UNIVERSITÀ DEGLI STUDI "ROMA TRE"
Facoltà di Scienze Politiche
Dipartimento di Studi Internazionali

DOTTORATO DI RICERCA IN "STUDI DI GENERE"

CICLO XXV

IL SOGGETTO INCERTO

Una indagine sulle donne del Maghreb tra Marocco e Italia

S.S.D. SPS/07 Sociologia Generale

Coordinatrice: Prof.ssa Maria Luisa Maniscalco

Tutor: Prof.ssa Maria Luisa Maniscalco

Dottoranda: Giada Sarra

Anno di discussione 2013

Ai miei genitori,

A me.

Indice

Introduzione ***7***

PARTE 1: IL QUADRO DI RIFERIMENTO

CAPITOLO 1 - Il rapporto tra soggetto e struttura ***19***

1.1 Modernità, Postmodernità e Seconda Modernità 19

1.2 Il Tempo e lo Spazio: una prospettiva comune 29

1.3 Razionalismo e Pensiero debole 39

1.4 Il Sé: l'individuo tra soggettività e collettività 53

CAPITOLO 2 - Il Soggetto evaporato ***65***

2.1 Frammenti di Modernità: G. Simmel 65

2.2 Immaginario e Postmodernità: G. Durand e M. Maffesolì 77

2.3 Dalla Postmodernità alla Modernità Liquida: Z. Bauman 90

CAPITOLO 3 - Soggetto Attore o Relazionalità? ***101***

3.1 Società del rischio e Individualizzazione: U. Beck 101

3.2 Dal Soggetto collettivo al Soggetto personale: A. Touraine 114

3.3 Il Paradigma Relazionale: P. Donati 129

CAPITOLO 4 - Soggetto e Genere ***141***

4.1 Le basi sociologiche della definizione di genere 141

4.2 Modernità e Questione femminile: la situazione storico-politica 159

4.3 Identità e Ruoli di genere tra Postmodernità e Seconda Modernità 167

CAPITOLO 5 - Islam e Genere ***184***

5.1 Sociologia della religione e Islam tra razionalismo e tradizione 184

5.2 Islam e Occidente: un confronto socio-culturale 197

5.3 Islam e Genere: per una sociologia delle donne 210

PARTE 2 - L'ANALISI EMPIRICA

CAPITOLO 6 - La ricerca empirica ***225***

6.1 Temi e Obiettivi conoscitivi della ricerca 225

6.2 Il Disegno della ricerca 230

6.2.1 Fase preliminare: la ricerca di sfondo 232

6.2.2 Fase prima: la formulazione iniziale 235

6.2.3 Fase seconda: la ricerca in Marocco 239

6.2.4 Fase terza: la ricerca in Italia 246

6.3 La Metodologia e gli Strumenti impiegati 249

6.4 Le caratteristiche delle intervistate 259

CAPITOLO 7 - Analisi del fenomeno: il Marocco ***263***

7.1 L'investigazione sul Marocco 263

7.2 Risultati: Soggettività femminili integrate o assimilate? 276

7.2.1 Dimensione della famiglia 277

7.2.2 Dimensione del matrimonio e della maternità 280

7.2.3 Dimensione della sessualità 286

7.2.4 Dimensione del rapporto uomo/donna 287

7.2.5 Dimensione della religione 291

7.2.6 Dimensione dell'identità 296

7.2.7 Dimensione del lavoro 297

7.2.8 Dimensione della migrazione e dell'occidente 300

CAPITOLO 8 - Analisi del fenomeno: l'Italia ***307***

8.1 L'investigazione sull'Italia 307

8.2 Risultati: Soggettività incerte? 316

8.2.1 Dimensione dell'identità 318

8.2.2 Dimensione della famiglia 326

8.2.3 Dimensione del matrimonio e della maternità 329

8.2.4 Dimensione della sessualità 334

8.2.5 Dimensione del rapporto uomo-donna 336

8.2.6 Dimensione della religione 339

8.2.7 Dimensione del confronto Italia-Marocco 347

8.2.8 Dimensione delle aspettative future 360

Conclusioni ***364***

Bibliografia ***372***

Intervista ad Alain Touraine ***389***

APPENDICI ***393***

Appendice Statistica *394*

Appendice Metodologica *405*

Interviste *409*

Appendice Fotografica *515*

Ringraziamenti ***522***

Introduzione

"Donne non si nasce, si diventa". La celebre frase di Simone de Beauvoir mostra in maniera esemplare il senso profondo di questa ricerca, incentrata sul tema della soggettività delle donne migranti marocchine sul territorio italiano e sulle metodologie attraverso cui ri-definiscono la propria identità all'interno di una realtà sociale e culturale nuova, differente, occidentale, secolarizzata.

Studiare la costruzione della soggettività femminile, in rapporto alla definizione personale, sociale e culturale dell'identità di genere, significa riferirsi a quelle specifiche condizioni e pratiche che definiscono il significato dell'essere donna all'interno di una cultura di riferimento e quanto questa, ed altri fattori condizionanti, incidano sulla natura del soggetto personale soffocandolo, o alimentandone lo sviluppo e la fusione con quello collettivo, in accordo o in disaccordo con i condizionamenti esterni provenienti dal nucleo familiare e sociale, dalle norme e dai valori culturali e religiosi dell'Islam, che concorrono, mediante il ricorso a stereotipi di genere, a manipolare e deviare la formazione individuale di formazione del Sé. La natura della *doppia presenza,* in cui il processo di *ri-socializzazione* assume un ruolo cardine, porta le donne ad assumere una funzione integrativa di contatto tra le due realtà fortemente in contrasto, anche alla luce delle contemporanee diatribe tra Islam e Occidente.

Nel panorama contemporaneo, la globalizzazione, il meltingpot, il multiculturalismo e la presenza simultanea di individualità provenienti dalle più disparate zone del mondo, ha posto all'attenzione nazionale il difficile compito di iniziare a considerarsi terreno d'incontro e di fusione non solo dal punto di vista politico e sociale ma soprattutto dal punto di vista delle soggettività collettive e personali. Il rapporto con l'altro, con il diverso da noi, è in prima istanza un percorso individuale di accettazione e di ridefinizione dell'identità, perché la costruzione dell'Io riguarda anche la definizione dell'Altro: "L'Io e l'Altro […]

trovano la propria identità in un certo modo di stare con l'Altro". [1] Ma, come sottolinea Gadamer, l'Altro non è solamente l'Altro *da me* ma anche l'Altro *in me*,[2] intendendo quanto l'incontro con realtà differenti, concorra a mutare in maniera profonda anche la definizione della propria soggettività personale.

Al multiculturalismo e all'incontro con l'Altro, le società e le politiche nazionali hanno reagito troppo spesso con un modello assimilazionista, come quello francese, "che cerca risposte differenti alle sfide della diversità, […] basato sull'universalismo (che) tende a mitigare le differenze e a non riconoscerle come pubblicamente rilevanti".[3] Pur non operando processi coercitivi, questo tipo di modello tende all'omologazione e all'accettazione da parte delle altre realtà dei valori nazionali; l'interiorizzazione di differenti valori da parte di un soggetto è un processo complesso, che nel caso di valori fortemente in contrasto con quelli della propria cultura d'origine presuppone un processo di risocializzazione, che deve essere in primis di accettazione e condivisione personale dei nuovi modelli comportamentali.

La questione legata all'identità delle donne migranti e marocchine è particolarmente delicata; l'identità è un concetto complesso che investe molteplici dimensioni e sfaccettature. Come sottolinea Sciolla, esiste infatti una duplice natura dell'identità, quella legata al *personale* che definisce la propria soggettività in relazione all'altro e quella legata al *sociale,* alimentata dalla condivisione di norme a valori e che stabilisce le appartenenze in termini di genere, classe, religione, cultura. La soggettività del singolo è dunque composta dalla coesistenza di numerose identità spesso in contrasto le une con le altre, che lottano per trovare un equilibrio interno e per definire in maniera stabile il proprio Io. Ogni soggetto migrante è continuamente incalzato da differenti fronti e da differenti tipologie identitarie: l'identità culturale d'origine, che concorre a definire il legame con il gruppo etnico di appartenenza, che condivide non solo una lingua e una tradizione storica ma anche specifici modi di essere e considerarsi rispetto all'altro attraverso la dicotomia noi/loro; l'identità collettiva della comunità d'appartenenza sul

[1] Archer M.S., (2009) *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Edizioni Erikson, Trento p. 39

[2] Cfr. Gadamer H. G., (1990) La molteplicità d'Europa. Eredità e futuro in Krali A., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, Jaka Book, Milano

[3] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano p. 65

territorio italiano, tenuta e garantita da una forte componente emotiva, che concorre al mantenimento dei valori legati alla terra d'origine e fornisce il primo punto di contatto e di sostegno all'arrivo; l'identità religiosa, che fornisce le linee guida al comportamento individuale; l'identità di genere, che attraverso i ruoli e specifiche sull'atteggiamento definisce il proprio essere donna o uomo. Elias[4] sottolinea quanto le due dimensioni dell'identità, pur alimentandosi a vicenda, abbiano visto nelle società contemporanee prevale la sfera personale, concorrendo a distaccare progressivamente gli individui dai legami e dai dictat sociali del proprio gruppo, favorendo così un'autonoma definizione soggettiva. A tal proposito, la domanda da porsi è se e come le donne marocchine che vivono in Italia, riescano a conquistare un tale grado di separazione delle due realtà, e se siano capaci di formulare il proprio essere donna in maniera autonoma e indipendente dal legame culturale marocchino. Non sempre la costruzione dell'identità, separata da quella collettiva d'origine, è un processo che dipende unicamente dalla volontà del soggetto attore; nell'inserimento in una società altra, il soggetto deve fare i conti con lo stereotipo associato al proprio gruppo, che tende a svalutare le potenzialità e le peculiarità individuali, per omologare il soggetto in una visione totalizzante.

É proprio da questa riflessione che nasce il mio progetto di ricerca; dalla volontà di indagare i mutamenti soggettivi derivanti da questo processo tendenzialmente assimilazionista, e con l'intento di ricercare quei gap interni all'identità personale delle donne migranti, esemplari rappresentanti anche di quel punto di contatto tra sfera privata e sfera pubblica, in particolare nell'ambito della famiglia. Infatti "l'organizzazione familiare in un contesto culturale profondamente diverso da quello di provenienza, nel quale tuttavia s'inseriscono progressivamente gli altri componenti della famiglia, attraverso la scuola e il lavoro, delega alle donne il compito di mantenere, nel privato, modelli di comportamento propri della cultura e della religione del paese d'origine",[5] inoltre "le donne che emigrano, sole o sposate, sentono il peso di grosse responsabilità, sono caricate da un ruolo di mediazione fra tradizione e modernità, tra resistenza e integrazione. Questa

[4] Elias N., (1990) *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna

[5] Palanca V., (1990) Flussi immigratori e ricerca sociale in Italia: una lettura d'insieme, Cespe Papers, 1 p. 18

dualità e ambivalenza viene vissuta nei diversi ruoli: di moglie, con la difficoltà di accedere all'autonomia; di madre, con la difficoltà di assumere l'educazione dei figli in un contesto poco conosciuto; di donna, spesso sola e capofamiglia, il più difficile da far accettare dalla comunità d'appartenenza e dall'ambiente […]. A loro modo discrete e determinate, le donne emigranti costituiscono l'elemento regolatore del processo d'integrazione delle comunità immigrate".[6]

Dal punto di vista della scelta del tema, come sottolinea Valles: "Il processo di ricerca inizia con il riconoscimento da parte del ricercatore del proprio condizionamento storico e socio-culurale",[7] significa cioè che il primo passo della ricerca è solitamente antecedente alla ricerca stessa e, a meno che non si tratti di una ricerca su commissione, consiste nell'interrogarsi su cosa si desideri studiare e quali siano le questioni di principale interesse personale. In questa fase, molta della spinta proviene dalla soggettività del ricercatore, dal contesto di provenienza, dagli interessi personali, dalle attività extra-accademiche e della vita quotidiana; per molti anni ho collaborato con numerose realtà socialmente attive sul territorio italiano, ed in particolare su quello di romano, che si occupano di tutela delle minoranze e processi d'integrazione nonché del diritto alla casa, all'assegnazione abitativa e all'inserimento nel mondo del lavoro dei soggetti migranti provenienti da paesi extracomunitari e non. Inoltre, in accordo anche con le tematiche previste dalla mia sezione della Scuola Dottorale, mi sono occupata per un breve periodo di violenza sulle donne e dinamiche di genere all'interno di associazioni volte alla tutela dei diritti delle donne, come la *Casa Internazionale delle Donne* dove, nel 2009 ho anche presentato la mia tesi di Laurea Magistrale. Infatti, rispetto ai miei studi precedenti, l'interesse per la questione di genere, ed in particolare rispetto alla condizione della donna nel contesto islamico, si può ricercare nella decisione di incentrare la mia tesi magistrale su un argomento spesso poco analizzato, quello della violenza armata femminile in contesto internazionale, attraverso un excursus storico che va dalla definizione di "genere"

[6] Cesareo V., (1993) Famiglia e Immigrazione, Aspetti sociologici, in *La Famiglia in una società multietnica*, V&P, Milano p. 87
[7] Valles M.S., (1997) *Tecnicas cualitativas de investigacion sociales*, Sintesis, Madrid p. 80

nelle società antiche fino alle contemporanee realtà del terrorismo femminile, con particolare riferimento a quello di matrice islamica in Palestina e Cecenia.

Ci sono poi casi in cui una specifica condizione storico-politica, induca il ricercatore ad interrogarsi sui mutamenti sociali in atto e sulle possibili evoluzioni che tale situazione comporta sulla realtà di riferimento, portandolo ad individuare quello che Pellicciari e Tinti definiscono "emergenza storica", fenomeno considerato rilevante in un determinato momento storico[8] in termini di *temporaneità* e *atipicità che però* col tempo può perdere queste peculiarità, assumendo caratteristiche differenti e divenendo cioè un fenomeno in continuo mutamento. In tal modo il fenomeno si presenta come un qualunque altro fenomeno da sottoporre ad analisi, che si mostra relativamente costante nel tempo per cui la ricerca arriva a verificarne certe uniformità per un determinato periodo storico".[9] In questa ricerca l'emergenza storica con carattere di temporaneità ed atipicità, è quella della progressiva incidenza da parte di molti Paesi europei nel cercare di limitare la libertà per le donne musulmane di indossare il velo nei luoghi pubblici, salita alla ribalta dell'opinione pubblica internazionale l'11 aprile 2011, giorno dell'entrata in vigore in Francia della legge votata nell'ottobre del 2010 dal Governo Francese di Sarkozy, relativa al divieto di indossare il *niqab* nei principali luoghi pubblici della Nazione. La legge, varata in base ad un principio di ordine pubblico, prevede una multa per tutti coloro che nascondano i tratti di riconoscimento facciali con un qualsiasi indumento, compreso un casco, in luoghi quali strade, giardini pubblici, stazioni o centri commerciali; la legislazione è entrata in vigore in un momento in cui il ruolo dell'Islam e il dibattito sulla laicità erano i temi principali della politica francese, fortemente influenzata anche da molteplici realtà come il *Front National* di Le Pen, anche in vista delle elezioni fissate nel successivo 2012. Già nel giugno del 2009, l'allora Presidente della Repubblica, Sarkozy aveva dichiarato il suo antagonismo nei confronti della pratica di coprire le donne con il velo, sostenendo che non "era il benvenuto sul territorio della Repubblica" e considerandolo come il simbolo dell'asservimento e non una tradizione riferibile alla libertà di culto. Il caso della

[8] Pellicciari G., Tinti G., (1987) *Tecniche di ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano p. 73
[9] *Ibidem*

Francia ha fatto scalpore, ma c'è da precisare che sono molti i paesi che si sono mossi negli ultimi anni in questa direzione; in Italia ad esempio è del 1975 la Legge n. 152, facente parte delle disposizioni per la protezione dell'ordine pubblico, che vieta di coprire completamente il viso nei luoghi pubblici e che è stata ulteriormente ampliata alla pratica del velo in molti comuni in cui la Lega Nord è il principale partito di riferimento, suscitando l'indignazione delle comunità musulmane del territorio. Inoltre, in Italia nel 2005 è stato convertito in Legge, la n. 155, il decreto-legge "Pisanu" n. 144 del 27 luglio 2005, recante misure urgenti per il contrasto del terrorismo internazionale.[10] In Belgio è in vigore dal 2010 una legge che proibisce alle donne di indossare il velo islamico integrale; in Germania, la regolazione è affidata ai *Lander*; in Svizzera spetta alla Confederazione la decisione del divieto, anche a seguito a una sentenza della Corte Costituzionale Federale del 2003. In Spagna il Governo ha spesso discusso circa la possibilità di includere, in una futura legge sulla "libertà di religione", una misura che possa restringere l'uso di burqa e niqab nei luoghi pubblici; in Gran Bretagna, seppur nessun disegno di legge sia mai stato ufficialmente proposto per vietare l'uso del velo, nel 2007 una circolare riguardante la scuola definiva le regole per vietare il burqa in nome della preservazione della qualità dell'istruzione. Particolare è il caso dell'Olanda, in cui il Governo dal 2006 ha preso in considerazione diverse proposte di leggi proibizioniste, fra cui quella del leader populista anti-islamico Wilders e in Danimarca, nel gennaio 2010, una "nota" del Governo stabiliva che burqa e niqab "non fanno parte della tradizione culturale della società danese" perché non rispettano la dignità umana.[11] Questa situazione ovviamente ha avuto ripercussioni sulle donne musulmane, traducendosi in limitazione della libertà e in problematiche legate all'identità personale; molte studiose si sono espresse nel corso degli anni sulla questione, ad esempio Maria Luisa Maniscalco, nel suo testo *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, scrive: "Le proteste per la legge che vieta nelle scuole l'uso del velo rivelano sul versante della *laicitè* problemi non facilmente eludibili. Ma il

[10] Cfr. Ministero dell'Interno, Legislazione, Immigrazione in http://www1.interno.gov.it/mininterno/site/it/sezioni/servizi/legislazione/immigrazione/legislazione_200.html

[11] Cfr. Dossier n. 134 in Reset.it.

modello francese ha mostrato in pieno i suoi limiti soprattutto nel non riuscire a far fronte ai problemi di integrazione economica e sociale e alle conseguenti diseguaglianze".[12] Interessante a tal proposito è sicuramente la posizione di Touraine, ex membro della *Commissione Stasi* per la laicità, che nel testo *Il pensiero altro* specifica: "Nella Commissione Stasi incaricata dal Presidente della Repubblica di dare un parere sul problema, ho difeso una posizione che potrebbe sembrare in contraddizione con le mie abituali prese di posizione a favore delle diversità culturali. […] Questa evocazione delle mie solite posizioni non contraddice per niente la posizione assunta in seno alla Commissione Stasi. L'uso del velo nelle scuole non rileva soltanto le diversità culturali; le collegiali o liceali possono liberamente portare il velo fuori dalla scuola. Si tratta di difendere uno spazio che è comune a tutti".[13]

Il pensiero di Touraine è un elemento cardine di questa ricerca non solo perché permette di tradurre quell'emergenza storica in fenomeno sociale degno di essere analizzato, ma anche perché viene preso ad elemento teorico di base sul quale fondare le conclusioni della ricerca empirica. Tra tutte le teorie analizzate nel quadro teorico, quella che è apparsa essere la più idonea a definire la natura del fenomeno d'indagine è quella relativa agli scritti di Alain Touraine. Alla base del suo pensiero vi è infatti uno spostamento di asse radicale verso l'individuo attraverso cui, anche sociologicamente, interpretare la società e i suoi mutamenti interni; non vi è, dunque, solo la volontà di riconsiderare il tutto a partire dal singolo, ma c'è la volontà propria di scardinare i classici modelli sociologici interpretativi, per costruire una vera e propria sociologia che ponga il soggetto come principio centrale dell'agire sociale: "Bisogna rinunciare agli strumenti della sociologia classica. La sociologia dei sistemi deve lasciare il posto ad una sociologia degli attori pubblici e dei soggetti".[14]

Nella contemporaneità, precisa il sociologo, "probabilmente non viviamo più in un mondo fatto di civilizzazioni e società, e non per un'evoluzione dell'universalismo della ragione o del progresso, ma per la pervasività delle

[12] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano p. 67
[13] Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma p. 77
[14] Cfr. Touraine A., (2005) *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui,* Fayard, Paris

differenze, delle identità e delle comunità".[15] Nel pensiero di Touraine esiste un diretto rapporto tra soggetto e struttura, la cui dinamica è di tipo relazionale ed in cui i contesti sociali e la dimensione creativa dell'agire condizionano tanto quanto la dimensione conflittuale e quella orientata al consenso.[16] L'ultima parte del suo pensiero è infatti focalizzata sull'evoluzione del soggetto nell'età contemporanea, globalizzata e multiculturale, ponendo l'accento sul fattore personale della costruzione dell'identità individuale. Il soggetto personale possiede la capacità di "conciliare l'unità di una società con le diversità delle personalità e delle culture".[17] Nella società contemporanea la *de-modernizzazione*[18] si sgretola e si caratterizza per una complementarietà tra elementi di natura opposta: globalizzazione, mercato globale, nuovi nazionalismi e integralismi culturali, culture frammentate e de-localizzate che ricercano spasmodicamente di riappropriarsi di un'identità propria. A livello micro i "controlli sociali, culturali, politici stabiliti da famiglie, scuole, stati, chiese appaiono sempre più deboli e le istituzioni sono in rovina; la democrazia, le città, i tribunali, le scuole hanno perso la loro definizione e si sono oramai sbriciolate".[19] All'interno di questo dilemma si pone il soggetto personale, considerato come una "coniugazione di identità personale e cultura particolare con la partecipazione ad un mondo razionalizzato, come affermazione della sua libertà e responsabilità".[20] L'affermarsi di questa nuova forma di soggetto è strettamente legata ad una società profondamente trasformata da processi, quali: la globalizzazione dell'economia, la diffusione globale di nuovi mezzi di comunicazione e l'indebolimento dei tradizionali contesti sociali e delle sue logiche. L'atteggiamento generale oscilla tra un attaccamento all'ordine passato e un'accettazione del disordine presente, al quale Touraine contrappone l'idea di "concepire e costruire nuove forme di vita

[15] *Ivi*, p. 12
[16] Cfr. Touraine A., (1955) *L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault*; (1968) *Movimento di Maggio o del comunismo utopico*; (1982) *Solidarność*
[17] Touraine A., (1998) *Libertà, uguaglianza e diversità*, Il Saggiatore, Milano p. 25
[18] "Se la modernizzazione consisteva nella gestione del dualismo tra produzione razionalizzata e libertà interiore del Soggetto umano mediante l'idea di società nazionale, la de modernizzazione consiste nella rottura dei legami che uniscono la libertà personale all'efficacia collettiva" in Touraine A., (1998) *op.cit.*
[19] Prattichizzo G., (2011) *L'Attore sociale e il suo palcoscenico: il mondo*, in Comunicalab: Magazine di comunicazione e media, Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale, La Sapienza, Roma
[20] *Ibidem*

collettive e personali"[21] a partire dall'individuo, inteso come attore sociale con una propria soggettività. Ne *Il pensiero altro,* Touraine introduce il concetto di *soggettivazione,* sostenendo che "affinché appaia il soggetto è necessario che l'attore, come prima cosa, distrugga gli insiemi culturali e filosofici che gli impongono un'identità";[22] l'intento è quello di liberare l'individuo dalla morsa dei sistemi di potere e dalle maschere che egli stesso ha indossato per lungo tempo. Divenire soggetto significa, nell'epoca attuale, riconoscere l'altro come soggetto nelle sue diversità: l'individuo "non può formarsi se non imparando a riconoscere gli altri nelle loro differenze, non importa quali".[23]

[21] *Ibidem*
[22] *Ibidem*
[23] *Ivi*, p. 190

PARTE 1

IL QUADRO DI RIFERIMENTO

CAPITOLO 1

Il rapporto tra soggetto e struttura sociale

1.1 Modernità, Postmodernità e Seconda Modernità

"È sempre importante individuare lo stile di un'epoca", sosteneva Simmel; scorgere l'orientamento e il pensiero del tempo risulta nodale nel lavoro di un ricercatore, ancora di più se si intraprende un percorso di tipo sociologico.

