* in senso tecnico, nel quale sono ricompresi sia la fornicazione sia l'adulterio (ed è assai significativo, e rappresentativo del «nuovo ordine», che la legge recuperi lo *zinâ* in quanto delitto di fornicazione, rendendo per la prima volta punibile in Pakistan il rapporto sessuale consensuale tra persone non sposate tra loro); dall'altro lo *zinâ bi l-jabr*, che può essere tradotto, appunto, come violenza sessuale; ad esse si aggiunge inoltre la prostituzione, che naturalmente è vietata e duramente sanzionata dall'ordinanza.

L'adulterio era invece già previsto dal codice del 1860²⁰: per l'esistenza del delitto era necessario che la donna fosse sposata con un altro

²⁰ L'art. 497 stabiliva che: «chiunque abbia una relazione sessuale con una persona che è e che egli sa o ha ragione di credere che sia la moglie di un altro uomo, senza il consenso o la connivenza dell'altro uomo, nei limiti in cui il rapporto sessuale non integri il delitto di violenza sessuale, è colpevole del delitto di adulterio. In tal caso la moglie non sarà punita come istigatrice»

Curiosa è l'esclusione della punibilità, come «istigatrice» della donna, soprattutto ove si considerino le particolari condizioni della società pakistana e il fatto che la donna adultera era punita anche in molti ordinamenti penali europei (cfr. ad esempio l'abrogato art. 559 del c.p. italiano). La peculiarità di questa previsione doveva essere ben presente anche ai redattori del codice pakistano, che infatti si premurarono di spiegarla come segue: «though we well know that the dearest interests of the human race are closely connected to the chastity of woman and the sacredness of the nuptial contract, we cannot but feel that there are some peculiarities in the state of society in this country which may lead human man to pause before he determines the infidelity of wives. The condition of the women of this country is, unhappily, very different from that of the women of England and France; they are married while still children; they are often neglected for other wives while still young. They share the attentions of a husband with several rivals. To make laws for punishing the inconstancy of the wife, while the law admits the privilege of the husband to fill the *zenana* with women, is a course which they are most reluctant to adopt. We are not so visionary as to think of attacking, by law, an evil so deeply-rooted in the manners of the people of this country as polygamy. We leave it to the operation of education and of time. But while it exists, while it continues to produce its never failing effects on the happiness and respectability of women, we are not inclined to throw into a scale already too much depressed, the additional weight of the penal law» (cfr. *The Pakistan Penal Code*, ed. by NIZAMI M.M.N. & Maj. Ch. FAZAL-I-HAQ, Lahore, 1960, p. 452).

Nel riportare questo passo delle *Notes* dei *Law Commissioners*, i curatori dell'edizione del 1960 del codice, NIZAMI e FAZAL-I-HAQ, criticarono come non convincenti e poco soddisfacenti le ragioni addotte dai redattori per escludere la punibilità della donna coniugata, richiamando la dottrina musulmana che punisce, su un piano di parità, sia l'adulterio femminile sia quello maschile, e auspicarono che «the legislature should bring the laws about the adultery in consonance with the doctrines of Islam»; vennero esauditi, credo ben oltre le loro aspettative, diciannove anni più tardi.

uomo, che non si trattasse di violenza carnale e che il marito non fosse consenziente; rimanevano indifferenti al diritto i rapporti sessuali intercorsi tra un uomo e una donna non sposata o vedova (e, stante il tenore della norma, con una donna avente il «beneficio» di un marito compiacente); allo stesso modo restavano esclusi dall'operatività della norma i casi di adulterio maschile.

Il codice penale del 1860 definiva la violenza sessuale come un rapporto sessuale forzoso, e la puniva in modo estremamente severo²¹; la *Zinâ Ordinance* riprende parzialmente la norma codicistica, modificandola da un lato con l'estensione del reato alla donna, presa ora in considerazione come possibile soggetto attivo; dall'altro, restringendo le ipotesi di rapporti sessuali qualificabili come violenza, ed eliminando completamente, ad esempio, la possibilità di incriminare il cosiddetto «stupro coniugale».

²¹ Recitava l'art. 375 del c.p. del 1860: «Commette violenza sessuale colui che, eccetto per i casi di seguito esclusi, ha un rapporto sessuale con una donna in una delle circostanze di seguito descritte: a) contro la sua volontà; b) senza il suo consenso; c) con il suo consenso quando questo è stato ottenuto minacciandola di morte o lesioni; d) con il suo consenso, quando l'uomo sapeva di non essere il suo coniuge e che il suo consenso si fondava sul suo ritenere che l'uomo fosse colui al quale è, o credeva di essere, legalmente sposata; e) con o senza il suo consenso, quando ella sia minore di 14 anni. Spiegazione: la penetrazione è sufficiente a costituire il rapporto sessuale che integra il delitto di violenza sessuale. Eccezione: Il rapporto sessuale tra l'uomo e la propria moglie, la quale non sia minore di 13 anni, non è violenza sessuale».

Il delitto in esame si configurava, quindi, solo quando il soggetto passivo fosse stato una donna, o meglio, in base anche alle definizioni di cui all'art. 10 dello stesso codice, un essere umano femminile di qualunque età; d'altra parte, soggetto attivo è, per la norma in esame, solo l'uomo. La curiosa esclusione del maschio dal novero delle vittime è parzialmente limitata dal dettato dell'art. 372, il quale punisce il traffico (letteralmente: «sells, let to hire, or otherwise disposes of any person») di esseri umani (ma solo se minori di 18 anni) finalizzato alla prostituzione, ovvero a rapporti sessuali illeciti con altre persone, ovvero a qualsiasi altro scopo immorale e illegale. Più incisiva è la norma contenuta nell'art. 377, il quale punisce le «unnatural offences», cioè la condotta di chi «voluntarily has carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal»; in questo caso, e forse è inutile sottolinearlo, si va oltre perché la formulazione della norma permette di incriminare (e, tra l'altro, duramente punire), i rapporti omosessuali, a prescindere dalla loro consensualità.

La legge prevede diverse ipotesi di violenza sessuale: il delitto avviene «contro la volontà» della donna quando essa è pienamente capace di intendere e volere e dunque capace di prestare un valido consenso (che evidentemente in questo caso è mancato); è, al contrario, definito «contro la sua volontà» quando la donna sia incosciente (ad esempio perché ubriaca o drogata), ovvero così debole di mente da essere incapace di qualsiasi ragionevole consenso. Le ipotesi c) e d) si riferiscono a un consenso che non può essere comunque ritenuto causa di esclusione della punibilità perché estorto con la violenza o l'inganno. È fissata la regola generale per cui si ha sempre violenza sessuale, a prescindere dalla volontà della vittima, qualora essa sia di età inferiore ai quattordici anni, limite che tuttavia è abbassato di un anno nell'ipotesi in cui si tratti di rapporti coniugali, nel qual caso la sposa è tutelata solo se minore di tredici anni. La legge, dunque, si disinteressa delle violenze coniugali aventi a oggetto spose maggiori di tredici anni; tuttavia, è interessante notare come il legislatore si sia preoccupato di fissare il comportamento «minimo» che dà luogo a stupro, nel tentativo, non sappiamo quanto riuscito, di evitare «any nice discussion as to how far and how little» (cfr., *The Pakistan Penal Code*, cit., p. 340).

Ai sensi dell'art. 376, la pena andava dai lavori forzati alla semplice reclusione in carcere per un termine massimo di dieci anni, in aggiunta ai quali era prevista una multa.

Che lo *zinâ bi l-jabr* sia, nella nuova disciplina, un fatto per definizione extraconiugale appare evidente dalla formulazione della norma, la quale richiama con insistenza la necessità che le parti siano «*validly married*» al fine di escludere l'esistenza del reato.

Ai sensi dell'art. 6 della *zinâ ordinance*, infatti, lo *zinâ bi l-jabr* è il fatto di chi «ha rapporti sessuali con una donna o un uomo, a seconda dei casi, col quale egli o ella non sia validamente sposato, in una delle seguenti circostanze: a) contro la volontà della vittima; b) senza il consenso della vittima; c) con il consenso della vittima, quando esso è stato ottenuto con la minaccia di morte o lesioni; o d) con il consenso della vittima, quando il reo sappia di non essere validamente sposato con la vittima e che il consenso è stato dato perché la vittima credeva che il reo fosse un'altra persona con la quale egli o ella credeva di essere validamente sposato».

Il sistema sanzionatorio si fonda non tanto sulla gravità del fatto (e cioè sul suo essere o meno accompagnato da circostanze aggravanti, che peraltro non vengono contemplate), quanto sulla «consistenza» delle prove raccolte, sulla loro idoneità a sostenere l'accusa per l'applicazione della grave pena *hadd*; ove questo non avvenga, diviene inevitabile e obbligatorio il ricorso al *ta'zîr*; inoltre, rilevano la religione e lo stato coniugale del soggetto attivo. Infatti, lo *zinâ bi l-jabr* è assoggettato all'applicazione della pena *hadd* ove sia commesso con le stesse circostanze che fanno dello *zinâ* semplice un delitto *hadd*, e cioè, come risulta dal combinato disposto degli artt. 6 e 5 co. 1 della *Zinâ Ordinance*, quando il fatto sia commesso da un maschio musulmano adulto²² e sano con una donna alla quale egli non sia (o non ritenga di essere) coniugato, e viceversa.