Quando si parla di postmodernità non si può scindere il pensiero da una logica di confronto rispetto alla modernità. L'analisi tenta di discostarsi, in primis, dalle classiche visioni "di opposizione (*antimoderno*) e di superamento (*ultramoderno*)",[24] per abbracciare una visione continuista che concettualizzi "un 'post' che, come sovente accade e come è avvenuto anche per 'postindustriale', non vuole significare declino dell'esperienza storica fin qui vissuta ma *apertura, arricchimento, sviluppo in complessità*".[25] Al di là della scelta di pensiero la questione sulla postmodernità è ricca di considerazioni controverse. Il termine *crisi*, ad esempio, apre molte questioni in merito. Alcuni autori contemporanei come Habermas o Dahrendorf ne hanno rilevato il carattere di rottura, in termini di crisi della modernità. "A livello sociologico può talvolta accadere che il discorso sul postmodernismo venga accantonato ritenendo più utile dedicare l'attenzione a un'eventuale crisi o snaturamento della realtà preesistente, senza

[24] Chiurazzi G., (1999) *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino p. 9
[25] Mongardini C., (1989) L'ideologia del Postmoderno, in *Moderno e Postmoderno. Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni Editore, Roma, p. 45

tentativi di suggerire eventuali passaggi da un'epoca e un'altra"[26] e senza tenere presente che tutta la storia della sociologia può configurarsi come storia di crisi. "Crisi di modernizzazione determinata dal passaggio da un assetto tradizionale a uno industrializzato (Comte), crisi generata dalla contraddizione fra forze produttive e rapporti di produzione (Marx), crisi dovuta alla degenerazione della democrazia liberal-borghese (Pareto), crisi imputabile alle carenze di integrazione sociale (Durkheim), o all'antagonismo tra emancipazione e secolarizzazione da un lato e *gabbia d'acciaio* della burocrazia razionale dall'altro".[27] Il postmoderno visto quindi come crisi è degenerazione-degradazione del moderno; snaturato e privato del proprio valore intrinseco per essere contrapposto a qualcosa di dato, di assodato, di "esistente".

La questione viene considerata come "posizione centrale, dovuta all'importanza assunta dalla fenomenologia del postmoderno come nuovo tipo di crisi della cultura moderna. […] A livello sociologico tale crisi viene vissuta come fine delle ideologie, come ripetizione/esaurimento dei modelli precedenti".[28] Eppure, accettando per il termine crisi un significato differente, quello greco κρίσις di *scelta* è possibile attribuire alla postmodernità un'anima differente e considerarla ad esempio, secondo il pensiero maffesoliano, come "sensibilità alternativa ai valori della modernità" poiché "il discorso postmoderno è, e rimane, un discorso culturale (che) investe ideologie, valori, gerarchie di bisogni, stili di vita, modelli di comportamento",[29] una questione riguardante la visione dell'uomo e della società in cui vive, della realtà nella sua natura endemica.

È possibile, in una logica di parallelismo, analizzare la postmodernità attraverso le articolazioni di quelli che sono i nodi principali della sociologia postmoderna. Maria Luisa Maniscalco sottolinea, anticipatamente alla definizione dei punti che caratterizzano la sociologia postmoderna, che esiste, a livello teorico, una differenziazione tra questa e la sociologia della postmodernità. "Secondo Ardigò le due varianti principali della sociologia postmoderna sono rappresentate

[26] Maniscalco M.L., (1989) Il discorso sociologico sul Postmoderno. Introduzione ad un dibattito in *Moderno e Postmoderno. Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni Editore, Roma p. 11
[27] *Ivi*, p. 9
[28] *Ivi*, p. 12
[29] *Ivi*, p. 13

dall'illuminismo socio-sistemico e dall'individualismo metodologico".[30] Tali varianti tendono a definirsi sempre e comunque in relazione ad una crisi della modernità, "espressa a livello teorico con l'abbandono del funzionalismo ortodosso"[31] caratterizzato da una tendente unità funzionale della società; da un funzionalismo universale, secondo cui ogni ente ha uno scopo precipuo e consolidato in termini di funzionamento attivo in seno alla società; da una biunivoca corrispondenza fra istituzioni e azioni specifiche, per cui ogni istituzione può svolgere solo una funzione che le è propria.

In cosa consiste, dunque, alla luce di questa ridefinizione, l'anima della postmodernità?

"Il termine postmoderno, comparso dalla metà degli anni Trenta in settori culturali specifici quali la letteratura e la politica, dopo la seconda guerra mondiale si diffonde nel dibattito culturale contemporaneo degli Stati Uniti".[32] Dal punto di vista socio-culturale sono però gli anni '60 e '70, con le loro profonde trasformazioni, a determinare l'affermarsi del concetto di postmodernità.

"La riapertura dei mercati, la forza espansiva del capitalismo americano, una rinnovata stabilizzazione monetaria internazionale e l'intervento regolatore degli Stati permisero, a partire dal dopoguerra, un sostenuto ritmo di sviluppo per le economie più avanzate dell'area capitalistica (Europa occidentale, America settentrionale, Giappone). L'innalzamento delle retribuzioni reali ed il crescente ruolo assistenziale assunto dallo Stato condusse ad un netto miglioramento delle condizioni di vita nei paesi più industrializzati; i settori più vasti di popolazione furono messi in grado di accedere ai beni di consumo. Inoltre un'aggressiva pubblicità tese ad imporsi come simbolo stesso del benessere".[33] Accanto a questo si assistette, dalla fine della seconda guerra mondiale fino ai primi anni del 1970, a uno sviluppo generalizzato senza precedenti; "la concezione della scienza si

[30] *Ivi*, p. 17
[31] *Ibidem*
[32] Giobbi L., (2010) *Per una sociologia delle mobilità. Le nuove trame della società postmoderna*, FrancoAngeli, Milano p. 10
[33] Janklovics I., (1998) *Le circostanze socio-culturali del postmoderno*, in Insegnanet: rivista di italianistica on-line, Dipartimento di Italianistica del Magistero della Facoltà di Lettere dell'ELTE, Budapest

trasforma da teoria della conoscenza a sapere per l'azione"[34] e ad una crescita economica rilevante. L'aumento delle disponibilità e del benessere portò, a livello demografico, a quello che negli anni '50 venne definito "baby boom" al quale seguì, dalla metà degli anni '60, un calo repentino della natalità. Le ragioni furono molteplici: "La contrazione generale della fecondità, il ritardo dell'età matrimoniale, ampio ricorso al lavoro femminile, preoccupazione per le spese di mantenimento e l'educazione, la diminuita influenza della Chiesa, divorzio e contraccezione".[35] Tali profonde mutazioni sociali determinarono una radicale trasformazione della struttura tradizionale, del ruolo della famiglia e della condizione femminile; la maggiore autonomia da parte delle donne rispetto al ruolo tradizionale loro attribuito, pose, ad esempio, le basi per quel percorso di autoconsapevolezza della discriminazione che portò alla nascita e al diffondersi del femminismo radicale "che (espresse) la necessità di integrare il modello consumistico con una riforma della cultura sociale e dei rapporti personali".[36]

Come il femminismo radicale, rilevante fu anche l'ascesa dei nuovi movimenti giovanili, come quelli studenteschi, che, promuovendo nuovi modelli comportamentali, esprimevano il desiderio di contrapporsi alle costrizioni tradizionali e agli autoritarismi repressivi tipici della generazione a loro antecedente. Il netto distacco con i padri, cresciuti tra guerre e profonde privazioni, generò nelle giovani generazioni un senso di insicurezza e di insoddisfazione che "condusse alla ricerca di proprie forme di aggregazione, di cultura alternativa e di identità collettiva"[37] e che assunse le connotazioni di una critica radicale nei confronti dei valori della società borghese e consumista. In Italia, ad esempio, il rifiuto dei valori del "miracolo economico", dell'individualismo, del potere totalizzante della tecnologia, dell'esaltazione della famiglia e della stessa corsa ai consumi, fu alla base delle istanze delle rivolte studentesche. "È retroterra ideologico in cui i valori di solidarietà, azione

[34] *Ibidem*
[35] *Ibidem*
[36] *Ibidem*
[37] *Ibidem*

collettiva, lotta all'ingiustizia sociale si contrappongono all'individualismo e al consumismo del capitalismo maturo".[38]

Si può affermare dunque che i mutamenti socio-culturali, che troveranno un pubblico più vasto negli anni '70 e '80, sono dovuti, in larga parte, all'opera e alla sensibilizzazione della generazione degli anni '60. "In rapporto all'emergere del postmodernismo nelle arti negli anni '60 e in certi campi intellettuali e di ricerca negli anni '70, noi dovremmo focalizzare l'emergere di quell'ambito generazionale particolarmente vasto, la generazione degli anni '60, che ha conseguito un'istruzione superiore in maggior numero rispetto a prima, e che ha sviluppato orientamenti, gusti ed abitudini che queste persone portano con sé inoltrandosi nella loro vita adulta. Si può anche affermare che artisti e intellettuali scoprono, cristalizzano e divulgano particolari definizioni di una consapevolezza generazionale per vari tipi di pubblico e di mercati".[39] Tale processo, che condusse sicuramente ad un maggior egualitarismo e ad una nuova libertà personale, aumentò di contro la capacità di manipolazione ideologica ed il controllo seduttivo della popolazione. Gli anni '80 saranno infatti gli anni *dell'industria culturale,* della sostituzione dei valori con i beni, della nascita dello "stile di vita", dell'edonismo di massa e dell'esteriorità, del divertimento e della frammentazione. "Questi cambiamenti culturali ed i cambiamenti nelle esperienze quotidiane e nelle pratiche culturali di più vasti gruppi della società condussero al moltiplicarsi di nozioni sulla perdita di senso del passato storico, una cultura schizoide, la sostituzione della realtà da parte delle immagini, simulazione e significanti non concatenati".[40]

Dall'analisi fin qui esplicata la postmodernità sembra essere non tanto, o comunque non solo, un periodo storico, quanto più una forma mentis. Accanto all'abbandono delle visioni totalizzanti, delle legittimazioni forti e assolute tipiche della modernità, accanto all'abbandono del paradigma unitario a favore della molteplicità e dell'ibridazione, accanto all'abbandono del mito del progresso, la postmodernità è caratterizzata anche dalla fine di una concezione della storia

[38] *Ibidem*
[39] Cfr. Featherstone M., (1994) *Cultura del consumo e postmodernismo*, Edizioni Seam, Roma
[40] Cfr. Janklovics I., (1998) *Le circostanze socio-culturali del postmoderno*, in Insegnanet: rivista di italianistica on-line, Dipartimento di Italianistica del Magistero della Facoltà di Lettere dell'ELTE, Budapest

come serie di eventi comprensibili mediante un fine ultimo. "Essa si configura come un progressivo deteriorarsi delle pretese di fondare unitariamente qualsiasi principio e quindi si presenta come il progressivo affermarsi dell'idea che nulla può poggiare stabilmente su un senso definitivo. Viene quindi meno la fiducia nei sistemi di pensiero che impongono una visione definitiva della realtà: viene meno la forza della filosofia come annuncio di un sapere certo e incontrastato, viene meno la fiducia nelle leggi immutabili del mercato (l'economia classica), viene meno la fiducia nei sistemi politici con pretesa di fondamento universale (il marxismo) e viene meno la forza stessa della fede dogmatica".[41] La stessa sociologia della postmodernità "parte dal presupposto della necessità di un abbandono dell'immagine del sistema sociale come coordinato, gerarchizzato, autoreferente, in favore di un insieme processuale molto più fluido".[42]

I principi della postmodernità possono essere, schematicamente, così identificati: *indeterminazione,* causata da una società ambigua, ricca di rotture e di controsensi che alimentano l'incertezza e la precarietà individuale; *delegittimazione,* dei codici dominanti, dell'autorità, delle istituzioni, delle convenzioni, delle norme e delle regole perchè l'imperativo è decostruire e sovvertire qualunque ordine egocentrico, etnocentrico e soggetto centrico; *ibridazione,* degli stili e della rappresentazione.

Se da un lato il grande merito della postmodernità è stato quello di apportare grandi trasformazioni, dall'altro - con la sua pretesa di distacco rispetto all'universalismo tipico della modernità - ha portato, dopo il 1989, ad una nuova "epoca", quella che possiamo sociologicamente definire *Seconda Modernità*, *Modernità Radicale* (Giddens), *Tarda Modernità* o *Modernità Liquida* (Bauman). Se il "dibattito tra modernità e postmodernità è inquadrabile essenzialmente come un dibattito tra ragione e nichilismo, tra gerarchia ed eguaglianza, tra un modello olistico e inclusivo dell'ordine sociale e uno individualista ed esclusivo"[43] e per molti tale dibattito si realizza in termini di rottura e discontinuità, la Tarda

[41] Pynchon T., (2002) *Jean Francois Lyotard e la postmodernità,* in Parodos.it

[42] Maniscalco M.L., (1989) Il discorso sociologico sul Postmoderno. Introduzione ad un dibattito in *Moderno e Postmoderno. Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni Editore, Roma p. 19

[43] Giacomantonio F., (2007) *Il discorso sociologico della tarda modernità. Individui, identità e democrazia*, Il Nuovo Melangolo, Genova p. 21

modernità si caratterizza per avere dentro di sé una parziale continuità con la modernità. La cultura dell'epoca attuale viene definita "narcisistica" e, parafrasando Bauman, "si fa strada l'idea della precarietà e della sopravvivenza come elementi con cui i soggetti contemporanei devono confrontarsi".[44]

I grandi temi della postmodernità quali; la libertà individuale, il superamento di categorie sociali definite, la fluidità, il relativismo dei valori, hanno condotto la società a una condizione di profonda insicurezza, di instabilità individuale e collettiva le cui conseguenze sono riscontrabili, ad esempio, nelle ingenti crisi ecologiche, nella diminuzione del lavoro salariato, in un estremo individualismo e nel fenomeno spesso demonizzato della globalizzazione. Oggi "la tradizione, a causa dell'enfasi posta sul momento dell'innovazione viene rigettata; i gruppi di riferimento tradizionali cui l'individuo si appigliava, come la famiglia e la nazione sono divenuti inaffidabili".[45] La seconda modernità porta al proprio interno tutta una serie di paradossi; offre un vastissimo numero di scelte e possibilità che si tramutano però, per l'individuo contemporaneo, in disorientamento e incertezza, non essendo in realtà in grado di assicurare un adeguato livello di stabilità. "Ciò alimenta una visione pessimistica e diagnosi volte a denunciare l'apatia, la mancanza di valori, il ripiegamento nell'iper-individualismo, la liquefazione delle strutture sociali e delle identità da esse derivanti".[46]

Il senso d'insicurezza della condizione della seconda modernità s'infrange contro le aspettative del trentennio '50 – '70. Dagli anni '90 si assiste, ad esempio, ad una trasformazione del conflitto generazionale che non riguarda più la contrapposizione in termini di valori, quanto piuttosto in termini di risorse economiche e sicurezze sociali. Il punto di connubio è sicuramente, in prima istanza, il cambiamento della natura del lavoro ma secondo una prospettiva diversa rispetto al passato: quello che nella postmodernità era identificato in termini di conflitto di classe, nell'epoca odierna è sostituito con il conflitto generazionale. "Il lavoro diventa una dimensione di sempre più difficile accesso e,

[44] *Ivi*, p. 50
[45] *Ivi*, p. 70
[46] Vaira M., (2001) *Vivere la modernità radicale. Uno sguardo sociologico,* in Circolo Degli Inquieti.it

spesso, anche quando esso viene raggiunto non soddisfa adeguatamente l'aspettativa di integrazione dell'individuo".[47]

Quello che nella modernità si poteva identificare in termini di Capitalismo industriale, caratterizzato da un'accentuata divisione del lavoro tra detentori dei mezzi di produzione e forza lavoro-salariata, (Marx) che portò all'urbanizzazione e alla nascita di periferie industriali, si trasformò in epoca postindustriale in lavoro dedicato ai servizi. Il modello fordista, tipico della società di massa, si distingueva per una forte standardizzazione e produzione in serie, per una parcellizzazione del lavoro e gerarchizzazione legata al livello di specializzazione e netta separazione tra la parte teorica e quella realizzativa del prodotto. Di contro, a livello di produzione in linea, al lavoratore specializzato tipico della premodernità subentra l'operaio comune.

Alain Touraine lo identifica come passaggio dalla fase A[48] alla fase B del processo di evoluzione del lavoro operaio; "così, venendo all'elemento fondamentale del *contenuto professionale del lavoro*, Touraine nota come l'operaio della fase A, pur essendo al servizio della macchina e quindi assai più limitato dell'artigiano nelle sue abilità e nella scelta dei ritmi di lavoro, è comunque un *operaio di mestiere;* egli possiede personalmente un 'saper fare' di tipo empirico e pragmatico".[49] Relativamente alla fase B, quella tayloristica, Touraine la identifica come fase egemonizzata dalla *macchina specializzata* nella quale "l'operaio diviene un essere frammentato, parcellizzato e dequalificato, 'un gorilla ammaestrato' […] che deve innanzitutto non intervenire".[50]

Questa tipologia di produzione determinò una progressiva superiorità dell'offerta sulla domanda e il cosiddetto modello *just in case* che si contrappose, nel periodo della *produzione snella*, tipica della postmodernità, alla logica del *just in time.*

[47] Giacomantonio F., (2007) *Il discorso sociologico della tarda modernità. Individui, identità e democrazia*, Il Nuovo Melangolo, Genova p. 70

[48] La fase A è quella caratterizzata, dal punto di vista tecnologico, dalla prevalenza di macchine utensili flessibili o universali. Riprendendo l'analisi di Marx egli indica in tale fase l'origine stessa dell'industria moderna, la quale ha comportato una destrutturazione creatrice della manifattura tradizionale.

[49] Antonelli F., (2009) *La modernità in transito. Movimenti sociali, élites e trasformazioni collettive nella sociologia di Alain Touraine*, FrancoAngeli, Milano p. 25

[50] *Ivi*, p. 26

La crisi del modello fordista, in seguito al grande boom economico successivo alla seconda guerra mondiale è da attribuire, tra gli altri fattori, anche al fenomeno del consumo opulento che snaturò l'oggetto della propria funzione utilitaristica per trasformarlo in *status symbol*, cioè simbolo di prestigio sociale, elemento di delineazione del sé e simbolo d'appartenenza. Questo passaggio da una logica della produzione a una logica della vendita pose le basi per quel processo di "flessibilizzazione" delle aziende che produrrà, nella seconda modernità, la flessibilità dell'individuo lavoratore. Le profonde trasformazioni nell'epoca contemporanea, della tradizionale natura occupazionale identificata con il lavoro salariato dipendente, full-time e indeterminato sono da attribuire, secondo Bauman, al mito della *libertà* promosso dalla postmodernità. La flessibilità, che per molti è simbolo di autonomia, adattabilità e mobilità si trasforma, nell'ottica dell'autore, in elemento determinante di precarietà ed incertezza. Come sostiene Beck: "La sfida principale della seconda modernità consiste nel fatto che abbiamo a che fare con un lavoro sempre più fragile. La piena occupazione che ci è dato sperare è una fragile piena occupazione. I contratti di lavoro diventano più indeterminati e più incerti, l'orario lavorativo diventa più flessibile e tutto questo dà alla nostra vita quotidiana l'impronta del rischio e della insicurezza".[51] La flessibilità, ovviamente, non è questione meramente legata al fattore occupazionale, ma si riflette in maniera imponente sulla percezione e sulla valutazione del sé. "Nel corso dello sviluppo indicato, l'azienda e il posto di lavoro perdono importanza come luogo di formazione di conflitti e di identità e si afferma un nuovo luogo di genesi di vincoli e conflitti sociali: la disposizione e configurazione dei rapporti sociali privati e delle forme di vita e di lavoro; parallelamente si costituiscono nuovi network, identità e movimenti sociali. Si verifica una scissione sempre più netta tra un sistema di piena occupazione e un sistema di sottoccupazione flessibile, plurale e individuale. Le crescenti diseguaglianze restano nella zona grigia. Il centro della vita si sposta, dal posto di

[51] Beck U., (2000) *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*, Einaudi, Torino

lavoro e dall'azienda alla configurazione/sperimentazione di nuovi stili e forme di vita".[52]

La mancanza di basi solide, in termini economici prima e in termini di autorealizzazione poi, determina un'ansia nel futuro che influisce anche sul privato e sulla sfera relazionale. Beck individua nella seconda modernità la cosiddetta *società del rischio* che porta inevitabilmente a un processo di individualizzazione; la fine della società industriale e lo stato sociale a esso associato determinano anche la fine di antichi valori quali l'unità familiare. La società moderna e in parte anche quella postmoderna vivevano di un loro equilibrio basato anche sulla netta divisione dei ruoli attribuiti a uomini e donne. "Ora la seconda modernità impone individui interamente affrancati da legami. La flessibilità e la mobilità, con l'accesso delle donne al lavoro, creano una contraddizione tra produzione e riproduzione, impongono una visione longitudinale della biografia individuale".[53] Tale biografia, non essendo più iscritta nella classe e nella famiglia in cui si nasce, diviene per l'individuo un progetto personale che ciascuno deve essere in grado di scrivere da sé in una sorta di *fai da te*. Così la costruzione dell'identità soggettiva, che prima era una "questione collettiva", diviene un destino personale. A livello relazionale la forte spinta all'individualizzazione diviene impossibilità a pensare al concetto di legame indissolubile, tipico ad esempio del matrimonio tradizionalmente concepito. Beck, nel suo testo scritto a quattro mani con Elisabeth Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore* spiega come tale processo abbia portato alla trasformazione del concetto stesso di matrimonio, da legame istituzionalmente e culturalmente determinato a scelta individuale e responsabilità soggettiva; "mai come oggi il matrimonio è stato così etereo e fondato su basi immateriali".[54] Muta, in tal senso e conseguentemente, anche l'idea stessa di amore, che se da una parte riacquista il suo valore fondante del legame a due dall'altra diviene, concretamente, un'utopia. "L'amore è solitudine a due".[55]

[52] Beck U., (2000) *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma pp. 145-146
[53] Bosetti G., (2001) *Il lessico di Ulrich Beck*, in Reset: Rivista di Attualità
[54] Beck U., Beck-Gernsheim E., (1990) *Das ganz normal Chaos der Liebe*, tr. it. (1996) *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino p. 220
[55] *Ivi*, p. 245

1.2 Il Tempo e lo Spazio: una prospettiva comune

Nella *Critica della ragion pura* Kant scriveva: "Il tempo non può essere intuito esteriormente, così come lo spazio non può esserlo come qualcosa in noi". L'intuizione del filosofo è particolarmente utile per spiegare in che modo tempo e spazio svolgano due funzioni correlate ma opposte nel rapporto tra l'individuo e il mondo esterno; "il tempo è un rapporto che può essere interiorizzato dall'uomo e da lui utilizzato per appropriarsi della realtà esterna ordinandola; lo spazio è invece una relazione che può essere attribuita alle cose, come loro caratteristica esterna, attraverso la quale la natura riesce ad appropriarsi dell'individualità circoscrivendola".[56]

Il tempo, dunque, non è natura ma piuttosto una convenzione umana; la sua capacità di trasformare il proprio significato nelle diverse epoche e la sua caratteristica di adattarsi al mutamento culturale ne sono la dimostrazione. Tali caratteristiche hanno conferito al tempo un'oggettività che lo ha reso in grado di coordinare le azioni soggettive e collettive; "Proprio la sua capacità strutturante, in senso oggettivo e, al tempo stesso di auto-strutturazione, in senso soggettivo, lo ha reso una delle grandi istituzioni capaci di fissare la vita collettiva".[57] Riguardo alla natura del tempo, essa può essere considerata triplice: esiste un tempo naturale che Mongardini definisce *tempo fisico-matematico*, che è il tempo cosmico, astronomico; un tempo individuale e un tempo sociale. Mongardini precisa come il tempo fisico matematico sia semplicemente un'unità di misura del mutamento nel senso che esso è "un rapporto che un gruppo di uomini, […] istituisce per ricordo e per sintesi tra due o più avvenimenti, tra i quali essi ne standardizzano uno come quadro di riferimento e misura dell'altro".[58] La funzione del tempo fisico-matematico è quella di fungere da contenitore per l'esistenza del tempo individuale e di quello sociale; senza di essi il primo sarebbe solo un