La pena *hadd* consiste nella lapidazione a morte²³ da eseguire in luogo pubblico se il reo è *muhsan* (cioè adulto, sano di mente e coniugato con persona diversa dalla vittima); se non è *muhsan* (e, quindi, anche se non è musulmano), il reo è condannato alla flagellazione (cento colpi di frusta, sempre in luogo pubblico). Si noti che la pena *hadd* è identica per le tre diverse ipotesi di fornicazione, adulterio e violenza sessuale.

²² La nozione di «adulto» è diversificata sulla base del sesso: ai sensi dell'art. 1 della *Zinâ Ordinance*, il maschio è adulto a diciotto anni, mentre la femmina lo è a sedici, ovvero quando abbia raggiunto la pubertà (il che potrebbe anche avvenire a dieci o undici anni di età). Ciò significa che una ragazza minore di sedici anni che abbia già raggiunto il menarca diviene penalmente responsabile per delitti sessuali, mentre il ragazzo beneficia di un termine molto più a lungo.

²³ L'imposizione della lapidazione (*rajam*) in caso di adulterio diede origine ad aspre discussioni, non solo perché, come è ovvio, attirava «pubblicità negativa» da parte dell'opinione pubblica internazionale, ma anche perché da parte di consistente dottrina il *rajam* era ritenuto una pratica «ripugnante» all'Islam e non espressamente previsto dal Corano. In questo senso si era inoltre espressa una Corte sciaraitica (richiamando Cor. XXIV, 2 e le sole frustate ivi previste), ma contro tale pronuncia il governo di Zia al-Haq propose a sua volta appello presso la Suprema Corte; inoltre, contestualmente alla riorganizzazione del collegio con l'introduzione dei tre «*ulama*, una modifica della Costituzione ha esteso la giurisdizione della corte nel senso di autorizzare la revisione delle precedenti pronunce, con esiti sfavorevoli quanto all'eliminazione del *rajam* al sistema. Cfr. J.L. ESPOSITO, *Islamization: religion and politics in Pakistan*, in *The Muslim World*, LXXII, n. 3-4, 1982, p. 207; R. Peters, *The Islamization of Criminal Law*, p. 259.

Lo *zinâ bi-l-jabr* è un reato estremamente difficile da provare perché la legge richiede, in ossequio alla tradizione, ma fraintendendo lo spirito della norma, che quattro testimoni maschi, adulti, musulmani, di buona reputazione (*mukallaf*) abbiano assistito all'atto della penetrazione (art. 8 *Zinâ Ordinance*)²⁴; unica prova piena che costituisce valida alternativa alla quadruplici testimonianza è la confessione resa dal reo. Al fine di evitare dichiarazioni false o coartate, la legge richiede che la confessione venga resa in quattro diverse occasioni davanti al tribunale, e che sia inequivoca, dettagliata nella descrizione dell'azione criminosa e corroborata da altre prove. In generale, inoltre, i tribunali (o, meglio, il tribunale federale sciaraitico, campione nel rovesciamento delle sentenze emesse in primo grado) sono piuttosto rigidi nell'accertare la mancata consensualità del rapporto e difficilmente si pronunciano nel senso dell'avvenuto stupro se sul corpo della vittima mancano «segni di violenza» e l'unica prova del fatto è data dalla sua parola²⁵.

La difficoltà di provare la violenza si risolve sovente contro la vittima stessa del fatto: nel famigerato caso Mohammad Ikram alias Munji v. The State, il tribunale, ritenendo le prove inidonee a sostenere l'accusa di *zinâ bi-l-jabr* ai sensi dell'art. 10 comma 3 della *Zinâ Ordinance*, ritennero di modificare l'accusa in *zinâ* (cioè fornicazione/adulterio) ai sensi dell'art. 10 comma 2, con ciò creando le basi per una potenziale denuncia della vittima come complice, circostanza che si è in realtà più volte verificata²⁶. In aggiunta, va ricordato che l'art. 151 co. 4 del *Qanun-e Shahadat Order* del 1984 stabilisce che in caso di stupro o tentato stupro è permesso dimostrare che «la querelante ha una personalità immorale»; l'esame della virtuosità o meno della condotta della vittima non dovrebbe infatti aver nulla a che vedere con l'accertamento del reato, che rimane tale qualunque siano le attitudini morali del soggetto passivo.

²⁴ Quanto alla condotta, la *Zinâ Ordinance* mantiene il riferimento alla penetrazione come momento sufficiente alla realizzazione del reato; la giurisprudenza in materia di violenza sessuale si è sviluppata nel senso di prendere in considerazione solo la penetrazione da parte dell'organo sessuale maschile, escludendo pertanto la rilevanza penale della violenza sessuale perpetrata con altri mezzi, in questo aiutata dalla formulazione della norma, assai imprecisa. La giurisprudenza si è inoltre smarrita tra questioni per così dire di lana caprina (quanto deve essere profonda la penetrazione, cosa può costituire prova) che producono risposte spesso contraddittorie e il più delle volte svantaggiose per la vittima.

²⁵ La magistratura pakistana ha fatto propria quella che nel diritto anglo-americano veniva detta «fresh complaint rule»: i giudici, in altri termini, ritengono che se una donna che ha subito violenza non si rivolge in tempi «ragionevoli» alle persone cui di solito si appoggerebbe per aver aiuto, questo significa che in realtà non ha subito alcuna violenza. Non è assolutamente il caso di ricordare le dure battaglie e i dibattiti che l'applicazione di questa regola da parte della magistratura statunitense ed europea ha sollevato in seno alla dottrina penalistica, oggi portata a ridurne enormemente la «portata probatoria», consapevole del significato discriminatorio e criminalizzante per la vittima. Lo stesso, purtroppo, non sembra potersi dire del Pakistan.

²⁶ Infatti, la polizia compila il First Information request (FIR) indicando che il delitto di stupro denunciato ricade sotto l'art. 10 ma senza specificarne il paragrafo; la vittima di uno stupro si vede quindi spesso identificata come autrice di adulterio e, poiché è formalmente assai difficile modificare il FIR, nella maggior parte dei casi l'ambiguità circa la posizione giuridica della vittima permane sino alla prima udienza.

Come accennato in precedenza, se il delitto è accertato, ma mancano le prove idonee a sostenere la pena *hadd*, ai sensi della *Zinâ Ordinance* si applica la pena *ta'zîr*, la quale, nel caso di *zinâ*, prevede la reclusione in carcere da quattro a dieci anni, nonché la comminazione di 30 frustate e una multa; nella diversa ipotesi di *zinâ bi l-jabr*, la pena *ta'zîr* a carico del reo è pari a 30 frustate e a 25 anni di prigione. Ai fini dell'applicazione del *ta'zîr* non rilevano le distinzioni viste in precedenza tra soggetti *muhsan* e non *muhsan*.

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
è su WindPress

WINDPRESS

Dove, Quando e Cosa sulla Stampa

- WindPress è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere subito
- quali riviste ordinare o ricercare in
- edicola.
-
- WindPress è consultabile al sito
- www.windpress.com

Windpress è un progetto de



Windpress è realizzato da



Data Bank Service

MEDIADATA srl - Via G. Compagnoni 28 - 20129 Milano
 Tel. (02) 70.00.41.50 - Fax (02) 70.00.41.48
 E-Mail: info@windpress.com

I matrimoni misti nel panorama italiano

di
LUCA DI SCIULLO*

Le caratteristiche del fenomeno e la distribuzione territoriale in Italia

In Italia il tessuto socio-culturale va arricchendosi proporzionalmente all'ampio ventaglio di provenienze geografiche a cui è riferibile l'immigrazione nello «stivale». La straordinaria frammentazione delle nazionalità degli stranieri, ciascuna con un portato specifico in termini di culture, usi e tradizioni, fa del Paese un laboratorio interculturale a cielo aperto, con una popolazione ad alto tasso di policentrismo etnico. Basti pensare che nel 2000 il gruppo nazionale più numeroso, quello marocchino, totalizzava solo poco più di un decimo (11,5%) di tutta la presenza immigrata nel Paese, e che per arrivare a coprire il 50% di questa presenza occorreva sommare addirittura i 10 gruppi nazionali più numerosi.

In questo contesto si colloca il fenomeno sempre più rilevante dei matrimoni misti, cioè di quelle unioni fra individui appartenenti a contesti culturali differenti, in virtù di un'esperienza migratoria internazionale che abbia interessato almeno uno dei due partner.

Questo genere di unione interculturale comporta un incontro ravvicinato tra visioni del mondo e modi di vivere che, per la loro diversità, richiedono di venir continuamente rinegoziati all'interno della coppia. Tutto ciò può dischiudere un ampio spazio di creatività all'interno dell'unione, per quanto riguarda la forma di vita in comune e, quindi, il modo di essere integrati nella società che li ospita.