[56] Mongardini C., (1993) *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano pp. 12-13
[57] *Ibidem*
[58] Elias N., Saggio sul tempo, in Tabboni S., (1985) *Tempo e società*, FrancoAngeli, Milano

continuum temporale senza significato, poiché sono proprio gli individui a conferire senso agli avvenimenti mediante la funzione della relazionalità. "All'interno del tempo fisico-matematico si sviluppa un'immagine del tempo e si svolgono processi di creazione dei tempi individuali e dei tempi collettivi, che danno un significato particolare ai rapporti di interazione che costituiscono società e che finiscono per coinvolgere in una catena di significati anche il tempo fisico-matematico che di per sé non ne avrebbe".[59]

Per comprendere il valore del tempo, sociologicamente parlando, il tempo fisico-matematico non può essere scisso in primis da un'analisi della natura del tempo individuale e in secundis del modo in cui esso viene organizzato in relazione a quello sociale. Questa distinzione ha ovviamente un valore sociologico, poiché come sostiene Mongardini, riprendendo Elias: "Così come natura e società appaiono esistenzialmente divise, così come l'ottica delle scienze naturali e l'ottica delle scienze sociali appaiono sostanzialmente differenziate, è necessario distinguere il tempo fisico dai tempi individuali e sociali che costituiscono l'universo dell'analisi sociologica".[60]

In che modo dunque, al di là della temporalità naturale, si costituisce il tempo individuale? Elemento determinante è l'esperienza; essendo soggettiva, determina di riflesso anche una soggettiva valutazione del tempo personale. Il tempo è, in questo senso, *tempo vissuto*, differente non solo in termini individuali, basti pensare all'organizzazione della quotidianità per ogni singolo soggetto, ma anche in termini collettivi. In tal senso il tempo è fattore culturale; lo è perché "così come ogni organizzazione collettiva produce un proprio spazio sociale, crea anche un proprio tempo sociale che diventa ordine e modello di riferimento della vita di gruppo".[61]

Per citare le parole del filosofo Paul Ricoeur: "Il tempo sociale può essere facilmente descritto come il ponte fra il tempo cosmico ultralungo, che è un tempo sostanzialmente quantitativo, e il tempo finito, connotato invece da elementi

[59] Mongardini C., (1993) *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano p. 28
[60] *Ivi*, p. 29; Cfr. anche Elias N., (1985) *op. cit.*
[61] *Ivi*, p. 30

qualitativi, che è il tempo individuale".[62] Questo perché il tempo sociale, scandito dal calendario, serve per "addomesticare" il tempo, per portare avanti questo processo per cui l'uomo come attore sociale fissa dei punti di riferimento, delle scansioni.[63] Studiare sociologicamente il tempo significa abbandonare l'antica dicotomia tra le categorie di natura e di cultura da una parte, individuo e società, individuale e collettivo dall'altra.[64]

A una temporalità naturale immutabile, in termini anche umani, determinati da avvenimenti imprescindibili quali la nascita, la morte, le stagioni, il giorno e la notte, l'uomo reagisce attribuendogli un valore, relativo e mutabile da cultura a cultura da epoca a epoca; in tal modo l'individuo tenta di controllare un elemento naturale, di farlo proprio, di valutarlo in termini qualitativi e non solamente quantitativi. "Ai cicli della natura si è dunque sovrapposto il tempo come *creatività individuale* e il tempo come *differenziazione e organizzazione sociale*".[65] La creatività del tempo individuale risiede nella capacità soggettiva di trasformare il tempo, di percepirlo come "senza tempo" in grado cioè di restringersi e dilatarsi, o meglio, di essere percepito al di là della sua reale natura matematico-fisica. Il tempo sociale come differenziazione e organizzazione sociale invece si inserisce e si delinea in termini collettivi poiché "ogni gruppo produce il proprio tempo sociale che non è paragonabile a quello di nessun altro";[66] quello che muta, sociologicamente parlando, è il paradigma di riferimento.

Nel suo studio *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim lo inserisce, ad esempio, nel contesto dell'analisi dei rituali religiosi. Il tempo, così come lo spazio, sono, secondo il sociologo, elementi direttamente prodotti dalla religione; il mutamento della loro stessa natura è da attribuire anche alla perdita di valore che la modernità ha prodotto rispetto all'enfasi posta sulla questione religiosa, enfasi che ha determinato il distacco dal focus collettivo per incentrarlo maggiormente su quello individualistico. Tale considerazione ben si comprende

[62] Cfr. Ricoeur P., (1998) *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale,* Jaca Book, Milano
[63] Gasparini G., (1994) *La dimensione sociale del tempo*, FrancoAngeli, Milano
[64] *Ibidem*
[65] Mongardini C., (1993) *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano p. 32
[66] *Ivi*, p. 34

all'interno del paradigma olistico durkheimiano che considera il tempo come *categoria dell'intelletto,*[67] che però non può essere ridotta a un'espressione soggettiva; la categoria di tempo non è semplicemente riconducibile ai nostri stati di coscienza: essa "è uno schema astratto e impersonale che avvolge non soltanto la nostra esistenza individuale, ma quella dell'umanità".[68] In tal senso il tempo è per Durkheim *tempo sociale;* se si vuole comprendere la concezione che una società ha del tempo, sostiene il sociologo, occorre risalire non alla coscienza individuale ma alla "natura della società" alle sue immagini collettive ai suoi simboli. Per Durkheim il tempo è dunque un'autentica istituzione sociale ed egli non ha mancato di osservare che un individuo isolato potrebbe a rigore ignorare che il tempo scorre, e ritrovarsi incapace di misurarne la durata.[69] Perciò il tempo diviene una componente di cui non si può fare a meno nella vita in società, la quale implica che tutti gli uomini si accordino sui tempi e le durate e che conoscano bene le convenzioni di cui queste sono oggetto.[70]

L'elemento caratterizzante è per l'autore, come accennato, la religione. Marcel Mauss, allievo di Durkheim, definisce il tempo in termini di *tempo sacro* e *tempo profano,* definendo il primo come "la divisione tipica della cronologia del religioso ma anche la modalità del tempo che la simbolizzazione collettiva, la sua sacralità, produce. In tal senso il tempo sacro è, in senso forte, una forma di attività di pensiero".[71] La crisi della concezione tradizionale del tempo si verifica, secondo Durkheim, con lo sviluppo delle società moderne durante le quali l'influenza della religione inizia a diminuire; è l'epoca della sostituzione del pensiero religioso con il pensiero scientifico. Nelle società preindustriali il tempo era prevalentemente tempo individuale, nelle società moderne a esso si aggiunge e si contrappone il tempo come organizzazione sociale, cioè come "creazione sia idealtipica sia empirica di gruppi che trovano in esso un elemento della propria identità. Qui il tempo si socializza, acquista valori diversi, diventa costruzione dei ritmi della vita collettiva. Il tempo religioso non ha lo stesso significato e la stessa

[67] Cfr. Durkheim E., (1912) *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*. *Le système totémique en Australie* tr.it. (1963) *Le forme elementari della vita religiosa,* Edizioni di Comunità, Milano
[68] *Ivi*, p. 12
[69] Izzo A., (1978) *Antologia di scritti sociologici/ Emile Durkheim,* Il Mulino, Bologna
[70] Jedlowski P., (2003) *I fogli nella valigia. Sociologia e cultura,* Il Mulino, Bologna
[71] Mauss M., (1902-1903) *Le Calendrier religieux, Les fêtes* in Annèe Sociologique p. 283

struttura [ad esempio] del tempo economico". [72] È, infatti, con la nascita della nuova realtà industriale tipica della modernità che il valore del tempo muta, iniziando a essere sempre più considerato in termini di *tempo lavorativo.* Esso esprime una nuova situazione del legame tra attività produttiva e temporalità; con la rivoluzione industriale il lavoro viene collegato, infatti, al tempo di permanenza in fabbrica anziché ad un determinato compito da svolgere, e tale collegamento rappresenta un fondamentale mezzo di espressione della disciplina richiesta dal lavoro industriale.[73]

Secondo la teoria del valore di Marx il valore di un prodotto deve essere calcolato, utilizzando l'equazione *valore = lavoro,* in base al tempo di lavoro necessario per produrlo; alla stregua del prodotto, secondo Marx, anche il lavoro deve essere considerato in termini di merce poiché anch'esso viene comprato e venduto sul mercato. Il prezzo o valore del lavoro umano può essere enunciato nei termini della quantità di tempo lavorativo necessario per produrlo. "La quantità di lavoro stessa ha per misura la sua durata nel tempo, ed il tempo di lavoro possiede di nuovo la sua misura nelle parti del tempo come l'ora, il giorno, etc."[74]

Relativamente al tempo di lavoro, Giovanni Gasparini sottolinea come "particolarmente nelle società industrializzate dell'Ottocento e della prima parte del Novecento, [esso fosse] definito da una serie di attributi: si tratta di un tempo sociale oggettivamente lungo, specie nelle fasi iniziali, caratterizzato da uniformità e rigidità per tutti i lavoratori, misurato e controllato sempre più strettamente via via che si diffondono tecniche e pratiche come quelle del taylorismo e della cosiddetta *organizzazione scientifica del lavoro*."[75]

Giddens sottolinea quanto la natura della modernità sia strettamente connessa con il concetto di "organizzazione" consistente nel "controllo regolarizzato delle relazioni sociali attraverso distanze spazio-temporali indefinite"; porre l'accento sull'organizzazione e non solo sui cambiamenti apportati dalla modernità alle

[72] Mongardini C., (1993) *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano p. 33
[73] Thompson E.T., (1967) Time, work-discipline, and industrial capitalism, in *Past and present* tr.it. (1981) *Società patrizia cultura plebea: otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Einaudi, Torino pp. 3-55
[74] Marx K., (1976) *Le Capital*, Livre I, ed. Sociales, Paris p. 54
[75] Gasparini G., (2001) *L'organizzazione sociale del tempo* in Enciclopedia delle scienze sociali, Supplemento I

"organizzazioni" serve all'autore per rappresentare l'estremo dinamismo della modernità stessa. Giddens sottolinea come il fenomeno sia intrinsecamente determinante di una radicale trasformazione della natura stessa della vita di ogni giorno e conseguentemente interconnesso con la vita individuale e con il Sé. Nella modernità si rintraccia per la prima volta rispetto alla pre-modernità una delineazione della natura del tempo scissa da quella di spazio; un tempo standardizzato, uniformato, irrigidito. È proprio questa scissione, secondo Giddens, uno degli elementi caratteristici del dinamismo della modernità. La modernità è dinamica al punto che l'autore sostiene come "anziché fare eccessivo assegnamento sull'idea di società, intesa come sistema vincolato, dobbiamo prendere le mosse da un'analisi del modo in cui la vita sociale è ordinata nel tempo e nello spazio".[76] Ma l'importanza della separazione del tempo e dello spazio all'interno del processo dinamico della modernità diviene evidente secondo Giddens soprattutto nei confronti di tre aspetti: "È diventata la condizione primaria di alcuni processi di disaggregazione, processi che permettono attraverso un maggiore distanziamento spazio-temporale, un mutamento più ampio oltre la sfera esclusiva del locale; è il meccanismo che aziona l'organizzazione razionalizzata della vita sociale moderna in senso globale; è la caratteristica fondamentale della storicità radicale".[77] Sebbene da una parte tale separazione sembri per l'individuo generare una sensazione di astratta impotenza, dall'altra invece appare divenire uno tra i principali strumenti di organizzazione sociale comunemente accettati, ad esempio: "Un orario, come quello ferroviario, può sembrare a prima vista una semplice mappa temporale. In realtà è uno strumento di ordinamento spazio-temporale che indica sia quando sia dove arrivano i treni. Come tale permette il complesso coordinamento dei convogli, dei passeggeri e delle merci su ampi tratti di spazio-tempo".[78] Negli studi di Giddens, l'elemento temporale è strettamente collegato, inevitabilmente, al modo di relazionarsi dell'individuo con la struttura sociale. Il dinamismo della modernità risiede anche in quello che l'autore chiama *meccanismo di disembedding,* ossia

[76] Giddens A., (1994) *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna p. 70
[77] Valzania A., (2002) *Il ruolo del tempo nella sociologia di Giddens: alcune riflessioni,* in Il Dubbio: rivista di critica sociale, Anno III, n. I
[78] Giddens A., (1994) *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna p. 30

"disancoramento del sistema sociale" in termini di spazio e tempo; le relazioni sociali smettono di essere legate ai contesti spaziali e radicate temporalmente rispetto ad un passato o ad un futuro per essere riarticolate attraverso zone indefinite di spazio e tempo.[79] Le relazioni così intese sono relazioni libere dalla morsa del *qui e ora,* mutando radicalmente la natura "dell'esperienza".

Nella postmodernità il tempo muta. Istantaneità e simultaneità divengono le definizioni di una realtà nuova; il tempo, come sostiene Maffesolì, viene spazializzato nell'eterno presente e non è un caso che Lyotard, nella considerazione sul postmoderno, non manchi di porsi la domanda : "Possiamo oggi continuare a organizzare la folla degli eventi che ci vengono dal mondo, umano e non umano, ordinandoli sotto l'idea di una storia universale dell'umanità ?". Parlare di storia umana implica necessariamente prendere in considerazione l'idea di un *Noi,* di una collettività condividente, ma cosa accade a questo Noi nella società postmoderna? Lyotard, nella sua ricerca sociologica *La condizione postmoderna* parla di una vita culturale, sociale e politica in cui i discorsi e i saperi smettono di essere dei *grandi racconti*, visioni generali, prospettive ideali universali; tutto questo è dovuto (in parte) alla caduta dei cosiddetti grandi "ismi", "delle grandi narrazioni metafisiche: Idealismo, Illuminismo, Marxismo che hanno giustificato ideologicamente la coesione sociale e ne hanno ispirato, nella modernità, le utopie rivoluzionarie".[80] Sono i principi guida di una serie di prospettive che, a partire dall'epoca moderna, sono state orientate da disegni escatologici e finalistici, entro cui inscrivere e interpretare l'accadimento dei fatti, le vicende umane, le scelte etiche e le aspirazioni che danno senso all'esperienza quotidiana. "Nel postmoderno il tempo è un'esperienza che smette di avere un disegno orientativo, perché una volta liberato dall'escatologia religiosa con la demistificazione razionalistica e moderna del mito, l'esperienza del cambiamento viene vista solo come attualità, come "ontologia del presente", che pretende non di avere un futuro e nemmeno un passato, ma solo di accadere"[81]. "Noi oggi viviamo nell'impero del nanosecondo,

[79] Giddens A., (1990) *Le conseguenze della modernità*, tr.it. (1994) Il Mulino, Bologna
[80] Magnanimo A., *Jean-Francois Lyotard* in http://www.filosofico.net/lyotard.htm
[81] Conte F., (2012) *Conversazioni sul postmodernismo. Letture critiche del nostro tempo*, Blogleomajor Wordpress

nella celebrazione dell'istante, nel culto di ciò che va gettato, nell'abolizione dell'attesa, nell'ideologia dell'urgenza frenetica, nel cambiamento per il cambiamento".[82] Siamo in presenza di un tempo senza più tempo, un tempo che cancella passato e futuro, imponendo un *eterno presente*. Questo è il tempo che destruttura il tempo, un tempo che viene suddiviso, frammentato in unità sempre più piccole, marginali, insignificanti e che viene progressivamente accelerato, velocizzato senza che vada in nessuna direzione, un muoversi frenetico senza più senso, senza più direzione, senza più progetti. É il tempo dell'azione, della frammentazione e della disarticolazione dei tempi sociali.[83]

Nel postmoderno, l'esperienza del tempo cessa di fornire una direzione. Perde, infatti, il suo *télos* per divenire pura forza trasformatrice di un mutamento in gran parte tecnico-strumentale, che ricomincia dal proprio inizio e che ricade interamente su se stesso, nel mero presente; la temporalità nel postmoderno è vissuta totalmente nell'immanenza del puro evento, senza riferimento a giudizi di valore, perché per la cultura postmoderna ogni fatto non si inscrive in un destino da realizzare; essa ha volutamente liquidato il richiamo ogni garanzia trascendente dell'esperienza. Alla storia concepita come vicenda destinale, caratterizzata dall'attesa e dalla speranza, il postmoderno sostituisce la temporalità autoreferenziale dell'atto contingente, come tappa da bruciare, che si accende e spegne, senza nostalgia.

La realtà diviene, nella logica postmoderna, inafferrabile, inconsistente, inesistente. Thomas Hylland Eriksen nel suo libro dal titolo *Tirannia del momento* sottolinea come "le conseguenze di questa terribile fretta (siano) devastanti: il passato e il futuro, come categorie mentali, sono minacciate dalla tirannia dell'istante".[84] È proprio questo ciò a cui si riferisce Bauman quando parla di *tempo puntillistico:* un tempo frammentato in una moltitudine di particelle separate, ciascuna ridotta a un punto che sempre più si avvicina all'idealizzazione geometrica dell'assenza di dimensione in quella che l'autore chiama *modernità liquida*. Tale modernità è sinonimo di istantaneo-immortale; attimo fuggente che

[82] Tratto dal sito http://www.isc-studyofcapitalism.org (ISC – Istituto di Studi sul Capitalismo)
[83] Del Balzo A., (2006) Il Tempo in Cavicchia Scalamonti A., *Materiali di Sociologia*, Ipermedium Editore, Caserta
[84] Eriksen T.H., (2003) *Tempo tiranno*, Eleuthera, Milano

rifiuta ogni tipo di procrastinazione a favore di una scelta immediata. La sociologia postmoderna ruota attorno, infatti, ad una concezione debole dell'attore sociale, incapace di inserire l'azione e gli effetti al di fuori dell'immediatezza, del particolare dell'azione stessa[85].

Essendo quindi il tempo un elemento strettamente connesso con l'individuo in quanto attore sociale, esiste un'ulteriore dinamica che investe tanto la natura quanto la cultura; è il tempo in rapporto al genere. "Pensiamo, per esempio, all'esperienza biologica della ciclicità che sperimenta in sé la donna, pensiamo a certe esperienze che sono negate all'uomo, che sono la gravidanza, il parto, anche l'allattamento, con il suo significato paradigmatico di cura dell'attore individuale e sociale appena nato".[86] Pensiamo al tempo in rapporto alla dicotomia pubblico-privato, alla delegazione del tempo individuale femminile come tempo di assistenza, di cura, come tempo personale attribuito "all'altro". Da un lato, dunque, abbiamo, o almeno siamo portati ad avere, una visione abbastanza unitaria sul tempo, la visione imperante nella nostra società occidentale, con una prevalenza del tempo quantitativo, astratto, lineare. Ma dall'altro abbiamo anche delle differenze fra attori. A questo livello, appunto, le differenze di genere sono importanti, perché certe esperienze di vita che riguardano la ciclicità o altri aspetti cui ho accennato sono esperienze differenziate a seconda dei sessi, esattamente come l'età differenzia in maniera rilevante la percezione del rapporto fra presente, passato e futuro.[87]

È proprio sul rapporto tra passato e futuro che s'inserisce la concezione del tempo nella seconda modernità; Mongardini spiega che "il tempo è diventato un'istituzione centrale […] anche perché è cambiato il suo uso ideologico, cioè il modo di pensare e interpretare la realtà. Così l'uso del passato e l'immagine del futuro hanno assunto caratteristiche diverse in relazione al peso che, soprattutto nella Tarda Modernità, ha acquistato il presente. Il presente è territorio

[85] Maniscalco M.L., (1989) Il discorso sociologico sul Postmoderno. Introduzione ad un dibattito in *Moderno e Postmoderno*. *Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni Editore, Roma p. 18. Cfr. anche Berger P.L. e Luckman T., (1969) *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna; Giddens A., (1976) *Nuove regole del metodo sociologico*, Il Mulino, Bologna

[86] Eriksen T.H., (2003) *Tempo tiranno*, Eleuthera, Milano

[87] Cfr. Gasparini G., (1994) *La dimensione sociale del tempo*, FrancoAngeli, Milano

privilegiato della nostra cultura, il recinto all'interno del quale è possibile fissare l'Io e l'esperienza e dare senso alla realtà".[88] La teoria della *cultura del presente* nasce, secondo l'autore, come reazione alla complessità dell'esperienza moderna, con l'intento di semplificare il processo di delineazione dell'identità da pare del soggetto; è indubbio che la personalità che ne deriva sia di *scarsa consistenza* e relegata nel mondo dell'isolamento ma che ben s'inserisca, ad esempio, nella realtà della Globalizzazione, considerata come "prodotto della logica del presente che investe nello spazio l'estensione che ha sottratto al tempo".[89]

Nell'opera *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (2001), Bauman sviluppa la dialettica globale/locale collegandola all'annullamento tecnologico delle distanze spazio-temporali: "Ciò che appare come conquista di globalizzazione per alcuni, rappresenta una riduzione alla dimensione locale per altri; dove per alcuni la globalizzazione segnala nuove libertà, per molti altri discende come un destino non voluto e crudele".[90]

Nel suo testo la *Modernità Liquida* Bauman sottolinea come la Globalizzazione, con la sua creazione di una *èlite della mobilità* capace di annullare lo spazio e di ridefinirne il senso, mini alla base la coesione sociale su scala locale. Partendo quindi dal legame esistente tra la natura stessa della dicotomia spazio/tempo in relazione alle organizzazioni sociali, il filosofo giunge ad analizzare le conseguenze che la compressione spazio-temporale produce sugli individui e sulla struttura sociale contemporanea. In quella che egli definisce *Modernità Pesante* si può ravvisare ancora un interesse rispetto allo spazio, seppur identificato con l'ossessione per la scoperta di uno spazio altro rispetto a quello già conosciuto; basti pensare alla grande enfasi scientifica riposta nella conquista della luna. Nella *Modernità Leggera*, invece, lo spazio non ha più segreti e diviene per l'uomo una sfida senza anima. Lo spazio diventa quindi, anche a causa dell'avvento del capitalismo software che rende l'azione umana quasi illimitata, irrilevante: "Se tutte le parti dello spazio possono essere raggiunte in qualsiasi momento, non c'è

[88] Mongardini C., (1993) *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano p. 125
[89] *Ivi*, p. 128
[90] Bauman Z., (2001) *Dentro la globalizzazione. Conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari p. 3

motivo di raggiungere nessuna di esse in un particolare momento e nessun motivo di preoccuparsi di assicurarsi il diritto di accesso a qualunque di esse".[91]

Relativamente al tempo, invece, esso è ormai scisso dalla nozione di vicino e lontano ma regala l'ambìto dono dell'ubiquità. "Nell'era del Software l'efficacia del tempo quale mezzo di ottenimento del valore tende a raggiungere l'infinito, con l'effetto paradossale di livellare […] tutte le unità nel campo degli obiettivi potenziali. La conquista immediata dello scopo comporta al contempo un'immediata perdita d'interesse".[92]

1.3 Razionalismo e Pensiero debole

Verità vs opinione, positivismo vs interpretativismo, olismo vs individualismo, universalismo vs soggettivismo, razionalismo vs empirismo sono solo alcune delle contrapposizioni che esplicano quel desiderio umano di giungere alla conoscenza poiché come sosteneva Dante **"**Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza."[93]

Nel 1861 in un interessantissimo libretto intitolato *Razionalismo del popolo* Cristoforo Bonavino scrive:

> *"Per troncar le radici al sensismo o empirismo, che non ammette altra fonte della cognizione fuorchè i dati materiali ed esterni dell'esperienza, rimisesi in voga il sistema, che pone il fondamento del sapere nei concetti e nelle idee della ragione, e che non deriva tutte le nozioni dall'esperienza sensibili, ma parte ne suppone d'innate e connaturate allo spirito umano, che la ragione scopre da sé in sé stessa. Indi la sua qualificazione di razionalismo."*[94]

[91] Bauman Z., (2006) *Modernità Liquida*, Laterza, Roma-Bari p. 133
[92] *Ibidem*
[93] Cfr. Alighieri D., *Divina Commedia - Inferno* XXVI
[94] Bonavino C., (1861) *Il razionalismo del popolo*, Losanna p. 5

Bonavino la definisce "teorica della realtà objetitva delle sustanze"[95] per porre l'accento ad esempio sull'innatismo platonico o sull'apriorismo cartesiano. Il razionalismo prende come elemento base l'assunto che il mondo esterno, così come anche quello interiore all'uomo, possono essere conosciuti solo mediante l'intelletto; è la persuasione che la realtà e l'essere siano strutturati in modo analogo al nostro pensiero, e che perciò i rapporti che regolano il processo razionale siano uguali a quelli presenti nell'organizzazione del mondo esterno. Di qui la convinzione che la ragione abbia la possibilità di penetrare nella realtà esterna e di esaurirne la conoscenza.[96]

L'origine della diatriba tra razionalità e irrazionalità è antica. La grande enfasi posta sulla ragione è da attribuire all'Illuminismo e alla sua ferrea volontà di superare l'oscurità dogmatica del medioevo. Kant ad esempio, riprendendo dall'Illuminismo la fiducia nella razionalità, nella sua *Critica della ragion pura* la supera, estendendola oltre la conoscenza del mondo finito. Con Kant la ragione acquisisce quella sovranità, anche metafisica, che non riconoscerà alcun giudice al di fuori di sé stessa. Al razionalismo estremo di Kant, che poi egli supererà a favore dell'empirismo, si contrappone il pensiero di Hegel che, con il suo *Ciò che è razionale, è reale; ciò che è reale, è razionale,* innalza la ragione dal campo umano al mondo della metafisica; la razionalità così intesa smette di essere pura astrazione[97] e si inserisce, come insieme delle leggi che la regolano, all'interno del mondo dominato da un ordine razionale.

A proposito del pensiero sociologico, ciò che interessa è comprendere quale sia il ruolo che la ragione e la razionalità assumono nella logica dell'agire umano. Una delle classiche variabili interpretative è sicuramente la dicotomia olismo/individualismo – oggettivismo/soggettivismo. L'oggettivismo olistico, riscontrabile ad esempio nello Strutturalismo di Marx o nel Funzionalismo di Parsons, considera l'azione sociale come risultato della profonda influenza che la struttura sociale esercita sull'agire individuale; ad esso si contrappone il soggettivismo individualista, quello tipico dell'individualismo metodologico di

[95] *Ibidem*
[96] Cfr. Enciclopedia delle scienze umane, *Filosofia,* www.sapere.it
[97] Il concetto di astrazione è da ricollegarsi in filosofia al metodo logico per ottenere concetti universali, ricavandoli dalla conoscenza sensibile di oggetti particolari mettendo da parte ogni loro caratteristica spazio-temporale.

Weber, che considera i fenomeni sociali come il risultato delle singole azioni individuali. All'interno di questa contrapposizione dicotomica s'inserisce, ovviamente, anche il modo di considerare la razionalità.

Dal punto di vista sociologico il rapporto tra razionalità ed agire sociale è particolarmente rilevante per comprendere "la formazione delle norme e dei valori; l'influenza delle credenze religiose; lo sviluppo del sistema economico e l'interdipendenza con la struttura sociale; l'evoluzione delle diverse forme di società e i relativi processi di socializzazione".[98] Rispetto all'olismo tale rapporto può essere compreso analizzando l'olismo strutturalistico di Durkheim e Marx e quello struttural-funzionalistico di Parsons per i quali "la società o il sistema, attraverso le proprie strutture [sociali ed economiche] orienta normativamente i singoli e ne determina necessariamente l'azione".[99] Rispetto all'individualismo, troviamo la razionalità orientata allo scopo di Weber, l'individualismo fenomenologico e soggettivistico di Ardigò e l'interazionismo simbolico di Mead.

Seguendo lo schema che Antonio Cocozza propone nel suo testo (2005, *op.cit*), possiamo iniziare a delineare le principali differenze relative ai due paradigmi: alla scarsa fiducia nella natura umana, tipica dell'olismo, l'individualismo contrappone invece un'elevata fiducia; l'olismo, rispetto alla natura della realtà collettiva, propone un modello sovra-individuale e autonomo rispetto all'agire umano, contrapposto al modello non autonomo dell'individualismo; gli atti sociali sono per l'olismo non intenzionali (comportamenti), mentre sono intenzionali (azioni sociali) per l'individualismo. L'origine dell'agire sociale è determinato, secondo l'olismo, da cause esterne non strettamente dipendenti dalla volontà individuale e sono invece interne, frutto dell'intenzionalità soggettiva, per l'individualismo; se per l'olismo i fenomeni sociali sono derivanti o conseguenti da altri fenomeni sociali, per l'individualismo lo sono da altre azioni individuali aggregate; ad una concezione materialistica l'individualismo ne contrappone una idealistica, così come ad un focus sull'ordine sociale viene contrapposto quello sul controllo sociale. Ne consegue un interesse da parte dell'olismo per la struttura, i sistemi, i gruppi sociali, i partiti politici nonché per le classi sociali, in

[98] Cocozza A., (2005) *La razionalità nel pensiero sociologico tra olismo e individualismo*, FrancoAngeli, Milano p. 20
[99] *Ivi*, p. 26

contrapposizione all'individualismo che prende in considerazione l'individuo inserito in situazioni specifiche.

Le questioni che Durkheim ha sollevato nella sua ricerca includono "il problema di come la società si mantiene unita, che cosa esattamente inizi i grandi mutamenti sociali, quale sia precisamente l'elemento sociale della vita umana, e se sia possibile stabilire una coscienza della società".[100] Rispetto al fattore dell'ordine sociale, il sociologo ha introdotto il concetto di *solidarietà morale* grazie al quale è possibile spiegare l'esistenza di due differenti tipi di società: quella in cui predomina una *solidarietà meccanica*, tipica delle società pre-moderne, e quella in cui predomina una *solidarietà organica,* tipica delle società moderne.[101] "Ciò che lo [ha] spinto a intraprendere questa ricerca [è stata] la critica alla filosofia individualistica e utilitaristica allora dominante, che sosteneva che la società è composta di individui che agiscono in modo tale da soddisfare le loro esigenze personali, e nel fare ciò entrano in rapporti contrattuali che in seguito formano la base di un ordine sociale".[102] Il pensiero di Durkheim si contrappone in particolare a tutte quelle discipline che pongono l'attenzione sull'individuo, come ad esempio la psicologia: "Egli era preoccupato di distinguere la sociologia non dalla storia ma dalla psicologia […] perciò tenne a dimostrare che non bisogna confondere i fenomeni psichici con quelli sociali".[103] Il razionalismo durkheimiano si riscontra nella contrapposizione a quei pensatori, come Gabriel Tarde, che "aveva(no) cercato di spiegare i fenomeni sociali in termini di caratteristiche degli individui".[104] Per confutare la tesi che i fenomeni sociali fossero strettamente interdipendenti con la volontà individuale egli introdusse, ne *Le regole del metodo sociologico,* l'idea che tali fenomeni sociali esistessero fuori dall'individuo e che impartissero ad essi obblighi e regole morali, definendoli *fatti sociali: "*Tutti i fenomeni sociali sono cose e devono venire trattati come cose […] è una cosa tutto ciò che è dato, tutto ciò che si offre e si impone

[100] Duncan Mitchell G., (1971) *Storia della sociologia moderna*, Mondadori, Milano p. 89
[101] Cfr. Durkheim E., (1893) *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures,* tr.it. (1977) *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano
[102] Duncan Mitchell G., (1971) *Storia della sociologia moderna*, Mondadori, Milano p. 92
[103] Rocher G., (1980) *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale,* SugarCo Edizioni, Milano p. 29
[104] Duncan Mitchell G., (1971) *Storia della sociologia moderna*, Mondadori, Milano p. 93

all'osservazione. Considerare i fenomeni come cose significa considerarli in qualità di *data* che costituiscono il punto di partenza della scienza".[105]

Rispetto alla concezione dell'azione sociale questa possiede, secondo Durkheim, un carattere propriamente sociale e "deriva dal fatto che obbedisce a modi collettivi di agire, di pensare e di sentire, che sono esterni alle persone e che hanno sulla loro condotta un potere di costrizione".[106] Il potere dei cosiddetti modi di agire, associabili all'interno di una società con le norme, le regole e i modelli, deriva dal fatto che ogni individuo per essere accettato e compreso dalla società in cui vive, deve necessariamente sottostare a quelle che sono le direttive collettivamente condivise. Deve cioè seguire un *orientamento normativo dell'azione.* La stessa forma dell'interazione sociale tra gli individui non è soggettivamente determinata ma corrispondente ad una struttura: "L'azione umana è socievole perché si inscrive in una struttura d'azione modellata su norme o regole collettive o comuni cui essa s'ispira".[107]

Il carattere sociale dell'azione umana è, inoltre, ben esplicato ne *Il suicidio,* nel quale l'autore prende in analisi la massima esplicazione della volontà soggettiva per spiegare in che modo la struttura sociale influisca sull'azione individuale. Dopo aver escluso dalla sua indagine tutti quei fattori considerati "psicologici" come la suggestionabilità o l'imitazione, e tutti quei fattori extra-sociali quali la razza, il clima o la geografia, si concentra sui fattori sociali: "Le cause dell'attitudine suicida in ciascuna società devono essere rintracciate nella natura stessa di tali società".[108]

Il materialismo storico di Marx, rovesciando il razionalismo assoluto di Hegel, si inserisce all'interno del paradigma dell'olismo strutturalistico. L'approccio strutturalistico in Marx possiede, rispetto allo strutturalismo in senso stretto, un legame indissolubile con il materialismo storico; se per lo strutturalismo le trasformazioni derivano da leggi interne alle stesse strutture sociali, per Marx la storia umana e l'ordine sociale derivano da elementi strutturali materiali come

[105] Durkheim E., (1969) *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*. Edizioni di Comunità, Milano p. 44
[106] Rocher G., (1980) *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale,* SugarCo Edizioni, Milano p. 35
[107] *Ivi*, p. 38
[108] Giner S., (1996) *Manuale di sociologia*, Meltemi, Roma p. 29

l'economia. Lo strutturalismo di Marx si incentra, infatti, sull'importanza che il filosofo attribuisce alla struttura economica di una società, la quale "pur essendo inizialmente creata dagli individui, si impone a questi ultimi dall'esterno assumendo i connotati di una struttura dotata di una forza impersonale".[109]

L'economia, all'interno della prassi[110] marxiana, funge da variabile indipendente per spiegare la variabile dipendente: la politica. In tal modo è possibile, analizzando la struttura economica, che per Marx è la struttura sociale, accedere alla natura dei fattori sociali. La struttura economica, intesa in termini di modi di produzione della vita materiale, di natura delle forze e dei mezzi di produzione, influisce in maniera diretta sulla stessa natura del pensiero individuale, da cui deriva una profonda identificazione soggettiva in termini di condizione socio-economica e appartenenza di classe; "nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale su cui si eleva una sovrastruttura economica e politica, e alle quali corrispondono forme determinate di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita".[111]

Rispetto all'azione individuale, la teoria strutturalista attribuisce alle strutture sociali il potere di determinare la natura dell'azione stessa; in tale ottica le motivazioni soggettive degli agenti si sottomettono alla spinta di vincoli esterni immodificabili. Il concetto di dipendenza individuale da *vincoli forzati* viene ben esplicato da Marx stesso: "Gli uomini sono gli autori della propria storia, ma non la plasmano con materiali liberamente scelti, bensì nelle condizioni immediatamente presenti, determinate dai fatti e dalla tradizione".[112] Gli stessi rapporti sociali sono per Marx strettamente legati al carattere dei mezzi di

[109] Cesareo V., (2003) *Sociologia. Teorie a problemi*, V&P, Milano pp. 23-24
[110] Per approfondire il concetto di prassi, consultare le opere di Antonio Labriola e Antonio Gramsci, (1948) *Quaderni dal carcere* (1997) UTET Università, Torino
[111] Marx K., (1859) *Per la critica dell'economia politica*, tr.it. (1969) Editori Riuniti, Roma p. 4
[112] Marx K., (1852) *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in Die Revolution, 1852, n. 1 p. 9, tr.it. Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte, in Marx K., Engels F., (1982) *Opere complete*, vol. XI, Editori Riuniti, Roma

produzione; nell'articolo pubblicato nel 1849 dal titolo *Lavoro salariato e capitale,* Marx scrive: "Nella produzione gli uomini non agiscono soltanto sulla natura, ma anche gli uni sugli altri. Essi producono soltanto in quanto collaborano in un determinato modo e scambiano reciprocamente le proprie attività. Per produrre essi entrano gli uni con gli altri in determinati legami e rapporti, e la loro azione sulla natura, la produzione, ha luogo soltanto nel quadro di questi legami e rapporti sociali. […] I rapporti di produzione costituiscono nel loro assieme ciò che riceve il nome di rapporti sociali".[113]

Nello schema teorico marxiano dunque la razionalità umana agisce storicamente sulla spinta degli interessi di classe; a tal proposito Popper scrive: "Marx era un razionalista. Come Socrate e come Kant, egli credeva nella ragione come base dell'unità del genere umano ma la sua dottrina, [secondo cui] le nostre opinioni sono determinate dall'interesse di classe, accelerò il declino di questa fede. […] Marx ha finito col minare dalle fondamenta la fiducia razionalistica nella ragione. Così […] l'atteggiamento razionalistico nei confronti dei problemi sociali ed economici non poté opporre resistenza quando la profezia storicistica e l'irrazionalismo oracolare sferrarono un attacco contro di esso. Questa è la ragione per cui il conflitto tra razionalismo e irrazionalismo è diventato il più importante problema intellettuale e forse anche morale del nostro tempo".[114]

Lo struttural-funzionalismo di Parsons, invece, viene così definito poiché spiega il sistema sociale e l'organizzazione in termini di struttura e funzione. La struttura consiste "nei modelli istituzionalizzati della cultura normativa",[115] ossia essa "è la risultante del processo di istituzionalizzazione […] in quanto composta da elementi culturali trascritti nei modelli di azione sociale".[116] Il sistema sociale viene considerato come costituito di parti funzionalmente determinate che agiscono le une in equilibrio con le altre secondo il noto schema AGIL che esprime però tutti i limiti del funzionalismo parsonsiano a causa dell'eccessiva universalizzazione del modello, utilizzabile, secondo l'autore, per spiegare il corretto funzionamento di ogni tipo di società.

[113] Marx K., (1971) *Lavoro salariato e capitale*, Editori Riuniti, Roma p. 47
[114] Popper K. R., (2002) *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma p. 507
[115] Rocher G., (1980) *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale,* SugarCo Edizioni, Milano p. 309
[116] *Ibidem*

In tale ottica la stessa azione individuale viene vista in funzione del sistema sociale; gli individui agiscono particolarmente in base a determinate norme apprese mediante il processo di socializzazione, funzionale a garantire l'integrità generale del sistema sociale. Rispetto al concetto di *azione* parsonsiana essa può essere spiegata come "ogni possibile condotta umana, individuale o collettiva, consapevole o inconsapevole"[117] che deve essere considerata nel suo senso più ampio e che deve comprendere non solamente i comportamenti osservabili dell'agire umano ma anche quelli interiormente definiti come i pensieri, i desideri e i sentimenti. In accordo con il pensiero funzionalistico, l'autore delinea quattro contesti all'interno dei quali l'azione si inserisce e ai quali deve sempre riferirsi in una logica di unitarietà: il contesto biologico, identificato con l'organismo; il contesto psichico; il contesto sociale identificato dai processi relazionali tra gli individui; il contesto culturale identificato con le norme e i valori. Quest'ultime sono particolarmente importanti perché rappresentano le componenti strutturali del sistema stesso, ossia quegli elementi stabili considerati come costanti nell'analisi parsonsiana. Il razionalismo di Parsons, nelle considerazioni sull'azione, ben si evince dalle stesse parole dell'autore: "L'azione è razionale in quanto esiste la probabilità scientificamente dimostrabile che i mezzi impiegati porteranno, entro le condizioni della situazione effettiva, al raggiungimento e al mantenimento di quello stato di cose futuro che l'attore si pone come fine".[118]

Al paradigma olistico si contrappone l'individualismo metodologico che Boudon considera un paradigma delle scienze sociali definibile sulla base di un *postulato dell'individualismo,* secondo cui ogni fenomeno sociale è il risultato di una combinazione di azioni, credenze e opinioni personali; un *postulato della comprensione,* che consiste nel comprendere il perché di tali azioni, credenze e opinioni; un *postulato della razionalità,* che identifica la causa delle azioni in base alle ragioni insite nell'azione stessa.[119] L'individualismo metodologico può essere compreso a partire dal pensiero di Weber per il quale le strutture sociali come lo stato, le organizzazioni economiche e la famiglia sono il risultato di processi

[117] *Ivi*, p. 304
[118] Parsons T., (1937) *The structure of social actions*, tr.it Giannotta M.A. (1987) *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna p. 312
[119] Cfr. Boudon R., (2002) *Théorie du choix rationel ou individualisme méthodologique?* Sociologie et société

legati fondamentalmente all'agire dei singoli individui. La teoria sociologica weberiana viene definita, in tal senso, *sociologia comprendente*, il cui metodo consiste nel "comprendere l'agire di uno o più individui i quali associano al proprio comportamento un senso oggettivo".[120]

Con il termine agire, in *Economia e società*, Weber intende "un atteggiamento umano (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere interno o esterno), se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un senso oggettivo";[121] l'agire diviene sociale invece "nella misura in cui, in forza del significato soggettivo che l'individuo, o gli individui agenti le attribuiscono, essa tiene conto del comportamento degli altri e ne è a sua volta influenzata".[122] Ne consegue che per l'autore non tutte le forme di agire possono essere considerate azione, ma solamente quelle che, in base al significato oggettivo, sono *dotate di senso*, ossia possiedono un valore di *simbolo* per il soggetto agente e per gli altri soggetti. Di contro, affinché l'azione sia considerata sociale, è necessario che gli individui coinvolti tengano sempre conto dell'agire di tutti gli altri soggetti.[123] Weber tende a precisare però che "l'agire sociale non si identifica né con un agire uniforme di più individui, né con un agire qualsiasi influenzato dall'atteggiamento degli altri",[124] come ad esempio l'agire *condizionato di massa* che è determinato non dal senso ma da un condizionamento passivo esercitato sull'individuo dalla semplice azione di massa.

La razionalità, nel pensiero weberiano, s'inserisce appunto all'interno di questa logica: per Weber ogni azione è dotata di senso solo nella misura in cui essa è intenzionale e si può classificare in base ad un livello decrescente di razionalità. Secondo la quadripartizione ben nota esiste: l'*azione razionale rispetto allo scopo* in cui la valutazione razionale è da riferirsi alla scelta dei mezzi più efficaci per giungere a tale scopo; l'*azione razionale rispetto al valore* in cui la razionalità risiede nella scelta dei mezzi per il raggiungimento di uno scopo che però non

[120] Cesareo V., (1993) *Sociologia. Teorie e problemi*, V&P, Milano p. 14
[121] Weber M., (1922) *Economia e società*, tr.it. (1961) Edizioni di Comunità, Milano p. 4
[122] *Ibidem*
[123] É necessario precisare che esiste un terzo elemento determinante l'azione sociale: *l'orientamento culturale*; per Weber affinché l'azione sia interamente sociale è necessario che tutti gli attori coinvolti comprendano il significato dell'azione e questo è possibile solo se tutti gli attori coinvolti condividono lo stesso codice di segni, ossia un medesimo patrimonio culturale.
[124] *Ivi*, p. 20

viene scelto ma assunto come tale; l'*agire (non razionale) affettivo* e l'*agire (non razionale) tradizionale*, in cui l'azione è determinata da fattori di tipo emotivo e da modelli di comportamento tramandati nel tempo. L'escludere il carattere razionale dall'agire affettivo e da quello tradizionale è dovuto al fatto che Weber, opponendosi al tradizionalismo, riteneva la razionalità fondata sulla convinzione che la spiegazione delle cose fosse da ricercarsi nelle cose stesse e non al di fuori di esse, nella tradizione o nel mito; "una verità è accettata riconosciuta come tale non perché è sempre esistita o perché sia stata rivelata, ma in quanto logicamente dimostrabile e sperimentabile".[125]

Interessante, rispetto alla razionalità dell'azione, è l'elaborazione teorica di Pareto, esplicata nel *Trattato di sociologia* del 1916 all'interno del quale l'autore tenta di superare l'ipotesi che l'agire rispetto allo scopo non sia sempre guidato dalla razionalità, ma spesso determinato da una non-logica, e quindi da un'irrazionalità.

Tornando alla razionalità in Weber, essa è di notevole importanza per spiegare il passaggio dalla società premoderna, identificata ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* con i valori religiosi tradizionali, a quella moderna identificata con il capitalismo.[126] Le *fonti della razionalità* sono utili per spiegare la genesi di quel particolare tipo di capitalismo che Weber identifica con il termine *spirito del capitalismo,* poiché "se è vero che il progresso del capitalismo occidentale moderno è stato favorito da determinati fattori strutturali: accumulazione di capitali, condizioni demografiche, scoperta di continenti ecc., era altresì necessario che alcuni uomini fossero motivati ad utilizzare razionalmente questi elementi diversi per promuovere la produzione di tipo capitalistico".[127] Le società moderne si distinguono, secondo l'autore, per quel carattere universalistico del diritto ispirato ad una *razionalità formale* non riscontrabile nelle società premoderne.

---

[125] Rocher G., (1980) *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale,* SugarCo Edizioni, Milano p. 239

[126] Bisogna precisare che nella sua opera Weber non parla del capitalismo storicamente inteso, che è da far risalire alla prima rivoluzione industriale, ma alla nascita del modo di pensare capitalistico, ossia allo *spirito del capitalismo*.