Il disagio spesso vissuto dall'immigrato nel suo inserimento in un'altra cultura (evenienza che non di rado lo costringe a mettere in profonda discussione la propria visione delle cose) rischia di rendere non facile il ricrearsi una propria identità nel Paese ospitante. Ma il matrimonio con un autoctono può rendere questo processo più agevole, in quanto è potenzialmente in grado di accompagnare da vicino tutte le fasi più cruciali, a patto

* Redattore del Dossier Statistico Immigrazione della Caritas, curatore di un rapporto annuale sugli indici d'inserimento territoriale degli immigrati in Italia per il CNEL. Da diversi anni si occupa anche di temi legati all'intercultura in ambito scolastico. Autore di diversi saggi e coautore di volumi.

che entrambi i partner siano disposti a mettere in gioco le proprie precomprensioni culturali.

E di fatto il matrimonio tra due persone di nazionalità diversa si presenta come il luogo in cui vengono seriamente rimessi in discussione i valori tradizionali e l'appartenenza al gruppo d'origine.

Ad esempio, non è infrequente il caso di immigrati provenienti da culture in cui vige un concetto di famiglia allargata che sono chiamati ad adattarsi a un modello familiare generalmente mononucleare come quello italiano, il che implica solitamente un processo di radicale revisione del paradigma familiare a cui sono abituati nel proprio Paese d'origine.

L'esperienza mostra, poi, che sono soprattutto le donne a pagare il costo più alto di una simile scelta, giacché è soprattutto nel loro caso che i rapporti con i parenti di sangue si modificano in modo serio, a volte fino addirittura a interrompersi.

In ogni caso il matrimonio misto costituisce, in modo spesso paradigmatico, una vera e propria rottura nei confronti della famiglia di origine, visto che, per la componente altamente esogena che contempla, appare come un'acquisizione di autonomia e di indipendenza dai connotati decisamente più radicali rispetto a un matrimonio tra connazionali.

Tutto ciò finisce per conferire al fenomeno in questione un valore di vera e propria prova di maturità per i nubendi stranieri, in quanto su una simile scelta si gioca spesso una doppia scommessa esistenziale: quella con se stesso e con la società d'accoglienza, ma nello stesso tempo anche quella con il nucleo affettivo di provenienza. Scommessa che, per il suo notevole impatto sociale, a volte viene percepita come una sorta di «ribellione» alle regole della propria cultura di appartenenza (in alcuni Paesi questo genere di unioni è vissuto addirittura come uno scandalo, e a volte la famiglia di sangue si trova a dover affrontare, in patria, critiche e manifestazioni di contrarietà da parte di conoscenti e di amici).

Ma una medesima dinamica, del resto, riguarda non meno il partner italiano, anch'esso chiamato a ridiscutere la propria identità culturale all'interno del rapporto di coppia e qualche volta a entrare in conflitto, per questo motivo, con tutto ciò che lo tiene strettamente legato a una connaturata visione del mondo. In questo senso, dunque, il matrimonio misto si configura come una indubbia palestra di educazione interculturale, i cui risultati, nei casi di buona riuscita, hanno spesso un carattere esemplare per l'intera società multiculturale in cui viviamo.

D'altra parte non bisogna sottovalutare anche l'impatto economico negativo che una simile scelta impone, col tempo, alle società e ai contesti familiari di provenienza. In concomitanza di un matrimonio misto, che in quanto tale rappresenta pur sempre un notevole indicatore di radicamento stabile sul territorio d'adozione, le rimesse economiche che di solito il migrante invia alla famiglia e al paese d'origine tendono di solito a diminuire e/o a scomparire gradualmente, in quanto i risparmi del partner straniero subiscono fisiologicamente un dirottamento in investimenti in loco, a favore della neonata realtà familiare costruita fuori patria. Questo dirottamento si ripercuote problematicamente non solo sul proprio nucleo paren-

tales originario, ma, sebbene in forma meno diretta, anche sull'intera economia del Paese di origine.

Tuttavia le strategie di ristrutturazione dei riferimenti sociali e parentali che avviene a seguito del matrimonio non sono, come potrebbe apparire, necessariamente tanto drastiche.

Spesso i fattori che incidono sul tessuto relazionale della coppia sono fattori *normali* che ricorrono anche in qualsiasi coppia con i partner di stessa nazionalità, come la lontananza fisica dei propri cari o l'invasione da parte dei suoceri nella famiglia o il mutamento d'interessi con i quali può si modificare la scelta delle amicizie da frequentare.

In ogni caso, non mancano testimonianze documentate che evidenziano una notevole duttilità e fantasia in simili processi di ristrutturazione da parte dell'individuo, con lo scopo di rendere compatibile la propria scelta individuale con le attese dei gruppi di riferimento.

Tenendo conto di questo ampio contesto di problematiche e di questioni di carattere squisitamente sociologico sul tema delle unioni miste, si può considerare ora la dimensione statistico-quantitativa all'interno del panorama italiano, per valutare che tipo di pervasività e di diffusione territoriale esso dimostri all'interno della nostra società.

Nel Paese gli ultimi dati disponibili sui matrimoni misti sono relativi al 1999 e parlano di 16.548 casi, tra i quali prevalgono di gran lunga le unioni tra uomini italiani e donne straniere: si tratta del 61,2% del totale, a fronte di appena il 19,2% di matrimoni tra donne italiane e uomini stranieri. Il rimanente 19,6% coinvolge, infine, partner entrambi stranieri.

Negli ultimi anni i matrimoni misti sono visibilmente aumentati anche se non in maniera costante. In particolare, tra il 1992 (quando se ne contavano 9.999) e il 1999 l'incremento è stato di ben il 65,5%. L'aumento più consistente, in valori percentuali, ha riguardato le coppie nelle quali entrambi i coniugi sono stranieri, mentre in valori assoluti sono risultati più numerosi i matrimoni tra italiani e stranieri.

L'incidenza percentuale delle unioni miste sul totale dei matrimoni celebrati in Italia è invece passata dal 3,2% del 1992 a ben il 6,0% nel 1999, segnando così il raddoppio di tale incidenza nel volgere di appena 7 anni. Le aree nazionali in cui questo valore risulta più alto sono, nell'ordine, quelle del Centro (dove è misto un matrimonio ogni 10, essendo il tasso d'incidenza pari al 9,4%), del Nord est (8,9%) e del Nord ovest (7,4%), tutte abbondantemente sopra la media nazionale, a cui fanno da contrappeso il Sud e le Isole, con quote ben al di sotto del 3% (rispettivamente si tratta del 2,5% e del 2,1%).

La loro distribuzione territoriale evidenzia, dunque, una spiccata frequenza nel Nord, dove in effetti se ne registrano oltre la metà del totale (54,6%, pari a 9.044 casi) e dove pure si rileva il tasso d'incremento più consistente nel periodo 1992-1999 sopra preso in considerazione: si tratta, nel dettaglio, di +81,0% nel Nord est e di +60,7% nel Nord ovest.

Il Centro, con 4.815 unioni miste nel 1999 (il 29,1% del totale nazionale), precede il Sud e le Isole, che insieme totalizzano poco meno di 2.700 casi (16,2%).

La maggiore frequenza dei matrimoni misti in alcune aree del Paese può essere attribuita non solo a un più accentuato processo di stabilizzazione degli stranieri nel territorio, ma anche a una più diffusa interrelazione tra individui di nazionalità diverse e a una tendenza all'abbassamento del livello di pregiudizio razziale.

In alcuni casi, poi, esso può essere considerato anche come indice di una più matura emancipazione dei giovani nubendi dall'influenza delle famiglie sulla scelta matrimoniale, soprattutto in contesti di particolare rigidità e localismo culturale.

Tuttavia non bisogna dimenticare che il dato territoriale può essere condizionato da fattori più estrinseci quali, ad esempio, la scelta di molte coppie di celebrare il matrimonio in alcune regioni italiane che per le loro bellezze artistiche e paesaggistiche sono divenute negli anni mete predilette per chi decide di sposarsi.

In ogni caso, comparando i dati dei soggiornanti con quelli sui matrimoni misti si rileva che non sempre, a livello regionale, sussiste tra di loro una automatica proporzionalità. È il caso, ad esempio, della Toscana, che ospita l'8% degli stranieri soggiornanti in Italia e dove invece i matrimoni misti celebrati in loco sono stati circa il 12% del totale nazionale. Inversamente nel Lazio, dove pure vive il 17,3% degli immigrati presenti in Italia, hanno avuto luogo appena il 12,4% di tali matrimoni (in questo caso il dato è condizionato dall'alta incidenza di religiosi stranieri che arrivano ogni anno a Roma, capitale mondiale del cattolicesimo).

Ma in generale il fenomeno è meno consistente, rispetto al numero dei soggiornanti, in quelle regioni che si configurano per lo più come territori di passaggio, cioè di primo approdo e di successivo smistamento verso zone dalle più promettenti prospettive di inserimento.

Sotto questo profilo non è un caso che la regione in cui più vistoso è lo scarto tra la percentuale nazionale di soggiornanti e quella di matrimoni misti sia la Puglia (7,4% dei soggiornanti a fronte di appena il 2,2% dei matrimoni misti, per una differenza di ben 5,2 punti percentuali), notoriamente territorio di arrivo e di transito per molti immigrati. Nel caso pugliese, però, è necessario tener presente che il numero dei soggiornanti nel 1999 è stato largamente viziato dalla regolarizzazione.