[127] Rocher G., (1980) *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale,* SugarCo Edizioni, Milano p. 379

Habermas, seguendo Weber, individua, infatti, nel *razionalismo occidentale* il tratto più significativo dell'esperienza della modernità ed è, in parte, sulla questione del razionalismo che si fonda molta della diatriba tra Modernità e Postmodernità. "Il problema consiste nel rintracciare, a livello collettivo, una svolta culturale tendente al ridimensionamento dell'enfasi su quei principi di razionalità sui quali si è sviluppato il mondo moderno".[128] Ai grandi pensieri totalizzanti, alla ricerca di una perfettibilità, al grande rilievo attribuito dalla Modernità al pensiero razionale, al progresso e alla ragione illuminata ed illuminante, dalla seconda metà del XX secolo si passa, secondo alcuni a quella che, ad esempio Lyotard, definisce un'epoca multiforme, instabile, variegata, lontana da un'ossessiva ricerca di valori ultimi, universali, immutabili, globalizzanti. Un'epoca che ricerca oltre la razionalità, oltre il confine, oltre l'immediato, che conosce e riconosce forme nuove, le assimila, le rielabora, le fa proprie, che si entusiasma davanti al nuovo. Eppure, sotto un'altra ottica, la razionalità del postmoderno potrebbe essere una differente forma di razionalità: "l'eclisse della concezione universalistica della razionalità ha comportato rispetto alla sociologia dell'azione un radicale spostamento d'interesse dal rapporto mezzi-scopo all'interazione attore-ambiente".[129]

Nella postmodernità il discorso sul razionalismo e sull'enfasi attribuita alla ragione muta; secondo Maffesolì, ad esempio, si presenta nella postmodernità la necessità di mettere in gioco, contro il razionalismo dominante, la *ragione sensibile.* Nel suo testo *Elogio alla ragione sensibile*, in cui la proposta teorica del formismo trova un ulteriore sviluppo nel razio-vitalismo[130], spiega come l'elogio della ragione sensibile si trasformi per l'individuo in enfasi sul corpo e sulla natura, sostituendo al tradizionale *homo sapiens* il postmoderno *homo sentiens* che, rivalutando la sfera dell'immaterialità, predilige un ritorno alla sfera istintiva

[128] Maniscalco M.L., (1989) Il discorso sociologico sul Postmoderno. Introduzione ad un dibattito in *Moderno e Postmoderno. Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni Editore, Roma p. 11

[129] *Ivi,* p.14

[130] Il concetto di razio-vitalismo consiste nell'intento di coniugare il concetto di vita con quello di ragione, superando criticamente le contraddizioni che si trovano in entrambi. Si può dedurre tale superamento dagli eccessi irrazionalisti del vitalismo e dagli eccessi antivitalisti del razionalismo. Cfr. Ortega Y Gasset J., (1994) *Il tema del nostro tempo*, SugarCo, Milano; (2011) *La ragione nel mare della nostra vita. Principi di metafisica secondo la ragione vitale*, Armando Editore, Roma

e non razionale per costruire il legame sociale. Il grande merito di Maffesolì è sicuramente quello di aver analizzato il rapporto tra modernità e post-modernità a partire dalle diverse declinazioni della ragione che entrambe le epoche hanno articolato; da una parte, la ragione astratta della modernità: classificatoria, totalizzante, separata; dall'altra, quella organicistica e vitalistica della postmodernità. Il vitalismo maffesoliano, di chiaro richiamo alla filosofia di Nietzsche, coincide con la consapevolezza della necessarietà dell'affermarsi della vita, del desiderio di restaurare un vivere societario in grado di fare da supporto ad un vivere quotidiano 'visto da vicino', un quotidiano che superi le tradizionali categorie sociologiche di identità e socializzazione.[131] Il desiderio di tornare ad incentrare il focus sulla quotidianità come luogo delle pratiche sociali, si riflette in quel processo di *orientalizzazione* che l'autore riscontra nel periodo della postmodernità; orientalizzazione che sostituisce l'interesse per le istituzioni economico-politiche con quello per la *massa*, vera detentrice della potenza creatrice del sociale. Nei suoi studi Maffesolì tenderà sempre a sostituire e ibridare concettualmente il termine massa con quello di folla e di popolo, con l'intento di accentuarne l'omologia essendo tutte forme che detengono al loro interno una volontà di ridefinire e superare le moderne forme contrattuali dello stare insieme. La critica alla modernità riguarda appunto questo: un recupero della forza innovatrice delle masse sostituita alla concezione elitaria della società borghese che fondava la propria forza sulla razionalità e sulla fede nel progresso tecnologico. É proprio questo ciò a cui si riferisce Maffesolì quando parla di tribalismo; la modernità individualista, razionalista e progressista viene sostituita da una progressiva tribalizzazione del mondo, all'interno della quale l'individuo reagisce dall'alienazione di un mondo razionalmente organizzato, riscoprendo la comunità; il razionale viene sostituito dal relazionale, il cognitivo dall'emotivo, l'individuo dal gruppo. La funzionalità dell'individuo viene sostituita dal valore del ruolo soggettivo, infatti all'ordine della struttura tradizionale si contrappone il caos delle *tribù* postmoderne, caratterizzate da individui che fuoriescono e intercambiano continuamente i ruoli assunti. I confini del gruppo si muovono fuori dalla moderna circoscrizione spaziale, per divenire estesi e caratterizzati da

[131] Maffesolì M., (2004) *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerrini&Associati, Milano p. 50

interazioni sociali effimere. Come sostiene Bernard Cova una neotribù "è un insieme di individui non necessariamente omogeneo in termini di caratteristiche sociali obiettive, ma interrelato da un'unica soggettività, una pulsione affettiva o un ethos in comune".[132]

Così come Maffesolì anche Vattimo, nella delineazione del suo concetto di *pensiero debole,* viene notevolmente influenzato da Nietzsche[133] considerato in grado, con la sua dottrina profetica, di consentire il passaggio "da una descrizione puramente critico-negativa della condizione postmoderna […] ad una considerazione di essa come possibilità e *chance* positiva".[134] Il pensiero debole rappresenta una delle più articolate forme alternative di razionalità che si rifà appunto al nichilismo nietzschiano riadattandolo ad elemento da contrapporsi alle basi cartesiane e razionalistiche della modernità. I *pensieri forti* illuministici, marxisti e totalizzanti della modernità non possono più essere presi in considerazione, spiega il filosofo, perché sono venute meno le basi storiche che le giustificavano; il nichilismo insito nel pensiero debole però non è quello radicale tipico del decostruttivismo, ma è un pensiero debole meno rigido pronto a portare avanti un percorso di comprensione anche dei vecchi valori. L'elemento che però non può non essere ridefinito è per Vattimo quello di verità, poiché abbandonare il razionalismo moderno significa anche abbandonare il concetto metafisico di verità assoluta. Ne *La fine della modernità* il filosofo rovescia l'esperienza postmoderna della verità definendola *un'esperienza estetica,* luogo di quell'estetica conoscitiva che attribuisce un valore gnoseologico all'arte, considerata forza creativa portatrice di verità in antitesi al mito della tecnica-verità della modernità. La filosofia di Vattimo risulta particolare rispetto al postmoderno, considerato dall'autore come "una categoria storica che descrive la nostra collocazione nel mondo attuale, cioè nella società di massa e di comunicazione generalizzata in cui è ormai necessario un cambiamento nel modo di pensare l'essere"[135] contrapposta all'idea di moderno, in cui "diventa un valore determinante il fatto di essere

[132] Cfr. Cova, B., (2003) *Il Marketing tribale. Legame, comunità, autenticità come valori del Marketing mediterraneo*, Il sole 24 ore Libri, Milano
[133] Cfr. Vattimo G., (1974) *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano; (1985) *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari
[134] Vattimo G., (1999) *La fine della modernità*, Garzanti Libri, Milano p. 9
[135] Schwarz Lausten P., (2005) *L'uomo inquieto: identità e alterità nell'opera di Antonio Tabucchi*, Etudes Romanes 58, Copenaghen p. 34

moderno"[136] in termini di idea di progresso e rifiuto del passato. La modernità è infatti considerata, in chiave storica, come "progressivo processo di emancipazione"[137] che si allinea alle forme del pensiero illuministico e cartesiano e alla loro pretesa di una verità assoluta e controllo sul mondo. Nella postmodernità la concezione moderna di pensiero decade e con essa anche la moderna valutazione del soggetto, considerato forte e che ora non "è più inteso come struttura e fondamento ma piuttosto come evento"[138] ossia, per citare le parole di Vattimo "come essere che si modella non sull'oggettività immobile degli oggetti della scienza, ma sulla vita".[139] Al soggetto fondato su un'idea di certezza e unità egli contrappone un soggetto *in sospensione*, in grado di mantenere al proprio interno una pluralità di identità diverse senza avere la pretesa di un pieno possesso del Sé. Il pensiero debole viene così considerato non come un rifiuto totale della ragione ma come rifiuto di una ragione universalmente data; tale rifiuto è per Vattimo un passo necessario per giungere ad un nuovo modo di relazionarsi, scisso da quelle pretese ideologiche di verità oggettiva tipiche della modernità.

1.4 Il Sé: l'individuo tra soggettività e collettività

"Il concetto di identità, sociologicamente parlando, è perlopiù usato per descrivere il legame esistente tra la problematica macro, che riguarda il livello di complessità del sistema sociale, e la problematica micro, che riguarda il livello di complessità dell'attore sociale e del processo decisionale".[140] Molti studiosi classici come Durkheim, Weber, Simmel, Parsons, Marx si sono occupati del rapporto tra individuo e società, ma è solo dagli anni '60 del XX secolo che il concetto di identità entra nel linguaggio scientifico dello studio sociologico. L'idea di identità, pur essendo sempre esistita, diviene fondamentale nell'epoca moderna

[136] Vattimo G., (1989) *La società trasparente*, Garzanti Libri, Milano p. 7
[137] *Ivi*, p. 8
[138] Schwarz Lausten P., (2005) *L'uomo inquieto: identità e alterità nell'opera di Antonio Tabucchi*, Etudes Romanes 58, Copenaghen p. 37
[139] Vattimo G., (1981) *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano p. 24
[140] Sciolla L., (1994) *Identità personale e collettiva*, in Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

poiché "la società moderna venera il self individuale come il suo più importante oggetto sacro"[141] e anche se "autori classici, (hanno) fornito spunti teorici molto importanti alle successive elaborazioni del concetto di identità, non lo hanno esplicitamente tematizzato".[142] Per lungo tempo, infatti, "le scienze sociali sono rimaste impantanate nelle sabbie mobili di paradigmi deterministici che, applicando i metodi delle scienze naturali allo studio della società, hanno sacrificato l'identità personale – distinta dal condizionamento sociale – sull'altare di iperfunzionalismo, iperculturalismo, iperstrutturalismo, realismo totalitario".[143] Per il determinismo, infatti, gli individui sono riproduttori acritici di ruoli, atteggiamenti e valori creati dalle strutture sociali e appresi attraverso il processo di socializzazione, in base ad una generale esigenza funzionale dell'intera società.

Per la sociologia classica, l'identità individuale è in primis identità sociale, ossia elemento definito in base al rapporto che il soggetto sviluppa con la struttura sociale a cui appartiene. Esiste però anche un approccio sociale differente, intento ad analizzare quella specifica capacità di autoriflessione che non si può definire propriamente identità, ma *Sé*. Per Herbert Mead il Sé "è qualcosa che ha un suo sviluppo; non esiste alla nascita ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale, cioè si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo nella sua totalità e con gli altri individui all'interno di esso".[144] Il grande merito attribuito a Mead è stato quello di aver formulato una teoria fondata sull'idea che i soggetti umani devono la loro identità all'esperienza di un riconoscimento intersoggettivo.[145] Il pensiero di Mead è per certi versi anticipatorio rispetto a quel percorso critico orientato al superamento del paradigma funzionalista dominante, che considerava il ruolo e il valore funzionale come delineatori dell'identità.

Necessario a questo punto è tentare disegnare un excursus attraverso il quale comprendere il cambiamento circa la nozione di identità e di soggetto, partendo

[141] Collins R., (2006) *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna p. 231
[142] Spreafico A., (2011) *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma p. 53
[143] Belardinelli S., Allodi L., (2006) *Sociologia della cultura*, FrancoAngeli, Milano p. 90; Cfr. Boudon R., (1981) *Effetti perversi dell'azione sociale*, Feltrinelli, Milano pp. 219-227
[144] Mead H., (1934) *Me, sé e società*, tr.it. (1966) Giunti Barbera, Firenze p. 153
[145] Cfr. Honnet A., (2002) *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano

dalla corrente dell'interazionismo simbolico di Mead, Blumer e secondo l'opinione di Meltzer anche Goffman per arrivare a Bauman, Habermas, Touraine.

L'interazionismo simbolico è un orientamento teorico affermatosi, a partire dal primo '900, negli Stati Uniti. "Il tratto distintivo di questo indirizzo consiste nel porre al centro dell'analisi l'interazione sociale e l'interpretazione che di questa danno quanti vi partecipano. In tale prospettiva acquistano centralità i processi interpersonali, tramite i quali gli individui si rapportano al proprio modo di pensare e a quello che presumono essere dell'altro, per scegliere le linee di condotta da seguire". [146]

Sebbene il termine integrazionismo simbolico sia da riferirsi principalmente al lavoro di Blumer, esso può essere fatto risalire al pensiero di George Mead per il quale l'identità individuale è direttamente influenzata dalle dinamiche di contatto con gli altri individui ed è "per sua stessa natura un fenomeno sociale o per lo meno un prodotto sociale. Tuttavia non è un puro riflesso dell'ambiente sociale, perché è sempre adattamento individuale all'ambiente e una ricostruzione dell'ambiente".[147]

Da questa premessa si evince la particolarità del *Self* descritto da Mead; è innanzitutto un punto di vista che per esistere deve muoversi attraverso un duplice processo, quello di guardare dall'interno e contemporaneamente guardarsi dall'esterno; da qui la famosa tripartizione del Self in *io*, *me* e *altro generalizzato.*

Nella definizione del suo concetto di Self, Mead subisce l'influenza dell'opera di William James nell'ambito della psicologia sociale; la sua è "una psicologia vista non più come filosofia della mente, bensì come 'scienza di laboratorio' che si prefigge di interpretare tutti i processi psichici nei termini della loro funzionalità alla soluzione dei problemi di condotta del soggetto. L'Io è per l'autore la parte attiva del soggetto che non deve essere confusa con la corporeità".[148] Infatti James parlerà di divisione del Self facendo dell'Io il soggetto consapevole, capace di conoscere ed intraprendere iniziative nei confronti della realtà, e del me l'aspetto oggettivo ed empirico; egli dividerà successivamente l'Io in tre parti: *l'Io*

[146] Ciacci M., (1996) *L'interazionismo simbolico*, Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani
[147] Rocher G., (1980) *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale,* SugarCo Edizioni, Milano pp. 31-32
[148] Ciacci M., (1996) *L'interazionismo simbolico*, Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

materiale, risultato dell'esperienza materialmente contingente; l'*Io sociale* elaborato attraverso il rapporto di interazione con persone e gruppi e strutturato a partire dalle reciproche percezioni e valutazioni; l'*Io spirituale* ossia la parte soggettiva interiore più riflessiva che contiene gli atteggiamenti, gli interessi e le disposizioni del soggetto stesso.

Partendo da tale analisi Mead identificherà nell'Io l'agente attivo autoriflessivo, ossia quella parte del Self che agisce e che si pone di fronte al mondo trattandolo come qualcosa di esterno; la sua peculiarità è quella di riflettere sul mondo e su se stesso, ma non sull'Io bensì sul me. Il me viene identificato con quella parte del Self che racchiude dettami prettamente sociali in base ai quali l'individuo si comporta come un membro della società, ossia è quella parte che interiorizza i ruoli sociali mediante il processo di socializzazione. Il me può essere compreso anche a partire dal modello sociale del *the loking-glass self* di Cooley, secondo il quale gli individui costruiscono il proprio self a partire da come essi stessi pensano di essere visti dagli altri individui.

Il pensiero di Mead si inserisce in quel filone dell'interazionismo simbolico che, ponendo l'attenzione sul me, si sviluppa sotto il nome di *teoria del ruolo* e si contrappone a quel filone incentrato sull'Io, che rifiuta "il determinismo sociale della teoria del ruolo al fine di sottolineate la natura negoziata, emergente, situazionale della società umana intesa come il prodotto della libertà dell'uomo"[149] rilevabile nel pensiero di Blumer. È necessario sottolineare che le differenze tra Mead e Blumer sono molteplici e in taluni casi anche profonde, come nel caso della definizione della natura dell'Io. Per Blumer l'Io è la "tendenza istintiva e spontanea dell'individuo e che dunque non sembra corrispondere con l'Io reattivo di Mead",[150] inoltre per Blumer ogni azione nasce sulla spinta dell'Io e pur essendo controllata dal Me è influenzata più dall'autocontrollo del soggetto che da un controllo esterno. Per Blumer dunque ogni significato attribuito al comportamento altrui è fondamentalmente soggettivo, ossia emerge dal significato che l'Io, in rapporto con gli scopi che desidera raggiungere, assegna. Per Mead invece, esistono simboli universali

[149] Collins R., (2006) *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna p. 235
[150] Bovone L., Rovati G., (1988) *Sociologie micro, sociologie macro,* V& P, Milano p. 81

oggettivi che attribuiscono ai comportamenti significati specifici e che sono derivanti ad esempio dal comune ambiente culturale. Porre l'accento sul me piuttosto che sull'io serve a Mead per spiegare il ruolo dell'*altro generalizzato* che viene identificato appunto come la fonte dei menzionati simboli universali. I segni, intesi a partire dalla definizione che Mead condivide con il lavoro di Peirce,[151] dipendono dalla natura sociale della mente. L'altro generalizzato viene descritto come "la capacità di interiorizzare un pubblico, di leggere significati a partire dal punto di vista di un'altra persona mentale".[152] La natura universale dei segni deriva proprio da questa capacità nel momento in cui l'individuo, per comprendere i segni, assume l'atteggiamento dell'altro generalizzato; in tal modo esso permette all'individuo di proiettarsi empaticamente nel ruolo dell'altro, con il fine di comprendere quali particolari caratteristiche possiede il significato in questione. In tal modo si costruisce per Mead la società: attraverso l'aggregazione di significati condivisi; la società è un continuo processo di *atti sociali* intesi in termini di "comunicazione interpersonale tra individui orientati reciprocamente".[153]

La teoria del ruolo si riferisce, più nello specifico, al modo in cui la società ha effetto sul self dell'individuo e reciprocamente al modo in cui i ruoli assunti dai singoli individui mantengono coesa la società. Perché parliamo di ruoli e non di ruolo singolo? Perché per Mead il valore sociale del ruolo è effettivo solo nel momento in cui l'individuo è consapevole della complementarietà della sua natura: "I ruoli sono sempre delle coppie o combinazioni più ampie. Non vi è mai un ruolo singolo di per sé";[154]questo implica che, affinché ogni individuo comprenda in pieno il proprio ruolo, devono essere interiorizzati anche i ruoli degli altri attori.

---

[151] Per Peirce il linguaggio, o qualunque tipo di significato cosciente, è composto di tre elementi: il *segno,* che può essere identificato con le parole, con un gesto; l'*oggetto,* a cui si riferisce il segno; *l'idea,* che il segno evoca. Affinché il processo di significazione si concluda positivamente è necessario che tutti gli attori coinvolti ne condividano la codifica, ossia che esso sia socialmente condiviso. Tutti i segni sono per Peirce collegati gli uni agli altri attraverso: una dimensione *semantica*, ossia attraverso l'associazione che il segno evoca con un altro; una dimensione *sintattica* relativa alle relazioni grammaticali che anticipano i successivi segni probabili; una dimensione *pragmatica* che prevede l'esistenza di un segno sempre inserito all'interno di un contesto di pensiero ed azione.

[152] Collins R., (2006) *Teorie sociologiche,* Il Mulino, Bologna p. 249

[153] Bovone L., Rovati G., (1988) *Sociologie micro, sociologie macro,* V&P, Milano p. 78

[154] Collins R., (2006) *Teorie sociologiche,* Il Mulino, Bologna p. 236

Più complessa e per certi versi inadatto è l'inserimento nell'interazionismo simbolico di Erving Goffman. Giddens sottolinea come Goffman si distacchi dall'interazionismo poiché la sua analisi è costituita da uno studio sia dei meccanismi dell'interazione interpersonale sia delle relazioni nel sistema sociale in senso più ampio uscendo, in tal modo, dall'ambito della microsociologia pura.[155] Rovati, in antitesi con l'opinione di Giddens, sostiene: "Il modo di [Goffman di] ricercare è assolutamente in termini micro, passando dall'analisi puntuale di resoconti e storie di vita all'osservazione diretta delle interazioni quotidiane, all'osservazione partecipante sotto false spoglie nei casi di più difficile avvicinamento".[156] La stessa teoria del *rituale dell'interazione* è una chiara ridefinizione del rituale di Durkheim in termini micro; egli dimostrò, infatti, come il modello del rituale potesse essere applicato anche a gruppi poco consolidati nel tempo e minori in termini numerici, nonché ai loro atti fuggevoli.[157] La spiegazione della personalità individuale di Goffman parte appunto da questo parallelismo con il pensiero di Durkheim; egli applica l'analisi dei rituali religiosi alle forme quotidiane dell'interazione, partendo dall'assunto che il self non è per sua natura una questione privata ma una realtà pubblica creata appunto dall'interazione con gli altri. In tal modo all'anima intesa in senso religioso, che in Durkheim si tramuta in creazione sociale poiché il vero Dio è la società, Goffman sostituisce la sua visione della individualità definendola "una frazione del *mana* collettivo"[158] e sostenendo che i riti "celebrati per le rappresentazioni della collettività sociale, talvolta possono essere celebrati per l'individuo stesso". [159] Ne consegue che la realtà collettiva è costruita anche a partire da tali *rituali individuali,* che nella società moderna si evidenziano in quel processo di venerazione del self che Goffman esplica ne *On face work. An analysis of ritual elements in social interaction (1955).* In questo testo l'autore spiega come la società si mantenga coesa grazie alla *cooperazione rituale,* ossia

[155] Cfr. Giddens A., (1984) *Corpo, riflessività, riproduzione sociale: Erving Goffman e la teoria sociale* in Rassegna italiana di sociologia XXV, 3
[156] Bovone L., Rovati G., (1988) *Sociologie micro, sociologie macro,* V&P, Milano p. 28; Cfr. Goffman E., (1968) *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza,* Einaudi, Torino
[157] Cfr. Collins R., (2006) *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna p. 202
[158] *Ivi*, p. 255
[159] *Ibidem*

grazie alla coerenza nell'atteggiamento che ogni attore dell'interazione mantiene per tutto il tempo dell'interazione stessa; in tal modo i soggetti, adattandosi a vicenda alle costruzioni dei loro self sociali e cooperando per mantenere la realtà condivisa, non fanno altro che accettare e rinsaldare la definizione del proprio sé.

In *The presentation of self in everyday life* (1959) Goffman presenta il suo modello drammaturgico della società secondo il quale la vita, essendo costituita di rappresentazioni simili a rituali, è associabile ad un teatro, all'interno del quale vengono prodotti dei simboli che continueranno ad essere condivisi anche a rituale estinto. Esattamente come il teatro anche la vita è costituita da quella che lui definisce *ribalta;* lo spazio pubblico, quel luogo in cui il soggetto mette in pratica la rappresentazione del proprio self e da un *retroscena;* lo spazio privato, all'interno del quale il soggetto si prepara, riflettendo sugli elementi necessari per mantenere congrua l'azione nella ribalta.

La teoria della ribalta/retroscena potrebbe inoltre essere utilizzata per spiegare quella venerazione del sé tipica dell'epoca moderna. Il capitalismo industriale, e il conseguente aumento della produzione di beni di consumo non basilari, hanno contribuito a incentrare il focus d'attenzione sulla sfera della ribalta piuttosto che su quella del retroscena. Focalizzarsi sulla ribalta significa, per lo stesso attore, porre attenzione a tutte quelle componenti esteriori funzionali al mantenimento del ruolo e dell'immagine di sé, con il fine ultimo di presentare al meglio quello che Schütz definisce *io spirituale.* Per Schütz l'io spirituale è qualcosa al quale non si può mai giungere concretamente; nel rapporto conoscitivo la corporeità è l'elemento empirico, orizzonte percettivo che funge da finestra sull'immaterialità dell'interiorità nascosta.[160] Simile è il rapporto che Goffman definisce tra self ed esteriorità; ogni individuo porta avanti una vera e propria messa in scena, durante la quale "ritiene di solito di esercitare un controllo sul modo in cui appare agli occhi degli altri. Per questo ha bisogno di cosmetici, di vestiti e di strumenti per adattarli, aggiustarli e renderli più belli. […] In breve l'uomo ha bisogno di un *corredo per la propria identità,* per mezzo del quale manipolare la propria

[160] Cfr. Schütz A., (1979) *Saggi sociologici*, UTET, Torino

facciata personale".[161] La scelta di una specifica esteriorità piuttosto che di un'altra permette all'individuo di barcamenarsi tra i molteplici ruoli e personaggi che gli appartengono e di sceglierne uno, ritenuto il più adatto in quella specifica interazione. Ne consegue che siccome è impossibile accedere alla personalità individuale, se non attraverso un comunque parziale accesso all'esteriorità, l'apparenza diviene l'unico elemento attraverso cui interagire con l'altro. In tal modo il corpo diviene un surrogato dell'identità e per certi versi diviene identità in senso stretto; anche Simmel, nei confronti ad esempio della moda, sottolinea come essa sia una chiara manifestazione della tensione individuale tra desiderio di distinguersi e desiderio di conformarsi.[162]

Questa nuovo modo di definire l'identità sorpassa l'identità tradizionalmente definita. In epoca pre-moderna era considerata quasi immutabile in quanto associata a fattori quali ad esempio il ceto; ma anche in parte nella modernità l'identità è associata a fattori definiti, basti pensare alla considerazione marxista dell'appartenenza di classe. La questione dell'identità, come già accennato, è storia recente perché recente è la sua considerazione come elemento non dato ma da costruire, da raggiungere. Dal punto di vista moderno "l'individuo è un individuo mobile, un borghese in ascesa, un lavoratore che vuole migliorare rispetto ai suoi padri"[163] e anche se il problema della sua identità consiste nel mantenerla solida egli è sempre, per citare Bauman, un *pellegrino*. Attraverso la figura del pellegrino Bauman spiega il cammino, il viaggio che il soggetto moderno deve compiere per la realizzazione della propria identità; un viaggio teso verso il futuro perché sussiste nella modernità, secondo l'autore, una fiducia nel futuro, garantito da una realtà sociale e culturale fondata su basi solide. "La migliore strategia della vita come pellegrinaggio, della vita intesa come costruzione dell'identità, era quella di salvare per il futuro, ma salvare per il futuro aveva senso come strategia solo se si poteva essere sicuri che il futuro avrebbe ripagato i risparmi con gli interessi, e che il buon raggiunto non sarebbe

[161] Goffman E., (1968) *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Einaudi, Torino pp. 49-50
[162] Cfr. Simmel G., (1985) *La Moda*, Editori Riuniti, Roma
[163] Bovone L., Volontè P., (2006) *Comunicare le identità. Percorsi della soggettività nell'età contemporanea*, FrancoAngeli, Milano p. 105

stato tolto. […] I pellegrini avevano un punto fermo nella solidità del mondo in cui camminavano".[164]

Al pellegrino si sostituisce nella postmodernità la figura del *turista,* il cui compito è quello di evitare ogni tipo di fissazione e lasciare aperte le possibilità; questo nuovo approccio è determinato dalla condizione *liquida* della postmodernità, in cui l'individuo si muove rispondendo ai propri bisogni fugaci vagando senza meta, ma se il turista è spinto ancora da un'attrazione verso il mondo esiste, secondo Bauman, anche un'altra figura tipicamente postmoderna il *vagabondo,* che considera il mondo come profondamente inospitale.[165] La dicotomia turista/vagabondo rappresenta per Bauman la più esplicativa delle contrapposizioni sociali contemporanee tanto da portarlo ad attribuire alla figura del vagabondo un'importanza addirittura funzionale; più le sofferenze del vagabondo vengono accentuate più la figura del turista viene mitizzato: "I destini esistenziali di ognuno di noi si trovano collocati lungo un continuum a uno dei cui poli sta la figura del turista perfetto, e all'altro la figura del vagabondo senza speranza. Il punto del continuum sul quale ci troviamo dipende da un'unica variabile, strettamente correlata a tutti gli altri indici di dignità, di onori sociali, nonché alla possibilità di accedere a tutti gli altri valori socialmente apprezzati e quindi desiderabili. Tale variabile è la libertà di scelta dei percorsi esistenziali. Secondo me, la libertà di scelta è il principale e decisivo fattore stratificante della società odierna".[166] A metà strada tra la modernità e la postmodernità Bauman inserisce un'altra interessante figura quella del *Flaneur*. Ripreso da Baudelaire il bighellone rappresenta una figura improduttiva relegata ai margini dell'ottica razionalista moderna, è colui il quale "aveva tutti i piaceri della vita moderna senza i tormenti che ne derivavano"[167]; dedito al divertimento e alla sperimentazione non si curava dei rischi e delle conseguenze ad esso connesse. Nella postmodernità il bighellone smette di essere figura marginale per divenire rappresentazione di un modo di costruire l'identità associato al concetto di instabilità e perciò perfettamente inserito nella società dell'incertezza. Nella

[164] Bauman Z., (1999) *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna p. 34
[165] Cfr. Bauman Z., (2002) *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano
[166] *Ivi*, p. 104
[167] Bauman Z., (1999) *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna p. 34

postmodernità dunque l'individuo è inerme, denudato della sua stabilità interiore si trova davanti agli eventi senza sicurezze, senza confini definiti; dislocato nel tempo e nello spazio deve correre, trasformarsi, adattarsi ai molteplici significati che la realtà propone. In tal modo, come un camaleonte, deve mutare se stesso e la propria identità, in un continuum di ruoli e personaggi sovrapposti che condividono tra loro solo la condizione di incertezza. Questo accade perché il nuovo valore della postmodernità è il mutamento, che secondo Mongardini "funziona da narcotico. Esso porta l'individualità ad abdicare all'unità e alla coerenza della propria identità sia sul piano psicologico sia su quello sociale".[168]

Nella Seconda modernità la questione si amplifica. Il multiculturalismo, la compresenza all'interno dello stesso territorio di identità culturali differenti, l'accesso a molteplici stili di vita e l'accesso estremo ad ogni forma di diversità, necessitano di una ridefinizione delle dinamiche di costruzione dell'Io. Ne *La ricomposizione del mondo* Alain Touraine mostra come il percorso di "ricomposizione" passi attraverso la conciliazione dei due elementi che determinano le odierne società multiculturali: la *logica strumentale* e la *logica dell'identità collettiva* e che sia necessario ricominciare a partire da una nuova visione non sociale, quella della libertà del Soggetto. "Il soggetto non è definito in termini universalistici ma come rapporto tra un'attività razionale e un'identità culturale e personale".[169] Per citare Touraine "l'unico universalismo possibile è quello di un soggetto definito non più da valori, e nemmeno dal riferimento universalista della sua esperienza, ma soltanto dalla sua iniziativa di coniugazione della strumentalità e dell'identità".[170]

Le società multiculturali richiedono, in tal senso, la necessità da parte degli individui di riconoscere l'*altro* come Soggetto, di attribuirgli dignità e di iniziare a ripensare la propria identità anche in termini di integrazione. Eppure il sogno della costruzione della propria identità come derivante anche dalla fusione con le alterità soggettive altrui sembra, nella Seconda modernità, ancora non concretizzato. Scrive Touraine: "Viviamo in un mondo mobile, in cui le nostre

[168] Mongardini C., (1993) *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano p. 101
[169] Tabboni S., (2006) *Lo straniero e l'altro*, Liguori Editore, Napoli p. 94
[170] Touraine A., (1998) *Libertà, uguaglianza, diversità*, Il Saggiatore, Milano p. 192

società continueranno inevitabilmente ad accogliere i migranti, anche perché ne abbiamo bisogno. La presenza delle loro tradizioni culturali produrrà forme di meticciato che arricchiranno la nostra cultura. Per questo vanno rispettate. Ma la tolleranza da sola non basta, dato che non può esserci riconoscimento d´identità senza integrazione sociale e nazionale. Solo se si rinforza il senso di appartenenza all´identità collettiva, diventa possibile riconoscere le differenze culturali. Solo rafforzando le politiche d´uguaglianza diventa possibile accettare le differenze. Occorre essere uguali e differenti. In pratica, oltre a chiedere il rispetto delle leggi nazionali da parte di tutte le comunità, occorre combinare multiculturalismo e assimilazionismo, cercando d´integrare le altre culture, ma dando loro la possibilità di esprimersi. Solo così si combattono contemporaneamente il comunitarismo e la xenofobia".[171]

[171] Touraine A., (2011) *Multiculturalismo. Perché è andato in crisi il sogno della convivenza*, in Repubblica del 10 Febbraio

CAPITOLO 2

Il soggetto evaporato

2.1 Frammenti di Modernità: G. Simmel

Nel capitolo 1 abbiamo già ampiamente spiegato i tratti distintivi che caratterizzano la Modernità: la sua pretesa universalistica, la fede nel progresso, l'elogio della scienza considerata come mezzo per spiegare la realtà. La modernità, nel suo essere nascita di forme politiche istituzionalizzate e riconosciute dalla collettività, è l'antitesi al caos dello stato di natura così ben descritto da Hobbes. La società moderna è la società della ragione e dell'industrializzazione, e dal punto di vista degli individui è l'età della *soggettivazione*, che vede l'emergere di un soggetto nuovo rispetto al passato: un soggetto libero, autonomo, svincolato da quei legami cetuali che ne impedivano la mobilità sociale. Eppure tale soggettivazione da potenziale creativo si tramuta, nell'età moderna, in razionalizzazione estrema; la necessità di far coesistere su larga scala gli individui, presuppone la definizione di ferree linee di confine entro cui garantire il legame sociale. Ne consegue una inevitabile repressione di tutti quei fattori "imprevedibili" legati alle pulsioni e al soddisfacimento dei bisogni soggettivi, a favore di un processo di civilizzazione che è prima di tutto condivisione. Dal punto di vista del Soggetto tali caratteristiche hanno contribuito a definire una concezione dell'individuo che potremmo definire "freddo". "Il soggetto che si afferma nell'età moderna è un soggetto monco, privo di una parte del proprio vissuto, della parte istintuale, delle passioni, del dato emozionale. […] è un soggetto razionale e calcolatore nel duplice senso che tende a reprimere le emozioni e le passioni irragionevoli e che utilizza in modo ragionevole le fonti di

utilità, ossia agisce in modo economico".[172] Agire in modo economico nell'età moderna significa per l'individuo rendersi improvvisamente conto che la nuova società industriale e capitalistica che gli si mostra dinanzi non è accessibile a tutti nella stessa misura e, mentre i suoi bisogni si trasformano ed aumentano, le risorse a disposizione non sono infinite. Il soggetto moderno deve in tal modo razionalizzare il proprio progetto di vita in termini di profitto; egli è talmente inserito in questa concezione razionalistica che perfino azioni considerate non razionali come la violenza[173] vengono utilizzate come strumento del progetto politico. Ad esempio nel pensiero di Marx la violenza non è un fenomeno negativo ma è legge stessa del reale, unico mezzo per raggiungere un progresso nel bene; nel XXIV capitolo del I libro del Capitale Marx scrive: "La violenza è la levatrice di ogni società antica, gravida di una nuova società".

Alla luce di questa panoramica particolare rilevanza viene attribuita al pensiero di uno dei massimi esponenti della sociologia: Georg Simmel. A differenza di Durkheim, Marx e Weber, che hanno elaborato delle leggi generali della società, Simmel studia la condizione soggettiva dell'individuo come prodotto e produttore della società. Con le sue teorie sul conflitto, con i suoi studi delle metropoli e del denaro, Simmel sembra essere il più adatto a fornire una prospettiva esauriente del Soggetto moderno.

In realtà Simmel può essere considerato un crocevia, una figura di transizione[174] tra modernità e postmodernità. La particolarità di Simmel, "la sua irriducibilità entro un qualunque schema ideologico, sta soprattutto nella sua *sistematica asistematicità* unita all'acutezza e alla profondità dell'analisi".[175] La sua analisi non si sofferma mai su una retrospettiva storica e non cede mai alla suggestione di prevedere il futuro; "è una descrizione minuziosa dei molteplici processi di interazione dei quali si interessa la vita delle società altamente civilizzate"[176].

[172] Croci G., (2002) *Humane*, Pendragon, Bologna p. 19
[173] Cfr. Corradi C., (2009) *Sociologia della violenza. Modernità, identità, potere*, Moltemi Editore, Roma
[174] Lukacs G., (1958) *Erinnerung an G. Simmel*, in AA.VV., *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, a cura di Gassen K., Landmann M., Duncker & Homblot, p. 171
[175] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. XLIV
[176] *Ivi*, p. XLVI

Inoltre, come sottolinea Mongardini citando von Wiese, Simmel è stato il primo in Germania ad aver operato una netta separazione della sociologia dalla psicologia sociale, considerando la prima come una scienza particolare, nuova, con un oggetto chiaramente delimitato.[177] Il merito del lavoro di analisi di Simmel è tale che è possibile rintracciare, nella sociologia moderna, numerosi riferimenti al suo pensiero: "moltissimi termini sociologici moderni, come *stato*, *ruolo*, *norme*, *aspettative*, in quanto elementi della struttura sociale, sono molto vicini alle concettualizzazioni formali che ha operato Simmel".[178] Eppure per molti anni è stato ritenuto un pensatore scomodo, "considerato da molti un filosofo che casualmente si è occupato di sociologia",[179] è stato spesso rifiutato da molti dei pensatori della sua epoca. Il suo pensiero però torna in auge soprattutto dopo gli anni 60; considerato addirittura *attuale*, egli viene ripreso per tentare di spiegare i profondi mutamenti sociali di quegli anni. Mongardini sottolinea che in realtà il pensiero di Simmel non per tutti è da considerarsi moderno, e in certi casi addirittura fuori dal tempo; il valore del pensiero simmeliano così inteso è tale solo per coloro i quali "ricercano anche nel quotidiano la verifica delle uniformità dedotte dall'esperienza storica".[180] Infatti Simmel si distingue in particolare per aver analizzato i fenomeni della vita quotidiana nella società dei primi del 900.

Dal punto di vista della sociologia, Simmel ne delinea tre generi differenti: la *sociologia generale* o *macro-sociologia*, che studia i fenomeni sociali in termini di evoluzione prodotta dai gruppi sociali; la *sociologia filosofica*, che si può far corrispondere alla metodologia generale; la *sociologia formale*, che studia le forme pure dell'interazione tra gli attori sociali all'interno della società.[181] La sociologia formale di Simmel è di chiara derivazione kantiana, anche se egli se ne discosterà in molti punti come si evince ad esempio nell'opera *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1982), nella quale egli tenta di offrire alla teoria della

[177] Cfr. von Wise L., (1964) *Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme*, de Gruyter VII, Berlin p. 126
[178] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. XLVI; Cfr. anche Coser L., (1965*) Georg Simmel*, Englewod Clifs (N.J.) Prentice-Hall
[179] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. XLV
[180] *Ivi*, p. XLVIII
[181] Cfr. Duncan Mitchel G., (1971) *Storia della sociologia moderna. Idee, uomini, correnti, un manuale essenziale ed esauriente*, Mondadori, Milano p. 126

conoscenza una base empirica più ampia. Nonostante se ne discosti, Simmel può essere considerato, almeno per una parte della sua vita, un neokantiano del filone tedesco: da una parte ciò è dovuto all'interesse dello stesso autore per il filosofo illuminista, dall'altra al fatto che la stessa filosofia tedesca della sua epoca era fortemente neokantiana. In ogni caso il rapporto tra Simmel e Kant è tutt'altro che passivo; in molte delle sue opere Simmel si rifarà al pensiero di Kant a volte in accordo altre volte in antitesi. Il rapporto con Kant si evince soprattutto dall'idea simmeliana di società, e in particolare rispetto alle forme che le relazioni reciproche che gli individui assumono in tempi e luoghi differenti, attraverso la formazione di raggruppamenti, cerchie sociali e associazioni.

Simmel si pone il problema di costruire un'architettura sociologica della società riprendendo in parte come modello il metodo kantiano. Per Kant la natura è possibile in quanto immagine di se stessa ma non di una immagine data, bensì di una immagine prodotta; "il mondo è la mia immagine" significa che ciò che è fuori dall'individuo è tale perché è l'intelletto che, nel conoscere l'oggetto, lo rende quello che è. Le mere percezioni date, scrive Simmel, "che attraversano la coscienza nella sequenza causale dell'esperienza soggettiva non sono [per Kant] di per sé ancora natura, ma lo diventano attraverso l'attività dello spirito che le compone".[182] È possibile dunque giungere alla comprensione della natura solo mediante la conoscenza di quello che l'individuo definisce natura, attraverso quel "modo particolare in cui l'intelletto compone, ordina e forma le percezioni dei sensi".[183] Secondo Simmel l'individuo conosce l'oggetto nel momento in cui lo produce come oggetto, ossia nel momento in cui "liberiamo il nostro contenuto rappresentativo transeunte del carattere casuale del conoscere contingente e lo facciamo diventare oggetto di un mondo di cose".[184] In pratica per Simmel l'atto stesso del conoscere produce l'oggetto del conoscere. Mongardini sottolinea come in questa visione della conoscenza si risenta molto l'influenza di Nietzche e del suo *conoscere come riconoscere;* in particolare se ne riscontra l'influenza nel

[182] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma, p. LXVI Cfr. Simmel G., (1925) *Conflitto della cultura moderna*, Bocca, Torino p. 21
[183] *Ivi*, p. LXV
[184] Simmel G., (1953) *Kant, Sedici lezioni tenute all'Università di Berlino*, tr.it. Cedam, Padova p. 44

momento in cui Simmel vede nell'Io una funzione produttrice di conoscenza.[185] Infatti per il sociologo tedesco la conoscenza della realtà non è possibile grazie ad una esistenza aprioristica dell'identità del pensiero e dell'essere, "ma grazie alla capacità *strumentale* della ragione umana di sovrapporre all'essere determinate categorie conoscitive in relazione a particolari fini della conoscenza".[186] Da qui la sua concezione duplice del processo conoscitivo attraverso la forma e il contenuto. Le forme logiche dell'intelletto, scrive Simmel, "sono strumenti destinati ad organizzare i dati dell'esperienza, ma che precisamente non ne possono essere separati senza perdere ogni senso e ogni ragion d'essere"; in quest'ottica la conoscenza non può mai rendersi indipendente dai suoi oggetti, è un mezzo che non può divenire autonomo nel senso che "non ci può essere alcun sistema compiuto di conoscenza ma solo un processo del conoscere ad infinitum".[187]

Per Simmel però questo processo di conoscenza è differente da quello di conoscenza sociologica: se la natura è sintesi della conoscenza dell'individuo osservatore, la società è interazione cosciente degli individui, determinata dal processo di socializzazione. La differenza che l'autore intravede tra la natura e la società è di carattere sostanziale. L'unità della natura esiste in quanto unità solamente in quanto prodotto dell'osservazione, da parte del soggetto, degli *elementi sensori* considerati privi di collegamento, mentre l'unità della società è frutto dei suoi elementi che per esistere non hanno bisogno di un soggetto osservatore. La società "è l'unità oggettiva che non ha bisogno dell'osservatore in essa compreso".[188] Come sostiene Mongardini, ammettendo anche che vi sia un osservatore, egli non si pone in contrapposizione rispetto agli elementi della società stessa da cui trae un'immagine teorica, perché "le cose della natura sono più distanti delle anime",[189] mentre l'individuo trae il suo supporto all'azione conoscitiva della realtà sociale ossia "proprio dalla sua coscienza dell'essere

[185] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. XLV nota 177
[186] *Ivi*, p. LXVI
[187] Cfr. Becher H.J., (1971) *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*, Enkel, Stuttgart p. 73
[188] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. LXXII
[189] *Ivi*, p. LXXIII

socializzato".[190] La teoria conoscitiva della società deriva appunto dal fatto che l'individuo, nel suo processo di interazione, tiene conto del suo essere socializzato, ossia di quelle forme che si pongono come fondamento di tale processo. Tali forme prodotte dalla coscienza "rendono la società oggetto di conoscenza".[191] Esistono dunque per Simmel degli *Apriori sociologici* che sono da una parte "le premesse che permettono di prendere coscienza, in senso astratto, dei processi reali dei quali [gli individui] sono osservatori e partecipi",[192] e dall'altro sono "i contenuti dei reali processi di socializzazione".[193] Simmel identifica tre apriori sui quali si fonda la conoscenza sociologica: *rapporto tra il soggetto e l'altro*, che produce un'immagine dell'altro mutevole, indefinibile e non riducibile ad un tipo generale;[194] *unità dialettica tra individuo e realtà sociale della quale è parte*, che determina, indipendentemente dal tipo di rapporto, il suo esserne contemporaneamente dentro e fuori e la consapevolezza dell'esistenza sia come rapporti unitari sia come rapporti dualistici; *considerazione oggettiva della società*. Questi apriori, sostiene Simmel, "non sono altro che la cristallizzazione, nel tempo e nella forma, di categorie, di strutture che determinano le disposizioni e i contenuti della nostra vita, in maniera funzionale al mantenimento dell'equilibrio, che origina nel continuo e perpetuo movimento sociale".[195] Simmel è interessato dunque all'agire del soggetto in relazione a quelle particolari forme che sottendono le interazioni tra gli individui. Per lui la sociologia, nel suo essere formale, si deve occupare solo dello studio delle forme, ossia della socializzazione in quanto tale; si deve occupare "delle forze, delle relazioni e delle forme mediante le quali gli uomini diventano società",[196] e deve escludere dal suo campo d'azione la vita associata nella sua totalità.

Per concludere dunque la presunta analogia tra natura kantiana e società simmeliana non risulta fondata, poiché "la natura, in quanto organizzazione

[190] *Ivi*, p. LXXII
[191] *Ibidem*
[192] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. LXXVII
[193] *Ibidem*
[194] Cfr. Simmel G., (1953), *Kant, Sedici lezioni tenute all'Università di Berlino*, tr.it. Cedam, Padova p. 28
[195] Simmel G. (1998) *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano p. 31
[196] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. C

concettuale di fenomeni, rappresenta una sintesi conoscitiva; la società invece, come insieme di relazioni tra individui, è un'unità reale anteriore agli individui che ne sono osservatori e partecipi".[197]

La società per Simmel "non è una semplice unione di individui, e non è neppure qualcosa di metafisico e separato dagli individui che la compongono, ma è piuttosto composta dagli individui e dalle loro interazioni; e usando il termine interazione egli allude alla reciprocità delle relazioni umane".[198] La società si genera, dunque, dall'azione dinamica di relazione tra gli individui; e anche se "trascende il singolo essa non è astratta, […] è un'entità generale che ha contemporaneamente vitalità concreta".[199] Il punto cardine del pensiero di Simmel è dunque l'interazione, la *Wechselwirkung* o *azione reciproca*. Il processo dinamico dell'interazione dei singoli definisce e costituisce la società come entità nuova che, in tal modo, non è solamente realtà derivante dalla semplice somma delle sue componenti individuali. Egli "fu sempre fedele all'idea che ciò che esiste in realtà è l'individuo singolo psicologicamente determinato (benché anch'esso non possa venire considerato come un elemento ultimo non scomponibile), mentre la società non è in sé alcuna realtà sostanziale".[200] Bisogna precisare che tutta la sociologia di Simmel è una continua oscillazione tra individuo e società e la contrapposizione è per certi versi insuperabile; anche nella nozione di *Wechselwirkung* egli non manca mai di ritornare alle implicazioni psicologiche dell'individuo, salvo poi rendersi conto che non è possibile studiare l'individuo senza tenere presenti i rapporti che detiene con tutto ciò che si trova al di fuori di lui.[201] Infatti la concezione della società in Simmel non deriva dalla sola entità individuale *Io*, ma dalla duplice categoria *Io/Tu.* Grazie a queste considerazioni sull'individuo Simmel di discosta dall'eccessivo formalismo kantiano: "In Kant secondo Simmel, l'indifferenza nei riguardi della specificità dell'individuo dipende dal fatto che [ad esempio] la legge morale è omologata alla

[197] *Ivi*, p. CXIX
[198] Duncan Mitchel G., (1971) *Storia della sociologia moderna. Idee, uomini, correnti, un manuale essenziale ed esauriente*, Mondadori, Milano p. 127
[199] Simmel G., (1900) *Philosophie del Geldes*, Dunker & Humblot, Leipzig p. 91, tr.it. (1984) *Filosofia del denaro*, UTET Torino
[200] Mora E., (1994) *Comunicazione e riflessività. Simmel, Habermas, Goffman*, V&P, Milano p. 31
[201] Cfr. Simmel G., (1917) *Die Grundfragen der soziologie*, Göschen, Berlin tr.it (1989) *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano

struttura della legge naturale […] che comanda l'individuo dall'esterno".[202] Pur distaccandosi dal rigido formalismo, Simmel, come abbiamo precedentemente detto, non si abbandona ad un estremo soggettivismo, ma si pone a metà strada, teorizzando una dinamica dell'esistente in termini di continua "opposizione tra l'energia incontenibile della forza vitale e la formalizzazione a cui essa stessa dà luogo".[203]

Per comprendere la funzione da attribuire all'individuo nella sua dimensione sociale, in relazione ai processi d'interazione, Simmel introduce il concetto di *vita*. Ma cosa intende Simmel per vita? In *Kant. Sedici lezioni tenute all'Univeristà di Berlino* scrive: "Invece di credere in una realtà che si costituisca in modo definitivo, rigorosamente, è preferibile avere fede nell'evoluzione, anche negli strati più profondi del nostro spirito; questo sviluppo non deve essere esaltato soltanto come progresso, ma si compie secondo il misterioso ritmo della materia organica: lo sviluppo, il cui concetto dobbiamo far valere per la vita, è proveniente dall'impulso interiore, non da pratiche singolari e relative fasi dello sviluppo retto da un fine prestabilito".[204] Ma, per comprendere la realtà spiega l'autore, la sola vita non è sufficiente: non è possibile, infatti, comprenderla se non a partire dal rapporto che la vita ha con le sue *forme*. Il rapporto *vita/forma* è dicotomico e interdipendente. La realtà per Simmel è costituita "da un tessuto di rapporti tra vita e forma che essa assume".[205] Tradotto in termini concreti, l'individuo assume una duplice posizione nei confronti della realtà; esso è contemporaneamente dentro e fuori la realtà, dentro e fuori la storia e qualunque gruppo a cui egli appartiene. La dicotomia vita/forma si traduce in questo senso nel rapporto tra fini e valori, ossia tra le pulsioni interne e le sue manifestazioni sociali. Questo mondo dei fini e dei valori, sottolinea Mongardini "non è che la proiezione dei bisogni reali quali storicamente si manifestano negli individui".[206] Dunque i bisogni sono per Simmel strettamente legati alla situazione storica e, nel

[202] Simmel G., (1997) *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli p. 158
[203] Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M., (2010) *Simmel e la cultura moderna*, Volume 1, Morlacchi Editore, Perugia, p. 405
[204] Simmel G., (1953) *Kant, Sedici lezioni tenute all'Università di Berlino*, a cura di Nirchio G., Cedam, Padova p. 24
[205] Mongardini C., (1976) Aspetti della sociologia di Georg Simmel in *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma p. LIV
[206] *Ivi*, p. LX

momento in cui vengono soddisfatti, attraverso le forme associative o istituzionali, la vita ne produce di nuovi e spinge l'individuo fuori da queste forme; "perciò l'individuo non può mai essere incorporato in nessun ordine senza che al tempo stesso si trovi a fronteggiarlo".[207] Ne consegue che conservare la propria autonomia rispetto alle forze che lo controllano diviene per l'individuo la questione di fondo.