Una ulteriore caratteristica da tenere in considerazione è il genere di unione nuziale che si contrae: i matrimoni misti, diversamente da quelli tra italiani, vengono celebrati soprattutto con rito civile (nel 1992 la percentuale dei casi era dell'83,3% contro il 74,3%), ma il fenomeno risulta assai meno ricorrente quando la sposa è straniera e lo sposo italiano, nel qual caso si preferisce invece il rito religioso (circa 69% dei casi).

Inoltre, mentre nelle unioni tra italiani e stranieri è più frequente che uno dei coniugi, o entrambi, non siano alla prima esperienza matrimoniale, nelle unioni tra italiane e stranieri la situazione è inversa, visto che in una simile tipologia la percentuale di celibi/nubili arriva addirittura al 90%.

Circa l'anzianità anagrafica degli sposi, occorre segnalare che l'età media è di 33,6 anni per gli uomini e di 30,3 anni per le donne, per uno scarto di oltre 3 anni a favore della giovinezza della sposa. La differenza

d'età tra i due partners, tuttavia, diventa più accentuata nella tipologia italiano-straniera, dove può arrivare, nel caso in cui la sposa sia nigeriana o cubana, addirittura a 10 anni. D'altra parte, quest'ultima tipologia è anche quella in cui più spesso il grado di istruzione dello sposo risulta inferiore a quello della partner, diversamente da quanto succede nei matrimoni tra soli stranieri, nei quali, in più del 30% dei casi, entrambi i coniugi sono laureati.

In conclusione, si può affermare che le unioni miste sono un importante indicatore di radicamento territoriale della popolazione immigrata e il loro continuo aumento non solo può influenzare in maniera positiva l'immagine collettiva degli immigrati, innescando processi d'integrazione sociologicamente più strutturali, ma può contribuire efficacemente a normalizzare il fenomeno migratorio, ricomprendendolo all'interno della più elementare (ma anche più fondamentale) delle istituzioni sociali: la famiglia, appunto.

Le tipologie di coppia

L'analisi dei dati sui matrimoni misti disaggregati per tipologia di coppia permette di capire quale modello prevalga attualmente nelle varie aree e regioni italiane.

I matrimoni tra soli stranieri

Sebbene questa ricorrenza non sia la più frequente, in quanto copre appena un quinto dei casi di matrimoni misti in Italia (19,6%, un'incidenza sostanzialmente in linea con quella che mostrano i matrimoni tra uomini stranieri e donne italiane), tuttavia essa merita di essere affrontata per prima perché rappresenta simbolicamente, per così dire, il distillato dell'interetnicità in campo di unioni matrimoniali.

Infatti, nella tipologia che qui viene presa in considerazione, la differenza culturale ed etnica non entra solo all'interno del rapporto tra i coniugi, ma investe anche la cornice ambientale in cui questo rapporto si iscrive (il contesto italiano, che è «straniero» per entrambi i partner). Una simile circostanza finisce dunque per trasformare il dato in oggetto in un indicatore privilegiato del «tasso territoriale di vivibilità esogena», ovvero del grado di compatibilità ambientale a realtà integralmente eteroculturali che caratterizza il territorio italiano nelle sue diverse aree geografiche.

Sotto questo profilo, dunque, si può iniziare con l'osservare che la maggior parte dei matrimoni di questa speciale tipologia mista celebrati in Italia nel 1998 hanno riguardato cittadini dell'Unione Europea provenienti, in particolare, da Gran Bretagna, Francia e Germania (48,7% del totale), mentre di tutti i matrimoni celebrati tra immigrati originari dell'Asia, ben l'82% hanno riguardato la nazionalità cinese.

Circa la distribuzione territoriale, la Toscana si segnala per essere la regione italiana che, sul totale dei matrimoni misti celebrati sul proprio ter-

itorio, presenta la quota di gran lunga più elevata di unioni tra partners entrambi stranieri rispetto a tutte le altre regioni: si tratta di oltre quattro casi su 10, il 43,2%, contro una media nazionale di meno di due casi su 10, cioè di appena il 19,6%. Se ne può dedurre un più avviato processo territoriale di interazione reciproca tra gruppi nazionali differenti e di conseguente «normalizzazione interculturale».

Seguono, con incidenze intorno al 30%, il Trentino Alto Adige (34,1%) e il Veneto (30,4%), che innalzano così la media del Nord est (23,0%), collocandola al secondo posto, e comunque sopra il dato medio nazionale, dopo quella del Centro (28,5%). Riguardo a quest'ultima area, dopo il citato primato della Toscana per questa tipologia di matrimoni misti, è il Lazio a detenere la quota più alta, con il 21,4% dei casi. Un'incidenza analoga, cioè vicina a un quinto dei casi, spetta quindi al Friuli Venezia Giulia (18,0%).

A queste regioni, in cui il fenomeno è più consistente, segue un gruppo mediano di altre regioni con quote di nozze tra soli stranieri che si aggirano tra un decimo e un sesto di tutti i locali matrimoni misti. Si tratta, nell'ordine, di: Lombardia (15,4%), Liguria (14,4%), Campania (13,8%), Umbria (12,5%), Piemonte ed Emilia Romagna (entrambe con il 10,8%).

Sotto la soglia del 10% dei casi si collocano tutte le rimanenti regioni italiane. Come si ricava, si tratta specificatamente (oltre che della Valle d'Aosta con l'8,7% e delle Marche con il 7,8%) di tutto il Meridione, con la zona continentale di esso che si segnala in particolare per il fatto che, ad eccezione della suddetta Campania, presenta dappertutto percentuali inferiori addirittura al 5% dei casi (la quota più bassa in assoluto è quella della Basilicata, dove nel 1999 si è celebrato solo un matrimonio misto in cui i coniugi fossero entrambi stranieri). Naturalmente un così sorprendente scarto statistico tra le diverse aree geografiche nazionali fa dice lunga sul grado e la qualità dello scambio interetnico, anche tra soli immigrati, in territori che, non riuscendo a proporsi efficacemente come luoghi di integrazione permanente, finiscono per soffocare le pur grandi potenzialità di convivenza interculturale tra gli stranieri stessi.

I matrimoni tra uomini italiani e donne straniere

Si tratta della casistica decisamente maggioritaria, in quanto a livello nazionale riguarda oltre 3 matrimoni misti su 5 (61,2%).

A questo riguardo è interessante sottolineare che le donne straniere coinvolte in matrimoni interetnici erano, nel passato, soprattutto latino-americane, quindi filippine o thailandesi, mentre solo in misura minore originarie dell'Europa dell'est. Più recentemente invece (dati al 1998), queste ultime sono coinvolte in circa il 50% dei casi (e comunque oltre 3 casi su 5, cioè il 63,3% del totale, riguarda spose originarie del Vecchio continente in generale), con prevalenza soprattutto di rumene, polacche, albanesi e russe, mentre nei casi di unioni con spose sudamericane, queste sono per lo più brasiliane o colombiane (il Nuovo continente, nel complesso, copre poco meno di un quarto — il 23,9% — delle nozze appartenenti a questa tipo-

logia mista). Seguono, con percentuali più contenute, cioè tutte sotto il tetto del 10% dei casi, le unioni di italiani con spose africane (6,9%), asiatiche (5,5%) e originarie dell'Oceania (0,5%).

L'età media dei partner, in questo caso, è di 36 anni e mezzo per lo sposo e di oltre 29 anni e mezzo per la sposa, ma statisticamente per lo sposo sfiora i 40 anni (oltre 39 anni) nei casi in cui il matrimonio avviene con una donna africana (mediamente già trentenne), mentre cala a meno di 33 anni se la sposa proviene dall'Oceania (in tal caso essa è mediamente già quasi trentunenne). I casi in cui la sposa risulta mediamente più giovane sono quelli in cui essa proviene da un Paese dell'Europa in generale (in tale circostanza, infatti, l'età media della sposa ammonta a poco più di 29 anni, con il marito italiano che invece ne ha già 36 compiuti).

La regione in cui questa tipologia di matrimoni misti risulta decisamente più ricorrente è il Molise, dove rappresenta ben l'82,5% dei casi (oltre 20 punti percentuali sopra la media nazionale!). Contestualmente è significativo sottolineare che questa è anche l'unica regione che non registra alcun caso di matrimonio tra soli stranieri.

Del resto, il suo dato si discosta di pochi punti percentuali da quello del confinante Abruzzo, seconda regione in graduatoria con una percentuale del 78,8%, e quindi dalle vicine Marche (77,2%). Con quote comunque superiori al 70% dei casi seguono nell'ordine la Valle d'Aosta (76,1%), la Basilicata (73,4%), la Calabria (73,0%) e l'Umbria (71,8%).

Sotto la media italiana si collocano invece il Lazio (58,8%), il Veneto (52,9%), il Trentino Alto Adige (48,9%) e la Toscana (44,9%), che chiude la graduatoria complessiva delle regioni con il dato più esiguo.