Nella società moderna questa pretesa di autonomia si acuisce ulteriormente. Ne *La metropoli e la vita dello spirito* (1903) Simmel affronta la questione dell'ingresso dell'individuo nelle moderne metropoli urbane, e le relative implicazioni soggettive da esso derivanti. "La metropoli, come una creatura di natura diversa, esige dall'uomo un grado di consapevolezza differente da quello richiesto dalla vita rurale.[…] Le reazioni ai fenomeni urbani sono trasferite a quell'organo che è meno sensibile e più lontano nel profondo della personalità. Intellettualmente sembra così conservare la vita soggettiva contro l'opprimente potere della vita metropolitana".[208] La metropoli moderna è per Simmel quell'arena in cui le richieste di libertà ed uguaglianza si realizzano; nell'estrema confusione delle relazioni generate dalla metropoli l'individuo è libero di esprimere la propria natura. Ma il rapporto che egli vive in relazione alla metropoli è duplice: "Da un lato la vita è resa infinitamente facile per la personalità, in quanto gli stimoli, gli interessi, gli impieghi del tempo e la consapevolezza vengono offerti da ogni parte. Essi trascinano la persona come correnti e non c'è bisogno quasi di dover nuotare da soli. Dall'altro lato, tuttavia, la vita si compone sempre di più di questi contenuti impersonali e offerte che tendono a mutare le caratteristiche personali genuine e le incompatibilità. Questo fa sì che l'individuo cerchi di esagerare al massimo la singolarità e l'unicità, in modo da conservare la sua più intima personalità".[209] All'interno della metropoli si realizza, dunque, il conflitto dell'individuo, diviso tra la progressiva atrofia della sua individualità e l'ipertrofia degli stimoli provenienti dal mondo esterno. Questo costante aumento degli stimoli nervosi all'interno della metropoli porta l'individuo, secondo Simmel, a

[207] *Ivi*, p. LXI
[208] Simmel G., (1903) *Die Großstädte und das Geistesleben*, Petermann, Dresden pp. 410-411, tr.it. (1995) *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma
[209] *Ivi*, p. 422

sviluppare un particolare tipo di atteggiamento: l'atteggiamento *blasè*. Di fronte ad un processo di sovra stimolazione costante e repentina l'individuo risponde sviluppando un atteggiamento asettico ed indifferente nei confronti di tutto ciò che si trova al di fuori di lui. Nella metropoli il nuovo diviene "sempre nuovo", finendo col divenire quotidiano: in tal modo l'individuo sviluppa un processo di normalizzazione rispetto agli stimoli ridondanti a cui è sottoposto, e finisce con l'essere incapace di reagire energicamente ad essi. Inoltre l'atteggiamento blasè ben si inserisce all'interno della logica capitalista della Modernità; "l'essenza dell'essere blasè consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alla differenza fra le cose […] nel senso che il significato e il valore delle differenze, e con ciò il significato e i valore delle cose stesse, sono avvertite come irrilevanti. Al blasè tutto appare di un colore uniforme. […] Ma questo stato d'animo è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria".[210] In una società in cui il denaro sostituisce la varietà qualitativa di ogni cosa con un valore quantitativo uniforme, ne distrugge le particolarità, le differenze: tutto diventa monocolore, la valutazione monetaria diviene più importante delle caratteristiche particolari e alla natura della scelta sensibile se ne sostituisce una di carattere pragmatico.

Già ne *La filosofia del denaro* (1900) Simmel aveva affrontato la questione della modernità e del processo relazionale tra gli individui nell'epoca del Capitalismo[211]. "Anche Weber, Sombart, Pereto e Toennies […] si sono interrogati in proposito (ma) è Simmel che è riuscito, in maniera estremamente suggestiva ed efficace, a mettere in luce i nessi tra il percorso evolutivo del denaro e il processo storico di formazione delle società moderne".[212] Simmel identifica con il denaro l'elemento della modernità più rappresentativo del rapporto tra l'individuo e ciò che è fuori di lui, definendolo come "la fuggibilità delle cose in persona" e "la forma più pura della scambiabilità".[213] Il denaro viene considerato in tal senso come il "codice simbolico generalizzato"[214] dell'azione sociale, mezzo attraverso il quale si stabilisce il rapporto tra gli individui. "Il sociologo

[210] *Ibidem*
[211] Cfr. Maniscalco M.L., (2005) *Sociologia del denaro*, Laterza, Roma-Bari
[212] *Ivi*, p. 70
[213] Simmel G., (1900) *Philosophie des Geldes* Duncker & Humblot, Berlin, tr.it. Cavalli A., Petrucchi L., (1984) *Filosofia del denaro*, UTET, Torino pp. 186-187
[214] Cfr. Luhmann N., De Giorgi R., (1992) *Teoria della società*, FrancoAngeli, Milano

tedesco infatti assume il denaro come paradigma formale, sostanziale e funzionale, della relazione generalizzata, in un approccio che considera l'essenza delle cose, se di essenza si può parlare, non pertinente alle cose in sé, ma ai rapporti di interdipendenza".[215] Come mezzo il denaro assume una duplice funzione: quella di elemento in grado di amplificare la libertà individuale in termini di possibilità di giungere potenzialmente ad ogni cosa, e elemento che rende l'individuo dipendente dalla logica in esso inserita. Nella modernità il denaro funge da medium, ossia da elemento che si pone tra l'individuo e le cose, aumentandone paradossalmente le distanze. In un certo senso il denaro assume il potere di de-concretizzare l'esistenza stessa dell'individuo, per sostituirla con una progressiva materializzazione di tutto ciò che egli si trova davanti; valutare ogni cosa mediante la *forma pura* del denaro significa per l'individuo moderno spogliare il tutto del suo particolare, della sua soggettività, per giungere ad un'oggettivazione onnicomprensiva. In tal modo il processo di scambio, mediante il denaro, "è l'atto che permette al desiderio [del soggetto] di perdere la sua connotazione puramente soggettiva, per venire finalmente riconosciuto come istanza oggettiva, misurabile, legittima, intersoggettivamente plausibile. Allo stesso modo, qualsiasi oggetto, dal momento in cui si emancipa dallo stato di puro desiderio e partecipa allo scambio, acquista un significato di *valore oggettivo*".[216]
Il rapporto tra denaro e modernità non viene studiato da Simmel in termini di economia monetaria ma in termini di cultura; nella prefazione dell'opera infatti scrive di essere intenzionato a "tracciare una linea direttrice che vada dalla superficie del divenire economico fino ai valori e ai significati ultimi dell'umano nella sua totalità"[217]. Ma il potere del denaro sta nel suo essere, per l'individuo moderno, non solo medium e mezzo, ma anche e soprattutto *fine*. Il concetto di fine è fortemente collegato a quello di oggettivazione della realtà, a un "mondo che […] incide in un numero sempre minore di punti sul soggetto, sulla sua

[215] Antonelli F., (2007) *Caos e postmodernità. Un'analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesoli*, Philos, Roma p. 43
[216] Minestroni L., (2006) *Comprendere il consumo: società e cultura dai classici al postmoderno*, FrancoAngeli, Milano p. 156
[217] Simmel G., (1900) *Philosophie des Geldes* Duncker & Humblot, Berlin, tr.it. Cavalli A., Petrucchi L., (1984) *Filosofia del denaro*, UTET, Torino p. 87

volontà e sui suoi sentimenti".[218] L'individuo, allontanato dalla sua parte interiore autentica, agisce sempre più in funzione della categoria di fine, al punto che ogni fine raggiunto non viene considerato come *fine ultimo* ma come mezzo per giungere ad un ulteriore fine considerato più alto. Tutto questo si amplifica a causa della rilevabile difficoltà nell'epoca moderna di giungere ai fini ultimi tanto che "le mete autentiche sfuggono completamente alla coscienza, anzi, alla fine, vengono spesso messe in dubbio".[219] Tale sostituzione estrema di un mezzo, il denaro, in fine viene definita da Simmel *Metempsicosi del fine ultimo*: "Mai un oggetto il quale debba il suo valore esclusivamente alla sua qualità di mezzo, alla sua convertibilità in valori più definitivi, ha raggiunto così radicalmente e senza riserve una simile *assolutezza psicologica di valore*, divenendo un fine ultimo che invade completamente la coscienza pratica".[220] Il denaro dunque come mezzo e come fine, elemento imprescindibile del processo relazionale dell'individuo moderno che, a causa del suo valore extra-monetario, omologa ed oggettivizza il comportamento stesso. "Tra i tratti culturali più significativi dell'esperienza della modernità e il modo di essere e di agire del denaro monetizzato esistono legami così profondi che l'emergere e l'affermarsi del razionalismo occidentale non possono essere a pieno compresi se non si considera anche il ruolo svolto in questo processo dal crescente sviluppo dell'economia monetaria".[221] Il razionalismo della natura del denaro introduce un altro carattere fondamentale della società moderna: *la logica del calcolo*. Ogni cosa, compresa la vita sociale e individuale, può essere inserita in questa logica; il calcolo diviene, in tal senso, quasi un tratto psicologico poiché "lo spirito moderno è sempre più calcolatore. La complessità della vita moderna, la molteplicità delle sue catene di interdipendenza, la pluralità delle funzioni reciprocamente collegate, richiedono precisione, prevedibilità, puntualità, certezza nella determinazione delle

[218] *Ivi*, p. 649
[219] Simmel G., (1896) *Das geld in der modernen kultur,* tr.it. Gheri P., (2005) *Il denaro nella cultura moderna*, Armando Editore, Roma, p. 14
[220] *Ibidem*
[221] Maniscalco M.L., (2005) *Sociologia del denaro*, Laterza, Roma-Bari p. 69

uguaglianze e delle diseguaglianze, standardizzazione delle procedure, in altre parole *un'intellettualità calcolatrice* di cui il denaro rappresenta il simbolo".[222]

2.2 Immaginario e Postmodernismo: G. Durand e M. Maffesolì

Ne *La contemplazione del mondo* del 1996 Michel Maffesolì scrive, a proposito del suo tempo: "Per paradossale che possa sembrare, il complesso di immagini costruito dallo stile, dalla forma, dal gioco delle apparenze, conferisce una forza singolare all'ideale comunitario in questa postmodernità nascente"[223]. La sua frase ben s'inserisce nella logica del suo pensiero, che vede nella postmodernità un'epoca nuova, rispetto alla modernità, un'epoca in cui, citando Francis Jacques si verifica "la presenza strutturale dell'altro in seno all'io"[224]. In questi termini, secondo Maffesolì, si può giungere a comprendere la natura della postmodernità: "bisogna in effetti partire dall'alterità che vi è in seno all'io (io e un altro) per comprendere la postmodernità"[225]. Si tratta di un ordine differente, simbolico, che sostituisce *l'homo individuationis* della modernità con *l'homo relations* della postmodernità. Le nuove forme della relazione sono multiformi, per certi versi simili, quantomeno nell'intento, a quelle della premodernità ma differiscono da esse per la natura interna della relazione. Nella postmodernità "il particolare, l'individuale, si cancellano per far posto al "tipo", […] ognuno si integra in un insieme che gli permette al tempo stesso di vivere e di rientrare in corrispondenza con gli altri"[226]. Ne consegue, per l'individuo, una progressiva perdita di autonomia in termini di soggetto, "la sua identità forte si sgretola da ogni lato" facendo posto a "una o più identificazioni" che fanno dell'individuo "un essere eteronomo, qualcuno che non esiste se non per e grazie all'altro".[227] In realtà, sottolinea Maffesolì, questa dinamica del senso d'appartenenza intrisa dell'ideale

[222] Calabrò A.R., (2004) *I caratteri della modernità: parlano i classici. Marx, Engels, Durkheim, Simmel, Weber, Elias*, Liguori Editore, Napoli p. 42
[223] Maffesolì M., (1996) *La contemplazione del mondo*, Costa&Nolan, Genova p. 60
[224] Jacques F., (1982) *Différence et Subjectivité*, Aubier, Paris p. 18
[225] Maffesolì M., (1996) *La contemplazione del mondo*, Costa&Nolan, Genova p. 65
[226] *Ivi*, p. 63
[227] *Ibidem*

comunitario, può essere ritrovata anche nelle forme moderne della coscienza di classe che "al lato delle loro giustificazioni razionali, poggiano in buona parte su una forma di narcisismo collettivo fatto di emozioni, di sentimenti e di passioni condivise".[228] La postmodernità dunque riscopre l'aspetto relazionale intriso della molteplicità dell'io, riscopre Dioniso, il dio dai cento volti, il dio della versatilità, dell'aspetto ludico e della dispersione del sé. Questa concatenazione di individui multipli, inseriti nella relazione sociale, vive di un nuovo approccio comunicativo alla soggettività, vive cioè di una "esperienza effettiva di essere e mantenersi in rapporto con altri tramite la comunicazione",[229] con il desidero di decostruire l'egocentrismo moderno a favore di una fusione comunitaria mediante relazioni comunicative. È indubbio che anche le forme di interazione moderna prevedessero al loro interno forme comunicative, ma l'elemento distanziante risiedeva nella funzione di tali processi; nella modernità il valore strumentale era l'elemento cardine; nella postmodernità, secondo Maffesolì, la comunicazione possiede una funzione di contatto, di essere cioè in contatto con l'altro "di partecipare insieme a una forma di socialità gregale".[230] Questo si traduce nell'aumento di importanza di tutti quegli elementi che vengono vissuti e integrati dalla collettività. Nella postmodernità questa condivisione degli elementi viene amplificata dai nuovi mezzi di comunicazione ed in particolare dalla televisione, che "non fa altro che funzionare da eco, rinviando alle masse l'immagine che esse hanno di se stesse".[231] È proprio in questa panoramica che s'inseriscono nel postmoderno l'immagine, l'immaginario e l'immaginazione, un panorama compreso a metà senza l'atto del "riconoscere la sovrabbondanza, il ruolo e la pregnanza dell'immagine nella vita sociale".[232]

In tutta la seconda metà del 900 si assiste alla nascita di un reale nuovo modo di vivere il quotidiano, elemento fondante anche del pensiero Maffesoliano; si assiste però anche ad una progressiva decentralizzazione e ad una massificazione mediatica, che rende opachi prima, per disintegrarli poi, i confini stabili delle culture nazionali a livello di massa. Successivamente viene a mancare, a tale

[228] *Ibidem*
[229] *Ivi*, p. 65
[230] *Ivi*, p. 66
[231] *Ivi*, p. 67
[232] *Ivi*, p. 75

processo, per certi versi, la stabilità del concetto di potere centrale, di idea e di valore come base fondante e non solo come simulacro autoreferenziale; si giunge ad una progressiva delineazioni di molteplici moralità e di una costante omologazione degli schemi, volta alla ricerca di un'appartenenza; e se in precedenza le cause della coesione sociale erano da ricercarsi, appunto, nelle grandi ideologie e nella condivisione di valori, che aggregavano anche e soprattutto fisicamente gli individui, nella postmodernità si assiste alla nascita di quella che si può definire "assenza compresente", sia fisica che ideologica. L'esserci pur non essendoci, la piazza virtuale, lo slittamento progressivo verso la "società del vello d'oro" sono mutamenti conseguenti alla nascita di media per lo più definiti visivi. Ecco allora scorgere potenzialmente quello che Simmel chiamava "stile di un'epoca" utilizzando, a mio avviso magistralmente, il termine "stile". Una società dell'immagine o come la definisce Gillian Rose una *postmodernità oculocentrica*[233].

Le origini di questo radicale cambiamento sono però da ricercarsi nella modernità e per certi versi ancora prima, ed in particolar modo in quella "svolta di sistema" di tipo economico-politico-sociale della fine del XIX secolo, che mutò in profondità l'individuo ed il suo modo di relazionarsi con la società. La seconda rivoluzione industriale è, come noto, caratterizzata da un progressivo e per certi versi repentino processo di urbanizzazione, che segna il quanto mai fondamentale passaggio dalla "comunità" pre-moderna alla "società" moderna. La prima è caratterizzata da una sicurezza alimentata dall'appartenenza ad un mondo fondato su legami emotivi forti con gli altri membri della comunità, da un senso di sicurezza e mutuo soccorso, da una quotidianità scandita anche, se non soprattutto, dai ritmi vitali della comunità intesa come gruppo, in cui l'immagine del pubblico e del privato sono fuse l'una nell'altra. Nella "società" invece si assiste alla defocalizzazione della collettività per dare maggiore risalto all'individuo, che diviene in questo modo "soggetto"; un soggetto politico, più vicino ai fervori decisionali delle moderne democrazie, un soggetto socialmente ridefinito costretto a riplasmare la propria immagine di appartenenza ad una collettività. Nel suo testo *Le comunità immaginate* Benedict Anderson sostiene:

[233] Cfr. Rose G., (2001) *Visual Methodologies*, Sage, New York

"una nazione è una comunità politica immaginata. È immaginata perche gli abitanti anche della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né probabilmente li incontreranno, eppure nella loro mente esiste l'immagine di essere parte di una comunità"[234]. Seppur riferendosi alla nazione le parole di Anderson possono essere utilizzate per spiegare anche il profondo cambiamento operato a livello identitario nell'individuo industrializzato; egli si trova infatti costretto a cercare nuovi elementi d'appoggio per ridefinire il proprio concetto d'appartenenza, che vede sciogliersi i legami di sussistenza e sicurezza fondati sull'altro e vede sempre più aumentare il distacco tra pubblico e privato, con un conseguente progressivo isolamento. Inoltre il passaggio dal lavoro agricolo al lavoro industriale, e la conseguente netta divisione tra tempo lavorativo e tempo del riposo, portano l'individuo della modernità in una nuova routine alienante. L'individuo moderno, sicuramente più consapevole e partecipe politicamente, ideologicamente orientato e presente nelle piazze, è un individuo socialmente fragile, confuso dalla molteplicità e dalla grandezza della vita urbana, disorientato ed incuriosito dalla velocità delle scoperte tecnologiche.

È in questo contesto che iniziano a porsi le basi della futura società dell'immagine. È con il formarsi di una massa curiosa, malleabile, ma prevalentemente ancora analfabetizzata, che i nuovi media, come la radio o il cinematografo, mostrano il piacere di una nuova realtà psico-sensoriale accessibile a tutti, di un reale che mediante la finzione diviene personale, soggettivo, percepito cioè individualmente in maniera diversa; è l'immagine che si sfaccetta in innumerevoli immagini personali, rielaborate ed assimilate per produrre una personale visione del mondo.

Nella postmodernità queste basi si traducono "in un mondo in cui verità, rappresentazione e immagine sembrano coincidere";[235] è una società in cui "le credenze, i miti, i valori, i modelli di comportamento non possono più essere riferiti ad una tradizione. […] La nuova plausibile lettura del reale interpreta le immagini, le rappresentazioni mentali, le figure, per cogliere i tratti esplicativi del mondo reale e dei mondi possibili. La finzione da un lato, l'immaginario e le

[234] Anderson B., (2006) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, New Edition, London p. 6
[235] D'Amato M., (2012) *Finzioni e mondi possibili*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova p. 9

rappresentazioni mentali dall'altro, diventano così le nuove chiavi interpretative di un sociale che ha abolito le coordinate dei luoghi, delle condizioni, delle classi".[236] La grande enfasi posta sull'immaginario nella postmodernità è da rintracciarsi nella natura stessa del soggetto, nella sua progressiva incapacità di far derivare da se stesso le sue proprie rappresentazioni per delegarle a modelli aleatori di eventi ed immagini.

Immagine, immaginazione e immaginario dunque, risultano tanto importanti da meritare, in primis, un'analisi non solo dei termini in sé ma anche e soprattutto del percorso evolutivo che nei secoli si è venuto a delineare.

Sin dalle origini il controverso mondo dell'immaginazione è spesso stato accostato, per accordo o per antitesi, al concetto di conoscenza. Nella filosofia, così come nelle scienze sociali e in generale nella storia del pensiero umano, elemento centrale è sempre stato la ricerca del vero. Conoscenza di sé e conoscenza del mondo. Nella storia della filosofia occidentale due sembrano essere le linee guida fondamentali relative a tale ricerca: una che vuole focalizzare il raggiungimento della conoscenza come prodotto della mente e dell'intelletto, e un'altra che la ritiene raggiungibile solamente mediante i sensi. Accanto a questa dicotomia si accosta, in maniera duplice e per molti versi inevitabile, la posizione dell'immaginazione, vista in un caso come in grado di fornire quegli elementi astratti difficili da comprendere solo mediante la ragione e nell'altra come menzognera e fuorviante e per questo relegata nell'ambito della fantasia senza fondamento.

Dalla filosofia alla religione il mondo *fenomenale*[237] è sempre stata questione degna di nota, sia che venisse esaltato o che venisse denigrato. Ad esempio Platone considera il rapporto tra immagine e verità in termini fuorvianti[238]; il

---

[236] *Ibidem*

[237] Cfr. Maffesolì M., (2000) *Elogio della ragione sensibile*, Edizioni Seam, Roma

[238] La giustificazione è da ricercarsi nell'accezione innatista del suo pensiero; tralasciando le connessioni orfiste dell'anima immortale, l'anima è per Platone il "luogo" all'interno del quale il sapere è già presente; le anime prima di cadere inesorabilmente all'interno di un altro corpo scorgono nell'iperuranio quelle che il filosofo chiama *Idee,* che sono il fondamento gnoseologico della realtà, la causa che ci permette di pensare il mondo. La conoscenza è, secondo il filosofo, già acquisita in maniera latente ed è solo attraverso l'anamnesi, ossia mediante quel processo per cui l'anima, che preesiste al corpo, ritrova in sé le idee, che l'uomo può tentare di giungere alla verità del mondo. Pur accettando per alcuni versi la necessità dello stimolo dell'esperienza sensibile

pensiero platonico è mirabilmente spiegato nel Mito della caverna nel quale troviamo la figura dell'uomo ingannato dall'immagine delle cose sensibili, cose che crede siano "essere" ma che in realtà non sono. Platone sottolinea l'ingannevolezza dell'immagine e con essa quella dell'immaginazione. Anche nel pensiero di Socrate ritroviamo la netta distinzione tra il modello e la sua immagine percepita, che egli considera in relazione tra loro come "l'opinione sta alla salda conoscenza". "L'apparenza sensibile come inganno dunque: il legno che, dice Socrate, se parzialmente immerso nell'acqua ci appare storto, in verità storto non è, ma il suo esser dritto è oscurato da un'illusione ottica, da un'immagine illusoria prodotta dai nostri sensi. Da una parte sembrano dunque esserci le cose vere, dall'altra le immagini che ce ne facciamo: per quanto queste ultime possano aspirare a corrispondere il più possibile alle cose, una distanza incolmabile rimarrà sempre a dividerle".[239]

Rispetto alla religione, la questione dell'immagine che si traduce in questi termini in iconoclastia, apre la strada a secoli e secoli di posizioni controverse. Durand, ad esempio, ne *L'immaginazione simbolica* sostiene l'esistenza di una radicale diffidenza della tradizione giudaico-cristiana nei confronti dell'immagine. Al di là delle questioni storico-politiche il mondo delle immagini è sempre stato considerato in un certo senso incompatibile e separato da Dio. La stessa teologia cristiana considera "il mondo fenomenale non […] concepibile (se) non in stato di avversione rispetto a Dio".[240] Esiste cioè "una differenza qualitativa tra la perfezione (Dio) e l'imperfezione (il mondo). In seguito, una tale contrapposizione si riscontrerà tra la sana ragione, sede della perfezione, germe divino dell'umana natura, e l'immaginazione, presto assimilata alla sragione".[241] Questa avversione tra Dio e il mondo, trasportata nella dicotomia ragione/immaginazione, si traduce, a livello del soggetto, in "avversione tra l'uomo e se stesso".[242] Si traduce cioè nella considerazione di tutti quegli atteggiamenti irrazionali alla stregua di demoni, di follie, di disordine, che si

affinché l'anamnesi si compia, egli lo contempla solo come input al quale deve necessariamente seguire il ricongiungimento all'idea.