Sembra piuttosto significativo notare che nelle regioni in cui la percentuale di matrimoni misti tra un uomo italiano e una donna straniera è particolarmente elevata, è proporzionalmente più bassa la quota di matrimoni misti tra partner entrambi stranieri piuttosto che tra uomo straniero e donna italiana. Oltre al caso eclatante del Molise, già citato come territorio italiano a più alta nuzialità italiano/straniera e nello stesso tempo unica regione in cui nell'arco di un anno non ha avuto luogo neanche un matrimonio tra soli immigrati, la circostanza riguarda:

- ancora nel Sud, anche l'Abruzzo, la Basilicata e la Calabria, le sole regioni che nell'area presentano quote di matrimoni tra stranieri sotto il 4%;

- nel Centro, le Marche e l'Umbria, le uniche che nell'area attestano valori sotto la media nazionale di matrimoni tra soli immigrati, con la prima che non tocca nemmeno il tetto dell'8%, a fronte di quote di unioni italiano/straniera superiori al 70% dei casi;

- Nel Nord ovest, la Valle d'Aosta (unica regione dell'area in cui le nozze tra immigrati resta sotto il 10%, a fronte di oltre i 3 quarti dei locali matrimoni misti caratterizzati dalla tipologia italiano/straniera) e, nel Nord Est, l'Emilia Romagna (unica dell'area con appena un decimo di matrimoni tra soli stranieri, contro una percentuale di casi italiano/straniera che anche qui sfiora i sette decimi del totale).

Ora, questa proporzionalità inversa tra le due tipologie di matrimoni misti finora analizzate lascia supporre, da un punto di vista squisitamente

sociologico, che laddove una realtà «integralmente straniera», come può essere il matrimonio tra soli immigrati, trova più difficoltà ad annidarsi e a svilupparsi come tale nel tessuto sociale locale, è anche mediamente più radicata una cultura che consente all'uomo, piuttosto che alla donna, un margine maggiore di investimento esistenziale nel «nuovo» o nel «diverso» come può essere appunto un matrimonio misto.

I matrimoni tra donne italiane e uomini stranieri

Per quanto riguarda quest'ultima tipologia di matrimoni misti, è necessario tener presente che mentre 10 anni fa, nel 1992, il partner maschile risultava essere più frequentemente nordafricano (nel 30,3% dei casi), con prevalenza di marocchini e tunisini, o proveniente da paesi arabi in generale, in tempi più recenti (1998) la tendenza è cambiata (come del resto si è osservato anche nella tipologia sposo italiano - sposa straniera), per cui sono piuttosto i cittadini dell'Unione Europea (in particolare inglesi o tedeschi) a essere preferiti come partners, fino a circa il 30% dei casi, dalle donne italiane, mentre scende al 19,3% la quota di matrimoni tra un'italiana e un cittadino dell'Africa settentrionale.

Nel complesso, oltre la metà delle unioni di questo genere (52,4%) avviene con uno sposo originario di un Paese dell'Europa in generale, poco meno di un quarto con un africano (23,4%), poco più di un sesto (17,5%) con un americano, e quindi, con percentuali più esigue, con un asiatico (5,8%) e con uomo originario dell'Oceania (0,8%).

Circa l'età media degli sposi, in generale si può rilevare che quella della donna è di circa 30 anni e mezzo, mentre quella dell'uomo è di poco più di 31 anni: come potrà notarsi, si tratta, per quanto riguarda lo sposo, di un valore assai inferiore alla media d'età che si riferisce al coniuge maschile nell'inversa tipologia di matrimonio italiano-straniera (ove lo sposo italiano superava generalmente i 36 anni), mentre, per quanto riguarda la sposa, si è invece dinanzi a un valore medio superiore a quello che si riferisce al coniuge femminile nella tipologia mista in cui la sposa è invece straniera.

Tutto ciò mostra, in generale, che nei matrimoni misti in cui è coinvolto un coniuge italiano l'età media del partner straniero, sia esso lo sposo o la sposa, è sempre più bassa del suo omologo italiano nella tipologia inversa di unione mista, a dimostrazione che gli immigrati in Italia hanno mediamente un'età molto giovane e tendono a sposarsi più precocemente rispetto agli italiani.

In particolare, l'età media sale per entrambi i partner quando lo sposo è originario dell'Oceania (in tal caso egli ha poco meno di 36 anni e la sposa italiana, invece, 34 anni e mezzo) mentre scende, per lo sposo (poco più di 30 anni e mezzo), se esso proviene dall'Africa, e, per la sposa (30 anni), quando il partner proviene dall'Europa.

Ora, la regione in cui questa tipologia di matrimoni è particolarmente ricorrente è la Puglia, in cui essi rappresentano ben un terzo (33,2%) di

tutte le unioni miste celebrate in loco, con uno scarto di ben 14 punti percentuali al di sopra della media nazionale (19,2%). Seguono le regioni insulari entrambe con una quota pari a circa un quarto dei casi (25,7%), e quindi ancora due regioni del Meridione come la Basilicata (ove questa tipologia connota il 25,0% dei locali matrimoni misti) e la Calabria (23,6%). Viene poi un gruppo di altre regioni in cui la percentuale si aggira intorno alla media nazionale: si tratta, nell'ordine, della Lombardia (21,9%), della Campania (20,9%), dell'Emilia Romagna e della Liguria (entrambe con il 20,3%), del Piemonte e del Lazio (anche in questo caso, accomunate tutte e due dalla stessa quota del 19,8%). Di contro, la Toscana si segnala per essere il contesto regionale in cui questo genere di matrimoni misti è in assoluto il meno frequente tra tutti quelli che si celebrano sul proprio territorio, in quanto si verifica in appena poco più di un decimo dei casi (11,9%).

Colpisce che un genere di matrimonio misto particolarmente «coraggioso», da un punto di vista sociologico, come è quello tra una donna italiana e un uomo straniero, abbia luogo con una frequenza relativamente più alta in regioni del Sud Italia in generale, sebbene ciò trovi una possibile giustificazione statistica nel fatto che quest'area, non configurandosi come un territorio di radicamento dell'immigrazione ma piuttosto come zona di transito, conosce una immigrazione che ha i caratteri del primo approdo, dell'esperienza migratoria pilota, la quale è per lo più appannaggio di immigrati maschi piuttosto che di donne (queste ultime essendo legate in generale all'esperienza del ricongiungimento familiare, il quale presuppone una situazione di stabilizzazione già piuttosto avanzata che il Meridione nel complesso non conosce ancora).

I matrimoni «di comodo»

In Italia sposarsi con un autoctono è a oggi l'espedito più rapido e meno complicato per diventare a pieno titolo cittadino italiano. E in effetti, già al 31 dicembre 2000, dei 9.545 stranieri che sono diventati cittadini italiani ben l'84,1% (pari a circa 6 casi ogni 7!) ha realizzato la circostanza attraverso il matrimonio con un partner italiano; mentre l'anno successivo, quando le naturalizzazioni sono salite a 10.381, la quota di quelle ottenute per matrimonio è anch'essa salita fino all'89,0% (pari a quasi 9 casi su 10!).

Ciò dimostra che nel «belpaese» il matrimonio misto si connota assai spesso, negli anni, come un matrimonio di «interesse», non tuttavia nel senso classico di questa locuzione, cioè in riferimento all'aspetto economico (giacché sotto questo riguardo l'operazione può diventare anzi piuttosto dispendiosa, se perseguita tramite canali illegali, come si spiegherà), bensì in riferimento ai vantaggi giuridici e socio-amministrativi di cui il rapido ottenimento della cittadinanza consente di godere, nei termini sia di una regolarizzazione della propria posizione nella società italiana da parte di chi è sprovvisto di titoli di soggiorno validi, sia di un definitivo inseri-

mento in essa da parte di chi già possiede un titolo valido (piena parità di diritti e doveri rispetto all'autoctono).

Per queste ragioni il ricorso al matrimonio per ottenere la cittadinanza, fenomeno conosciuto anche con il nome di «matrimonio di comodo o di convenienza», oltre a porre seri problemi di ordine morale ha finito oltretutto per alimentare un vero e proprio mercato illegale che negli ultimi tempi sembra essersi anche organizzato. In sostanza in molti casi, soprattutto quando il coniuge italiano è di sesso maschile, vengono combinati matrimoni con partner esteri disposti a pagare una certa somma e in breve tempo anche a separarsi; e che la circostanza cominci ad avere un certo peso statistico è mostrato dal fatto che i dati sulle coppie miste mostrano un'incidenza delle separazioni addirittura doppia rispetto a quelli che riguardano coppie di soli italiani, ovvero una più alta fallibilità dell'unione coniugale. Sicuramente non tutte le separazioni sono ascrivibili a matrimoni di comodo (visto che, come già rilevato, le unioni miste spesso implicano un terreno di confronto oggettivamente più difficile), ma certamente è legittimo supporre che ciò avvenga per una parte non trascurabile. Peraltro dati Istat relativi al periodo 1995-1997 hanno confermato un certo incremento dell'incidenza delle «separazioni di matrimoni misti» sul totale di quelle concesse annualmente (si è passati dal 7,3% del 1995 al 18,1% del 1997).

A questo riguardo le indagini della polizia hanno scoperto, nel recente passato, organizzazioni mafiose del Sud Italia che gestivano traffici di prostitute (in prevalenza albanesi) fatte sposare con cittadini italiani (spesso portatori di handicap o tossicodipendenti) che, in cambio di denaro, si prestavano a contrarre questi matrimoni fittizi. L'organizzazione pensava a tutto, compresa la successiva separazione o l'accompagnamento dello sposo in questura per rilasciare la dichiarazione di convivenza necessaria all'ottenimento del permesso di soggiorno. In tal modo la mafia si garantiva la possibilità di rivendere giovani prostitute in regola con il permesso di soggiorno e quindi più appetibili per il mercato della prostituzione.

Ma c'è da rilevare anche l'emersione di un nuovo fenomeno che non lega necessariamente il matrimonio all'acquisizione della cittadinanza, bensì alla possibilità di fare ingresso regolarmente in territorio italiano con un permesso di soggiorno per ricongiungimento familiare.

In questo senso è significativa l'operazione condotta dai Carabinieri di Roma denominata «Sole rosso» che, nell'agosto del 2001, ha consentito di sgominare un'organizzazione mafiosa cinese che, attraverso la gestione di matrimoni con cittadini italiani, faceva entrare in Italia giovani donne cinesi da arruolare nei laboratori clandestini per la lavorazione di capi d'abbigliamento da esportare poi in tutta Europa. Il percorso che conduceva queste donne in Italia iniziava proprio dallo «stivale», dove si prendevano contatti con cittadini italiani per lo più di età avanzata che, per una cifra intorno ai 10 milioni di lire, si recavano in Cina per sposare presso il consolato italiano una sconosciuta che successivamente avrebbe raggiunto il coniuge in Italia mediante la procedura del ricongiungimento familiare. Una volta entrata così in Italia, essa veniva presa in carico dall'organizzazione mafiosa che la costringeva a lavorare illegalmente presso i laboratori clandestini.

Ma il matrimonio di comodo non è sempre una via così sicura per ottenere la cittadinanza o il permesso di soggiorno. A questo riguardo, si può far riferimento, in modo esemplare, a una sentenza del Tar Abruzzo del 2001 sul caso di una donna extracomunitaria che si trovava in posizione di clandestinità sul territorio italiano. Nel mese di giugno 2000 essa contraeva il matrimonio con un cittadino italiano, regolarizzando in questo modo la sua posizione e beneficiando dell'inespellibilità prevista dall'art. 19 D. lgs 286/1998. In seguito a un periodo di convivenza effettiva di pochi mesi, la coppia si è però separata e alla donna è stato revocato il permesso di soggiorno «per famiglia» che le era stato rilasciato a seguito del matrimonio. La stessa ha presentato ricorso al tribunale amministrativo regionale che, con sentenza 1185/2001, lo ha respinto con la motivazione che «*il venir meno della effettiva convivenza matrimoniale, in un lasso di tempo brevissimo, è, invero, ragione valida e sufficiente per l'adozione dell'atto di revoca (...), diversamente l'istituto matrimoniale verrebbe strumentalizzato per il raggiungimento di finalità diverse e/o ulteriori*».

Un'altra tipologia abbastanza comune di matrimonio «di comodo», sebbene priva di rilevanza sul piano della illegalità, riguarda le nozze tra uomini italiani, spesso ultracinquantenni, e giovani donne provenienti principalmente dall'America Latina e dall'Est Europeo. In questo caso il matrimonio è solitamente l'occasione per congiungere due esigenze tra loro complementari, in una sorta di «scambio compensatorio», come è stato talora definito: il bisogno di vivere in Italia da cittadino, da una parte, e l'opportunità di vivere al fianco di una giovane moglie, dall'altra.

L'appartenenza religiosa e il matrimonio nell'islam

L'identità religiosa di un individuo costituisce un aspetto personale tanto delicato quanto importante, giacché è alla base di convinzioni e di comportamenti che finiscono per avere grande rilevanza nelle relazioni sociali e di coppia. La questione, poi, è ancora più considerevole quando venga applicata a immigrati chiamati ad agire e a interagire in un Paese dove anche la cultura religiosa sia differente dalla propria.

Naturalmente questa circostanza assume una rilevanza decisiva quando il tema di fondo sono i matrimoni misti, giacché l'appartenenza religiosa gioca in questo caso un ruolo determinante.

Mentre, infatti, per gli immigrati cattolici contrarre matrimonio con un autoctono di solito non crea difficoltà particolari né sul piano socio-giuridico né su quello religioso-istituzionale, né all'interno della relazione di coppia strettamente intesa, la questione diventa più complessa se uno dei due partner è, ad esempio, musulmano.

Dal punto di vista squisitamente giuridico occorre evidenziare che «lo straniero che intende contrarre matrimonio in Italia con un cittadino italiano o con altro straniero è soggetto alla legge italiana [...]». Si tratta di norme necessarie e quindi devono essere osservate anche se non hanno riscontro

nella legge nazionale dello straniero» (M.M. Farfan, *Orizzonti, guida ai diritti delle donne italiane all'estero*, Presidenza del Consiglio dei ministri, Commissione Nazionale Per le Pari Opportunità tra Uomo e Donna, Roma 2000). Questa contestualizzazione appare necessaria soprattutto se si tiene conto che negli ultimi anni la cronaca ha riportato avvenimenti, anche spiacevoli, che hanno mostrato la difficoltà di alcuni immigrati musulmani di comporre, con l'ordinamento istituzionale del matrimonio quale vige in Italia, gli atteggiamenti propri della cultura d'origine, dove il matrimonio è disciplinato in maniera molto diversa, con regole e presupposti di validità in alcuni casi difficilmente compatibili con la regolamentazione italiana (gli esempi più sensazionali riguardano la possibilità della poligamia — sebbene essa sia ormai poco praticata negli stessi Paesi d'origine degli immigrati musulmani — o del ripudio della donna da parte del marito).

A questo riguardo non è trascurabile che in diversi Paesi viga ancora la *shari'a* (la legge coranica improntata al libro sacro rivelato a Maometto), che rende difficile, per alcuni stranieri musulmani, separare il concetto di Stato da quello di religione, e acquisire regole proprie di un ordinamento laico e pluralista come quello italiano.

D'altra parte, va evidenziato che anche la stessa Chiesa cattolica tiene una linea di grande prudenza nei confronti dei matrimoni misti cattolico-musulmani, in quanto non sempre ravvisa nei precetti islamici sulla vita familiare una direttrice condivisibile con le proprie posizioni, soprattutto per ciò che riguarda il ruolo della donna nella coppia e l'educazione dei figli. A questo riguardo mons. Ennio Antonelli, segretario della Conferenza Episcopale Italiana, presentando il comunicato conclusivo dei lavori del Consiglio permanente dell'episcopato (gennaio 2000), ha auspicato maggiore attenzione alla concessione di dispense per la celebrazione di matrimoni tra italiani e musulmani, proprio perché, secondo il vescovo, sono ancora profonde le differenze relative alla vita familiare, all'educazione dei figli e ai diritti della donna. Inoltre il vescovo ha ricordato che l'islam autorizza di diritto la poligamia, non concede la parità alla sposa nelle decisioni sui figli, non riconosce alle figlie femmine gli stessi diritti dei figli maschi. Infine non si manca di ravvisare che, all'italiano cristiano che intenda sposarsi con una donna musulmana, il rilascio del certificato di stato libero è spesso condizionato a una dichiarazione attestante la sua conversione all'islam.

E in realtà le preoccupazioni manifestate dalla Chiesa cattolica non rappresentano una presa di posizione unilaterale, giacché anche esponenti italiani della cultura islamica parlano di differenza culturali che rischiano di incidere drasticamente sui matrimoni misti, sottolineando perciò anch'essi la necessità di una condotta ispirata alla prudenza.

Ora, senza dilungarsi eccessivamente sul diritto familiare musulmano, il quale peraltro subisce modifiche a seconda dei Paesi in cui vige, si possono in questa sede evidenziare comunque degli aspetti caratteristici generali sul matrimonio secondo l'islam.

Le disposizioni giuridiche della legge islamica in materia di nuzialità (in ambito musulmano, infatti, il patto matrimoniale ha una connotazione

sostanzialmente giuridica) fondano la famiglia sul matrimonio, fornendo tuttavia regole sui rapporti sessuali, oltre che nell'ambito degli sposi, anche in quello dei legittimi rapporti tra il proprietario (uomo) e la sua schiava (donna), come è previsto nel Corano (23, 5-7; 70, 29-31; 4,3) e da altre fonti islamiche. Ora, sebbene questa normativa sia ormai in disuso, se non altro perché i Paesi musulmani hanno ratificato l'abolizione della schiavitù, tuttavia la circostanza appare significativa di come, in linea di principio, venga impostato il rapporto tra i sessi in alcune correnti di stretta tradizione islamica.

Del resto una classica definizione del matrimonio recita che esso «è un contratto tra un uomo e una donna, grazie al quale la donna diventa giuridicamente lecita (halâl) per lui: il fine è la tranquillità, il casto esercizio della sessualità e la crescita della nazione o della comunità islamica» attraverso — aggiunge la versione marocchina — «la creazione di una famiglia, guidata dal marito».

Tra gli impedimenti temporanei occorre inoltre ricordare la mancanza di stato libero da parte della donna: finché essa resta sotto la *potestas* del marito non può sposarsi con un altro, e tale impedimento dura anche dopo la dissoluzione del matrimonio, per tutto il «periodo di attesa» ('idda) che segue alla morte del marito (4 mesi lunari e 10 giorni) oppure al ripudio (talaq) che egli può esercitare su di lei con diritto esclusivo e unilaterale, senza dover ricorrere a un tribunale o giustificare la propria decisione davanti a terzi (3 mesi lunari o un loro equivalente). Al terzo ripudio il matrimonio è sciolto in maniera completa e irrevocabile, così da costituire in sé un impedimento temporaneo a un eventuale nuovo matrimonio con il ripudiante (d'altra parte, occorre anche ricordare che la Tradizione sottolinea che «il ripudio è l'atto lecito più odiato da Dio» e che in altre fonti si evidenzia la vocazione definitiva del patto nuziale, oltre che il ruolo fondamentale della famiglia nella costituzione della società).

Non vale lo stesso per l'uomo, che invece, per principio, beneficia del «permesso di poligamia» fino a quattro mogli previsto dal Corano (4,3), purché non risultino tra loro parenti e le tratti tutte «con equità». A tal proposito, diversi interpreti moderni sostengono che di fatto un simile «permesso» viene reso nullo dallo stesso Corano quando, in un altro luogo, afferma: «anche se lo desiderate non potete agire con equità con le vostre mogli» (4,129).

E in effetti, per superare le difficoltà di ordine pratico derivanti da un tale beneficio, alcuni Paesi (Turchia e Tunisia) hanno vietato la poligamia; altri (Siria) esigono una specifica autorizzazione del giudice, in seguito a un suo previo accertamento delle ragioni che legittimino il ricorso a questo «permesso»; altri ancora (Marocco ed Egitto) consentono alla prima sposa di inserire nel contratto di matrimonio una clausola di monogamia che le dia il diritto di divorzio in caso di inadempienza da parte dello sposo.

Infine, un ulteriore impedimento è rappresentato anche dalla «differenza di religione» tra i due nubendi, riguardo alla quale, tuttavia, si deve ancora una volta prendere atto del diverso trattamento previsto a seconda che l'aspirante coniuge musulmano sia l'uomo o la donna. L'unica ecce-

zione a un simile impedimento, infatti, viene contemplata nel caso in cui si tratti di un uomo musulmano e di una «donna del Libro», cioè un'ebrea o una cristiana, sulla base del versetto del Corano che afferma: *«vi sono permesse, come mogli, le donne oneste di tra i credenti, come anche le donne oneste di fra coloro cui fu dato il Libro prima di voi»* (5,5), mentre una donna musulmana non può in alcun caso contrarre matrimonio con un uomo di un'altra religione, a meno che — come si è visto — questi non rinunci alla sua fede: si tratta delle cosiddette «conversioni funzionali» che l'islam impone all'uomo non musulmano per poter contrarre matrimonio e che pone seri problemi per quanto riguarda il rispetto della libertà di coscienza tutelata a livello costituzionale nei Paesi occidentali.

In simili casi, del resto, l'opposizione della famiglia della donna si arricchisce anche di un aspetto sociologico più sottile: infatti la disponibilità che l'uomo mostra nel cambiare religione, rinnegando la propria per una donna, è comunque vista negativamente all'interno del gruppo familiare musulmano.

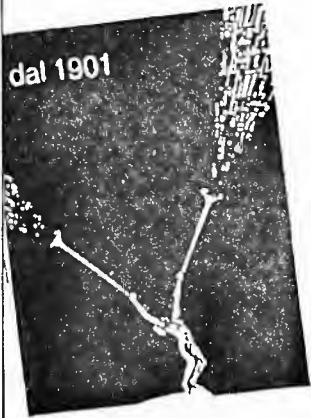
Ma, sotto questo profilo, lo stesso matrimonio di un uomo musulmano con una ebrea o cristiana, sebbene concesso, non è tuttavia del tutto pacificamente accettato, in quanto a sua volta viene spesso percepito come una svalutazione più o meno conscia della donna musulmana.

Per quanto riguarda, poi, la filiazione legittima, essa non è mai contemplata in rapporto alla coppia ma ancora una volta solo in relazione al padre. La conseguenza è che l'intera legislazione circa la tutela giuridica dei figli viene riservata di diritto soltanto a quest'ultimo («la filiazione legittima — recita la legislazione marocchina — è quella per cui il figlio accede alla parentela del padre e ne segue la religione») e, in caso di suo decesso, viene trasferita al parente maschio più stretto, a meno che il padre abbia designato un «tutore testamentario» (che in tal caso può essere anche la madre) o che il giudice ne abbia nominato uno «dativo». In questo contesto alla madre è riservato piuttosto solo un diritto di «custodia» sui bambini, da esercitarsi peraltro sempre sotto il controllo del legittimo tutore, e che è volta a garantire, oltre che le necessarie cure materne per una sana crescita, anche la prima educazione morale dei bambini. Questa custodia dura, per la figlia, fino alla consumazione del matrimonio e, per il figlio, fino alla pubertà (oppure fino a 9 anni per la figlia e a 7 per il maschio, secondo alcuni codici di scuola hanafita del Medio oriente). Anche in un simile caso la custodia viene trasmessa, a partire dalla madre, per linea di prossimità parentale femminile.

Ma a queste disposizioni se ne aggiungono altre più restrittive nel caso in cui la moglie non sia musulmana: ad essa, infatti, è concesso il diritto di esercitare la custodia dei figli solo fino al raggiungimento, da parte di questi ultimi, dell'età della ragione in materia religiosa, stabilita intorno ai 4-6 anni; in tale lasso di tempo, sebbene essa abbia per sé il diritto di esercitare la propria religione, le è tuttavia proibito di trasmettere ai figli il proprio credo (su questo tema, infatti, si ammonisce esplicitamente di «non approfittare del diritto di custodia per allevare i figli in una religione diversa da quella del padre»). Inoltre, nel suo caso, il diritto di tutela non può essere

trasferito ad altri membri femminili della sua famiglia, ed essa è per principio esclusa dal diritto di successione dei beni del marito.

Su queste notevoli differenze si gioca, come detto, il dibattito tra la cultura musulmana e quella cristiana in tema di matrimoni e, in modo particolare, di matrimoni misti. In questo confronto, tuttavia, non può mai essere trascurato o sottovalutato che le differenze all'interno dell'*umma* islamica sono molteplici, per cui, in riferimento a tutto ciò che attiene al dialogo con l'occidente, sarebbe più opportuno parlare di diversi islam piuttosto che di un astratto islam in quanto tale. E a un islam che non può e non potrà mai essere ricondotto a un tutto omogeneo si deve pensare, quindi, anche quando si parli di diritto di famiglia, di matrimonio o del ruolo della donna nel «mondo musulmano».



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro Interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.
Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

Matrimoni misti per continente di provenienza e tipologia di coppia (1998)

	Matrimoni italiani/straniere				Matrimoni stranieri/italiane				Matrimoni tra stranieri			
	numero matrimoni		età media		numero matrimoni		età media		numero matrimoni		età media	
	v.a.	%	sposo	sposa	v.a.	%	sposo	sposa	v.a.	%	sposo	sposa
Europa	5.466	63,3	36,2	29,1	1470	52,4	31,0	30,0	1359	48,7	35,1	31,9
Africa	593	6,9	39,2	30,3	657	23,4	30,6	30,5	339	12,2	31,6	29,2
Asia	476	5,5	36,5	30,3	164	5,8	32,5	32,7	495	17,7	28,8	26,3
America	2.064	23,9	36,1	30,6	491	17,5	31,4	30,4	528	18,9	33,5	30,9
Oceania	39	0,5	32,9	30,8	24	0,9	35,8	34,5	68	2,4	34	31
Totale	8.640	100,0	36,4	29,6	2806	100,0	31,1	30,4	2790	100,0	33,3	30,5

Fonte: ISTAT

Matrimoni misti per regione di celebrazione e tipologia di coppia (1999)

REGIONE DI CELEBRAZIONE	Sposo italiano e sposa straniera		Sposo straniero e sposa italiana		Sposi entrambi stranieri		Totale	%	% sogg.
	V.A.	% orizz.	V.A.	% orizz.	V.A.	% orizz.	V.A.		
Piemonte	892	69,4	255	19,8	139	10,8	1.286	7,8	5,6
Valle d'Aosta	35	76,1	7	15,2	4	8,7	46	0,3	0,1
Lombardia	1.907	62,7	667	21,9	468	15,4	3.042	18,4	18,6
Trentino Alto Adige	271	48,9	94	17,0	189	34,1	554	3,3	2,1
Veneto	911	52,9	287	16,7	523	30,4	1.721	10,4	10,9
Friuli Venezia Giulia	382	64,7	102	17,3	106	18,0	590	3,6	2,8
Liguria	322	65,3	100	20,3	71	14,4	493	3,0	2,6
Emilia Romagna	904	68,9	266	20,3	142	10,8	1.312	7,9	7,1
Toscana	894	44,9	236	11,9	861	43,2	1.991	12,0	8,0
Umbria	219	71,8	48	15,7	38	12,5	305	1,8	2,3
Marche	366	77,2	71	15,0	37	7,8	474	2,9	2,4
Lazio	1.203	58,8	404	19,8	438	21,4	2.045	12,4	14,3
Abruzzo	241	78,8	55	18,0	10	3,3	306	1,8	1,5
Molise	33	82,5	7	17,5	-	-	40	0,2	0,2
Campania	617	65,4	197	20,9	130	13,8	944	5,7	5,3
Puglia	222	62,0	119	33,2	17	4,7	358	2,2	7,4
Basilicata	47	73,4	16	25,0	1	1,6	64	0,4	0,4
Calabria	170	73,0	55	23,6	8	3,4	233	1,4	1,7
Sicilia	351	66,2	136	25,7	43	8,1	530	3,2	5,4
Sardegna	140	65,4	55	25,7	19	8,9	214	1,3	1,1
ITALIA	10.127	61,2	3.177	19,2	3.244	19,6	16.548	100,0	100,0

Fonte: elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati Istat

Vivere e convivere oltre il confine

di
ANNA ALUFFI PENTINI*

Io penso alla cucina in bengalese ai trasporti in hindi alla scuola in inglese è come se ogni lingua da noi fosse appropriata ad una fetta della vita
Amitav Gosh

Le considerazioni che seguono si basano sul lavoro da me svolto nel campo dell'intercultura e dell'immigrazione, sia sul piano teorico sia sul piano pratico, vale a dire sul piano dell'incontro con le famiglie immigrate o delle coppie miste.

Nel mio lavoro di consulenza psicopedagogica in un centro polivalente di servizi all'immigrazione infatti ho incontrato molti uomini e donne, coppie di genitori, bambini e bambine e, nelle «zone di frontiera» in particolare in Alto Adige, mi sono trovata spesso ad ascoltare l'esperienza di chi vive tra più culture e si confronta in modo specifico con il tema dell'identità propria e dei propri figli. È evidente che il discorso interculturale assuma in una cittadina come Bressanone una connotazione diversa rispetto a quella di una città come Roma¹. Il confine sul quale lavoro a Roma è quello tra la società autoctona e le famiglie immigrate, riguarda le problematiche delle coppie immigrate o miste che affrontano le differenze culturali con l'esterno e tra di loro. Parlare di vivere e convivere oltre il confine significa, in Alto Adige, appropriarsi della storia e delle storie che caratterizzano una regione «diversa», con identità forti che rivendicano il proprio esserci, pur avendo

* ANNA ALUFFI PENTINI è professore associato presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Roma Tre. Da diversi anni insegna Pedagogia Interculturale e svolge ricerche su intercultura e antirazzismo in Italia e all'estero, sulle quali ha pubblicato saggi e articoli. Dopo aver svolto per molto tempo consulenza pedagogica a famiglie immigrate e scuole relativamente all'inserimento sociale e scolastico degli allievi immigrati ha fondato l'associazione Zero in Condotta onlus che si occupa di servizi per l'infanzia immigrata e non nella città di Roma.

¹ Alcuni dati sull'immigrazione secondo l'ultimo rapporto della Caritas: in Italia nel 1998 gli immigrati coniugati hanno superato i singles (49% contro il 46%). Donne e uomini sono ormai presenti in modo quasi paritario sul territorio italiano. Gli immigrati con figli sono il 14% del totale. Nella città di Roma vivono, secondo le più recenti stime del rapporto Caritas, 219.368 cittadini immigrati. In tutto l'Alto Adige 31.279, nella città di Bolzano 20.021.

ottenuto, sul piano politico, un *riconoscimento* che garantisce la sopravvivenza delle differenti culture locali.

Amo molto la lingua tedesca e la conosco bene. Prima di vivere e lavorare nel contesto multilingue dell'Alto Adige² ho sempre pensato che questa regione fosse solo un posto ideale dove si può godere della diversità culturale, da tanti punti di vista. Ho scoperto invece che la convivenza tra individui e gruppi di lingue diverse in questo territorio non è semplice: non si tratta solo di storia passata, ma ci si trova di fronte a una sfida continua che si addice alla tematica di questa contributo: la coppia e i confini culturali. Il discorso interculturale si rivela qui infatti di un'enorme importanza non solo riguardo all'immigrazione.

La scelta del titolo per questa riflessione ad esempio — Vivere e convivere oltre il confine — è legata anche alla realtà di questo contesto. Se parliamo di vivere e convivere oltre il confine sarebbe difficile in Alto Adige dire a quale confine ci si riferisce, perché le frontiere linguistiche non hanno bisogno di un valico, di un confine nazionale.

Esistono nelle famiglie, nelle scuole, nei luoghi di lavoro e queste frontiere sono importanti e vanno rispettate fino a quando non si troveranno delle alternative più valide. Le frontiere linguistiche sono frutto di una contrattazione, il risultato di grandi sforzi. Servono a garantire a ognuno il mantenimento della propria identità e mentalità, del proprio modo di dare i nomi alle cose, in questo senso sono quindi preziose. Non devono però impedire la comunicazione, e forse la coppia è il primo luogo dove si potrebbe cominciare a sperimentare un ampliamento del confine culturale, una visione del confine come spazio, invece che come linea.

Inoltre ci tengo a precisare che non considero negativo il termine confine e l'ho scelto appunto per mettere in luce alcune diverse implicazioni della comunicazione interculturale nella coppia.

Mi soffermerò sul Confine inteso in senso psicologico, quindi sul confine come distinzione necessaria tra sé e l'altro in tutti i processi di identificazione; nello specifico dell'immigrazione mi soffermerò sul confine geografico, sul confine linguistico, sul confine culturale e sul concetto di confine come separazione, ma anche sul confine come passaggio da un posto all'altro, da una situazione all'altra.

In termini propositivi prenderò in considerazione le potenzialità del concetto di confine sul piano psicopedagogico, trasformando il confine in obiettivo educativo, vale a dire individuando nella accettazione profonda del confine, una soggettività matura in grado di comunicare. Si tratta quindi di un confine da tematizzare, da coniugare come progetto, secondo le esigenze specifiche del singolo, della coppia, della sua situazione, ma anche come spazio in cui si è già, e che si può vivere in modo creativo, il confine come spazio in cui muoversi ed esercitare la comunicazione, come spazio di cui sperimentare le possibilità di dilatazione, di ampliamento.

² Esattamente, nella Facoltà di Scienze della Formazione della Libera Università di Bolzano, con sede a Bressanone.

In particolare, mi sembra, che nel rapporto tra uomo e donna, che sono diversi, il confine può essere vissuto come ricchezza o come limite.

Partendo da quest'ultima considerazione, e come spunto per riflettere sul confine linguistico e psicologico, nel rapporto tra due persone che si amano, ho scelto una poesia tedesca che mi sembrava pertinente. Scritta da Erich Fried, si intitola *Zwei Sprachen* (Due lingue):

Ich will sagen
«Ich habe Dich lieb»
Das kann ich nur sagen
in meiner Sprache
oder in deiner Sprache
oder es gar nicht sagen
aber ich habe dich lieb

Wenn ich sagen will dass du mir fehlst
dann fehlt mir die Sprache
die dir
so nah ist
wie mir

aber du fehlst mir³

Senza voler fare una lettura critica di questa poesia, vorrei brevemente sottolineare i temi: l'amore tra un uomo e una donna e la possibilità di esprimersi, ognuno nella sua lingua, o anche di dirsi l'affetto in silenzio, ma anche l'ineffabilità, un dire che trascende la lingua parlata e pensata da entrambi. Poi nell'assenza, il bisogno di esprimere la nostalgia, restituisce la consapevolezza di possedere un linguaggio comune, per entrambi comprensibile, ma non utilizzabile data la distanza fisica. Il confine è dato in questa poesia inizialmente a livello psicolinguistico, poi in termini spaziali. Ma dal riconoscimento del confine trapela la gioia dell'incontro. Forse perché spesso le realtà delle famiglie immigrate con le quali lavoro sono decisamente multiproblematiche mi piace, ritrovare alcuni temi trasversali a tutta l'umanità in versione poetica e trovare una modalità più leggera di approccio a certe tematiche, una modalità che vada oltre le specificità dello svantaggio sociale nel quale queste famiglie vivono. Questa poesia dà voce anche ai loro sentimenti, evoca i temi della comunicazione e dello spazio in riferimento a quello dei confini e approfondisce la possibilità di conoscenza di queste problematiche attivando modalità di relazione empatica con il confine e di riflessione sul confine.

³ E. FRIED, trad. Ti voglio dire / «Ti voglio bene» /Lo posso dire solo / nella mia lingua / o nella tua lingua /oppure non dirlo / ma ti voglio bene

Quando voglio dirti / che mi manchi / allora mi viene meno la lingua / che è vicina a te / come a me / ma mi manchi.