[239] del Soldà P., (2008) *Il sillabario di Platone: l'immaginario* in Pratichefilosofiche.com

[240] Cfr. Benda J., (1990) *Saggio di un discorso coerente sui rapporti tra Dio e il mondo*, De Martinis, Catania

[241] Maffesolì M., (1996) *La contemplazione del mondo*, Costa&Nolan, Genova p. 76

[242] *Ibidem*

contrappongono a quel "desiderio un po' utopico, di buon funzionamento dello spirito umano, sbarazzato dei diversi residui oscurantisti e primitivi".[243] L'immagine, nel suo essere relativa, ossia prodotta dal soggetto, non possiede dentro di sé l'assoluto, il dogma e diviene in quest'ottica pericolosa; l'immagine "non vuole dire ciò che *dovrebbe essere* ma si accontenta di *ciò che è*".[244] L'immagine dunque nel suo essere relativa trasforma il reale, ma non è da considerarsi irreale. Come sottolinea Maffesolì: "evocando o invocando le cose per quello che sono, e senza riferimenti al di là o all'Aldilà, l'immagine è più vicina a questo "reale" che il razionalismo occidentale voleva afferrare, spiegare e agire ad ogni costo".[245]

Molti anni più tardi, in una bellissima lettera a Celèstin Bouglè, illustre membro della *Annee Sociologique*, George Simmel scrive della necessità di istruire gli studenti di sociologia allo sguardo sociologico;[246] ossia educare a quello che il sociologo definiva il *colpo d'occhio*. L'*Augenblik* trasforma, in quest'ottica, il fatto sociale in fatto sociologico,[247] sottolineando in maniera evidente l'importanza attribuita alla peculiarità cognitiva del comprendere ciò che è fuori dal soggetto, e che porta alla conoscenza, mediante una sensibilità tutta nuova. Lo stesso Berger sostiene che "vedere viene prima delle parole"; in questo modo, attraverso l'immagine, abbiamo la possibilità di "presentare ciò che è".[248] La teoria del colpo d'occhio porta alla luce una questione pregnante, quella di una possibile ridefinizione del concetto di *fatto sociale* durkheimiano; nella logica dell'immaginario considerare quest'ultimo come "cosa" dotata di un'oggettività intrinseca e coercitiva risulta di difficile comprensione. Eppure Durkheim, pur non facendo mai esplicito riferimento all'immaginario, non esclude del tutto l'aspetto fenomenologico legato ad esempio al simbolo. Ne *Le forme elementari della vita religiosa* afferma come "la vita sociale (sia) costituita da

[243] *Ivi*, p. 77
[244] *Ivi*, p. 78
[245] *Ivi*, p. 81
[246] Simmel G., (1898) *Lettre à Cèlestin Bouglè* del 22 novembre; Cfr. Gephart W., (2004) *Derive autor de l'oeuvre de Michel Maffesolì*, L'Harmattan, Paris
[247] Leonzi S., (2009) *Michel Maffesoli. Fenomenologia dell'immaginario,* Armando Editore, Roma p. 62
[248] La Rocca F., (2008) *L'immagine come metafora di conoscenza del mondo postmoderno* in m@gm@ International Magazine of Social Science, Osservatorio Processi Comunicativi

rappresentazioni che aggiungono qualcosa ai sogni e alle fantasie di ciascuno".[249] In tal modo i miti, ad esempio, "traducono la dimensione reale che supera l'interiorità mentale di un individuo"[250]. Ogni categoria presa in considerazione da Durkheim è in qualche modo impregnata dell'assunto implicito dell'esistenza di un accordo mentale tra gli individui, di una condivisione senza la quale una comunità si ridurrebbe solo a un insieme di uomini. "La fenomenologia che (Durkheim) instaura nasce sulla base di ricerche etnografiche per cui un modello interpretativo globale del vissuto dei credenti è analizzato come un "fatto sociale" sulla base di elementi come i racconti mitici, i dogmi, i riti, le cerimonie".[251] La religione, così intesa, è un *sistema di simboli* mediante i quali "la società prende coscienza di se stessa; è la modalità di pensare propria dell'essere collettivo".[252] Le credenze, proprio in quanto espressione di questo collettivo, si radicalizzano in una serie di rappresentazioni simboliche che hanno al proprio interno un valore condiviso, una purezza propria che è alla base di quella distinzione tra sacro e profano di cui parla Durkheim.

Al di là della ricerca di un aspetto fenomenologico[253] nel pensiero dei classici, l'immaginario è stato trattato, come elemento degno di un'analisi propria, a partire dalla seconda metà del secolo scorso non solo in ambito filosofico, ma anche antropologico e sociologico, basti pensare a figure come Caillois, Lévi-Strauss, Derrida e Durand.

L'interesse della sociologia per l'immaginario deriva dal ruolo che lo stesso ha nei confronti, ad esempio, dell'agire sociale; "l'immaginario non soddisfa solo i bisogni della sensibilità e del pensiero, ma si realizza anche nelle azioni, dando loro fondamento, motivazioni, finalità e dotando gli attori sociali di dinamismo per realizzarne il contenuto. […] Senza un orizzonte di immaginario la vita in società sarebbe arbitraria e fragile. Né l'autorità, né la giustizia, né il lavoro potrebbero trovare posto nella società se non fossero intrisi di immaginario".[254]

[249] D'Amato M., (2012) *Finzioni e mondi possibili*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova p. 23
[250] *Ibidem*
[251] *Ivi*, p. 24
[252] *Ibidem*
[253] Per approfondimenti cfr. Husserl E., (1950) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr.it. Einaudi, Torino; Schütz A., (1974) *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna
[254] D'Amato M., (2012) *Finzioni e mondi possibili*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova p. 22

Anche Marx ed Engels, nella loro delineazione del reale, hanno posto l'attenzione sull'esistenza di rappresentazioni corrispondenti alle condizioni materiali, attribuendo loro "effetti sociali propri della realtà di cui sono espressione a livello ideale".[255] Esiste dunque una relazione immaginaria e simbolica tra l'individuo e la società, una relazione che non si limita alla realtà ma alla società in senso stretto. Per Cornelius Castoriadis l'immaginario è addirittura legato allo sviluppo dialettico della storia; "l'immaginario di cui parlo non è immagine di… è creazione incessante, e perciò istituente, ed essenzialmente indeterminata (sociale, storica e psichica) di figure/forme/immagini, a partire da cui soltanto si può parlare di qualche cosa".[256] Per Castoriadis le stesse istituzioni sociali sono un prodotto dell'immaginario, sono simboli e non mera immagine speculare della realtà. Questa considerazione sulle istituzioni viene ritrovata anche nel pensiero di Durand al quale dobbiamo, nei primi anni '70 del secolo scorso, la delineazione di un quadro teorico ed epistemologico dell'immaginario. Per Durand la vita delle istituzioni è strettamente collegata alle credenze collettive perché l'immaginario è strettamente collegato alle produzioni culturali, con i miti collettivi. "L'immaginario non si sviluppa intorno a immagini libere, ma impone una logica, una struttura, e ciò fa dell'immaginario un mondo di rappresentazioni. […] Si possono infatti rendere intelligibili le configurazioni di immagini ad attori sociali e categorie culturali, riprendendo le figure mitiche dominanti".[257] Ma l'aspetto della cultura è solo una delle due componenti che Durand prende in analisi; egli non manca di inserire nella sua dicotomia l'aspetto soggettivo, l'individuo; infatti, per l'autore, l'immaginario è l'elemento costitutivo della vita mentale. Cultura e individuo sono dunque per Durand gli elementi costitutivi del *simbolismo immaginario.* C'è da precisare che la posizione di Durand è prettamente antropologica e si pone in una posizione di superiorità rispetto ad esempio *all'ontologia psicologica* considerata "spiritualismo camuffato", e *all'ontologia culturalista* considerata "una maschera per l'atteggiamento materialista".[258] Solo

[255] *Ibidem*
[256] Castoriadis C., (1975) *L'institution imaginaire de la société II. L'imaginaire social et l'institution*, Seuil, Paris, 1975, tr.it. Ciaramelli F., Nicolini F., (1995) *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino pp. 37-38
[257] D'Amato M., (2012) *Finzioni e mondi possibili*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova p. 28
[258] Durand G., (1984) *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo Edizioni, Bari p. 31

ponendosi al di là della "psicologia fenomenologica e delle rimozioni *sociofughe*[259] care ai sociologi e agli psicologi", è possibile "studiare le motivazioni simboliche per tentare di dare una classificazione strutturale dei simboli".[260] La volontà di allontanarsi dalle considerazioni sociologiche e psicoanalitiche deriva, secondo l'autore, dal rapporto erroneo con le loro stesse motivazioni; "le une col voler ridurre il processo motivatore ad un sistema di elementi esterni alla coscienza ed esclusivi delle pulsioni, le altre coll'attenersi esclusivamente alle pulsioni o […] alla (loro) rimozione".[261] Per Freud e Jung, ad esempio, l'immaginario è il risultato di un conflitto tra le pulsioni e la loro rimozione sociale in termini di tabù, mentre per Durand appare più come uno slancio, ossia come il risultato di un accordo tra i desideri e gli oggetti dell'ambiente sociale. Sulla base di questo assunto egli definirà, ne *Le strutture antropologiche dell'immaginario,* il suo approccio al mondo dell'immaginario in termini di *Tragitto antropologico*, ossia come "incessante scambio che esiste tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale".[262] L'immaginario, per Durand, non è altro che questo tragitto nel quale la rappresentazione dell'oggetto si lascia assimilare e modellare dagli imperativi pulsionali del soggetto, e nel quale reciprocamente le rappresentazioni soggettive si esplicano attraverso gli accomodamenti interiori del soggetto all'ambiente oggettivo.[263] Esiste dunque un rapporto diretto tra soggetto e mondo esterno, tra collettivo ed individuale, tra psicologico e sociale; esiste, in sostanza, una "genesi reciproca[264] che oscilla dal gesto di pulsione all'ambiente circostante materiale, e viceversa".[265] Questa genesi si compone dunque di un soggetto avente delle pulsioni interiori riconducibili a scopi, a desideri, alle intenzioni individuali e di un ambiente esterno rappresentato dai valori, dalle norme, dalla cultura, dai miti, dalla religione e dalla società in generale. Anche Hegel, nell'*Estetica*, riconosce che l'immaginazione è frutto del rapporto che il

[259] Neologismo utilizzato in Heuse G., (1954) *Eléments de Psychologie sociale générale*, Vrin, Paris
[260] Durand G., (1984) *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo Edizioni, Bari p. 31
[261] *Ivi*, pp. 30-31
[262] *Ibidem*
[263] *Ivi*, p. 32
[264] Cfr. Piaget J., (1950) *Introduction à l'epistémologie génetique*, I, PUF, Paris
[265] Durand G., (1984) *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo Edizioni, Bari p. 31

soggetto immaginante ha con la realtà. Soggetto immaginante e realtà circostante vivono, secondo Hegel, di una continua relazione che crea e ricrea vicendevolmente l'uno e l'altro. Esiste un doppio filo di causa/effetto tra immaginario e società ed immaginazione e psiche individuale.

Ma in che modo e sotto quali forme tale rapporto si esplica? Durand, spiega come "le rappresentazioni tendano ad addensarsi attorno a particolari *strutture*, che definiscono a loro volta un regime dell'immaginario retto da due grandi sistemi simbolici: il *diurno* […] e il *notturno*".[266] Alla base del pensiero di Durand c'è dunque l'ipotesi dell'esistenza di un'organizzazione definita di strutture dell'immaginario che si rifà in maniera indiretta alla struttura di Lévi-Strauss[267], e ancora di più gli archetipi Junghiani. I due regimi simbolici della psiche seguono due differenti schemi simbolici: il regime diurno dell'immaginario, ad esempio, è quello dominato dalla luce, dalla ragione i cui schemi sono quelli ascensionali e diairetici, i cui archetipi sono, tra gli altri, lo *Scettro* e la *Spada,* e che promuove immagini purificatrici ed eroiche. Il regime notturno è quello dominato dall'oscurità, dalle passioni i cui schemi simbolici sono quelli degli atti di discesa, i cui archetipi sono tra gli altri il *Denaro* e il *Bastone* e che si esprime mediante rappresentazioni legate al mistero e all'intimità.

Maffesolì, riprendendo in parte il pensiero di Durand, si interessa in particolare al regime notturno per portare avanti la sua analisi della società. Pur escludendo l'approccio al *principio di classificazione* identificato "con uno schema del sapere gerarchizzato entro strutture organizzate",[268] egli riconosce nella postmodernità la possibilità, per l'individuo, di reagire alla precarietà del tempo mediante due differenti modus operandi: la *strategia uranica o celeste,* identificata con Apollo il dio della ragione, che spinge a proiettarsi verso il cielo e verso il futuro, e la *strategia terrestre,* identificata con Dionisio il dio dei piaceri vissuti qui ed ora, che induce ad accontentarsi del presente e a rivolgersi alla terra. Ne *L'ombra di Dionisio* Maffesolì intravede nella postmodernità un ritorno di Dionisio, "il dio "dai cento volti", il dio della versatilità, del gioco, del tragico e della dispersione

[266] Leonzi S., (2009) *Michel Maffesoli. Fenomenologia dell'immaginario*, Armando Editore, Roma p. 42
[267] Cfr. Lévi-Strauss C., (1990) *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano
[268] Leonzi S., (2009) *Michel Maffesolì. Fenomenologia dell'immaginario*, Armando Editore, Roma p. 43

del sé".[269] Come egli stesso scrive: "Non è più la presenza di Apollo celeste, luminoso e razionale che prevale, ma piuttosto quella di un'altra figura più terrena, in cui l'oscurità e l'ambivalenza hanno il loro posto. Con Dionisio è il mito dell'ambiguità a rinascere".[270] Dionisio ritorna dunque e si manifesta nell'eccesso, nell'effervescenza del divertimento postmoderno, nell'edonismo portato all'estremo, si contrappone alla logica produttivistica e alla morale coercitiva della modernità con un sentimento di disordine e di mescolanza; "di contro ad una morale del dover essere, (Dionisio) rimanda ad una immoralismo-etico che consolida il legame sociale".[271] L'importanza di questa nuova effervescenza collettiva, rappresentata dalla sfrenatezza e dalla confusione, dall'indistinto in contrapposizione all'individuato, al separato, al razionale, "non da vita ad un sistema morale alternativo ma alla dissoluzione stessa della moralità: la normativa sociale, l'unità razionale pensata come pretese universaliste, [cede] completamente il passo all'immoralismo etico diffuso e persistente, [che viene] *ufficializzato* e *palesato".*[272] Si giunge a quello che Antonelli definisce *Caos della postmodernità*, una condizione avente una sua natura tanto definita da poter essere analizzata come una *forma sociologica* ambivalente, in grado di portare con sé, al tempo stesso, vitalismo e distruttività.

Essendo Dionisio il dio del qui e ora, ed essendo rappresentazione mirabile della postmodernità, ne deriva la necessità per la sociologia di guardare al momento, all'azione singola, ma soprattutto al quotidiano. Maffesolì spiega come "la relativizzazione della morale del lavoro, l'accentuazione del corpo, l'erranza polimorfa, il disimpegno ideologico, i gruppi puntuali di consumo, i reticoli di cameratismo amoroso, l'importanza dell'abbigliamento e della cosmetica [siano] le piste che una sociologia della vita quotidiana deve affrontare".[273] Porre il focus sul quotidiano significa dunque allontanarsi dalle pretese universalistiche e dalla razionalità astratta della modernità, per porre l'accento sulla possibilità di considerare l'intimo, il vissuto individuale come elementi per portare avanti

[269] Maffesolì M., (1996) *La contemplazione del mondo*, Costa&Nolan, Genova p. 65
[270] *Ibidem*
[271] Maffesolì M., (1990) *L'ombra di Dionisio*, Garzanti, Milano p. 26
[272] Antonelli F., (2007) *Caos e postmodernità*. *Un'analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesolì*, Philos, Roma p. 71
[273] Maffesolì M., (1990) *L'ombra di Dionisio*, Garzanti, Milano p. 241

un'analisi della vita sociale. Come sostiene Maffesolì "la celebre espressione di Stendhal, la *chasse au bonheur*[274] può anche viversi nel quotidiano, e, come tutto ciò che porta quest'impronta, avere una dimensione essenzialmente collettiva".[275] A partire dall'ordinario, dunque, per giungere ad una conoscenza del sociale; dal quotidiano si deve estrapolare lo stile estetico tipico della postmodernità perché è dal quotidiano che possiamo giungere alla comprensione di quello "stile di un'epoca" simmeliano a cui ci siamo riferiti precedentemente in questo paragrafo. Il quotidiano, nel pensiero maffesoliano, nel suo occupare un posto nello stile di un'epoca si riferisce in particolare a due aspetti: "da una parte esso non si riduce alla semplice ragione strumentale, dall'altra mette fine alla compartimentazione, alla separazione che si sono imposte durante la modernità".[276] Lo stile dell'epoca postmoderna si oppone dunque al razionalismo e all'astrattismo moderno, promuovendo una visione edonista, estetica, vitalista, immateriale della realtà, una visione del *così com'è*, lontana da quella ricerca spasmodica di certezza e di verità che incatenavano l'individuo moderno al suo tempo.

2.3 Dalla Postmodernità alla Modernità Liquida: Z. Bauman

La quotidianità e l'immaginario, di cui abbiamo fin qui trattato, sono concetti che, in maniera differente, vengono presi in considerazione anche nel pensiero di uno dei massimi esponenti della sociologia contemporanea: Zygmunt Bauman. Ne *La società sotto assedio* Bauman li pone all'interno delle sue considerazioni sulla società che egli stesso definisce *solida* e che corrisponde alla prima modernità. Scrive: "La società fu sin dall'inizio una entità immaginata. [Essa] poté catturare l'immaginazione umana perché non sapeva di essere immaginaria, e poté continuare a farlo fino a quando non vi furono motivi per scoprire che lo era",[277] essa "trascorse gran parte della propria vita vestendo i panni della *realtà*".[278] Per Durkheim, ad esempio, la società era da considerarsi reale perché si poteva

[274] Cfr. Stendhal (1832) *Souvenirs d'égotisme*, Charpentier G., Fasquelle E., Éditeurs, Paris tr.it. Bontempelli M., (2003) *Ricordi di egotismo*, Passigli, Firenze
[275] Maffesolì M., (1996) *La contemplazione del mondo*, Costa&Nolan, Genova p. 50
[276] *Ivi*, p. 53
[277] Bauman Z., (2003) *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari p. 27
[278] *Ibidem*

intravedere "tutta sul piatto della comune esperienza quotidiana. Era quell'esperienza che insegnava a ciascun essere umano che la società è reale".[279] In realtà, sostiene Bauman, la società era piuttosto ancora una metafora "senza [la quale] l'immaginazione si sarebbe riversata sui vasti spazi dell'esperienza umana tutt'altro che coesiva e coerente, alla disperata e quanto vana ricerca di un estuario comune".[280]

Ciò che per Durkheim conferiva alla società un'aura di realtà era il suo essere un *fatto empirico;* ne *Le regole del metodo sociologico* scrive*:* "la realtà si riconosce dal potere di coercizione esterna che esercita o può esercitare sugli individui; e riconosciamo a sua volta la presenza di questo potere in base all'esistenza di qualche sanzione determinata o alla resistenza che il fatto oppone ad ogni iniziativa individuale". [281] In pratica, sostiene Bauman, la società veniva percepita come reale perché reale era il sentimento di costrizione che l'individuo provava nel vivere quotidiano al suo interno; ma fu proprio quel "diffuso senso di potere coercitivo che limita la libertà individuale a porre in moto l'immaginazione e a spronarla a partorire un'immagine credibile di un'entità presente che diede senso all'esperienza da cui iniziò l'intero processo".[282] L'intero processo di cui parla Bauman è proprio quella *totalità immaginata* esemplificata con la società, che trae la propria credibilità dall'esperienza della restrizione coercitiva, ma anche dal "senso di assicurazione collettiva contro le disgrazie individuali generato dall'introduzione di misure previdenziali sostenute collettivamente, e soprattutto dal senso di solidità e continuità delle comuni istituzioni sociali".[283]

Negli ultimi decenni del XX secolo, sostiene Bauman, "tutti e tre i tipi di esperienza – costante pressione normativa, protezione degli imprevisti del fato individuale e maestosa longevità di un ordine collettivamente controllato – iniziarono rapidamente a svanire".[284] Nell'epoca contemporanea quella figura collettiva, quella immagine, mossa da un fine comune che coopera e che si

[279] *Ivi*, p. 28
[280] *Ibidem*
[281] Durkheim E., (1901) *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris tr.it. Airoldi Namen F., (1996) *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano p. 36
[282] Bauman Z., (2003) *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari p. 28
[283] *Ivi*, p. 29
[284] *Ibidem*

confronta, scompare, per far posto ad un'altra: quella del consumatore. Troviamo "un'esperienza di vita come una serie di scelte di consumo fatte in risposta alle seducenti merci esposte".[285] Per Bauman il consumo rappresenta una perfetta metafora di quella che egli definisce *vita liquida*, "Liquido è il tipo di vita che si intende a vivere nella società liquido-moderna […] una società (nella quale le) situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure".[286] Liquida è per l'autore sia la vita sia la società, entrambe incapaci, allo stesso modo, di conservare la propria forma; in una tale condizione diviene impossibile per gli individui "concretizzare i propri risultati in beni duraturi"[287]. Ne consegue che ogni strategia messa in atto per fronteggiare tale situazione diviene anch'essa, immediatamente, obsoleta, "prima che gli attori abbiano avuto una qualunque possibilità di apprenderla correttamente".[288] La vita liquida è dunque una vita precaria, "vissuta in condizione di continua incertezza".[289] Nella postmodernità l'individuo, disorientato, incapace di porre come base della propria esistenza i valori di una società ormai in declino, trasferisce il bisogno di sicurezza nell'oggetto di consumo; un oggetto che però non si limita alla sua mera funzione, o alla semplice risoluzione di una necessità pragmatica, ma diviene *effetto placebo* per una condizione esistenziale effimera. L'oggetto di consumo diviene così un oggetto di desiderio, qualcosa che possiede, o sembra possedere, la capacità quasi magica di rendere l'individuo concreto, di definirlo in termini identitari. Ecco allora che si apre la questione del rapporto tra *essere* e *avere*. "Il discorso moderno della felicità soleva ruotare intorno alla contrapposizione tra avere ed essere. […] Il possesso, e soprattutto il possesso di beni materiali, tendeva ed essere visto come nemico della completezza dell'essere. […] L'avere doveva giustificarsi nei termini di quel servizio reso all'essere e non viceversa"[290]

Nella modernità liquida, sostiene Bauman, per certi versi viene a mancare "il fondamento della contrapposizione ortodossa tra essere e avere; nessuna delle

[285] *Ivi*, p. 30
[286] Bauman Z., (2005) *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari p. VII
[287] *Ibidem*
[288] *Ibidem*
[289] *Ivi*, p. VIII
[290] Bauman Z., (2003) *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari p. 158

due opzioni sembra essere (più) particolarmente attraente. […] Entrambe implicano dipendenza"[291] e vengono per questo respinte e rifiutate. *Né essere né avere*, dunque è, per l'autore, il concetto della modernità liquida rispetto alla questione.

Nella postmodernità invece il rapporto tra essere e avere, seppur di natura differente, si esplica ancora. Possedere, nella postmodernità significa possedere il nuovo, l'ultimo, in una logica di continuo acquisto e abbandono del vecchio. Nella logica individuale, se essere corrisponde ad avere e avere corrisponde a cambiare, ne consegue per l'individuo una costante necessità di ridefinizione del Sé: "Per quanto concentrato sull'*oggetto* del desiderio, l'occhio del consumatore non può che considerare marginalmente anche il valore commerciale del *soggetto* del desiderio. Vita liquida significa autoesame, autocritica e autocensura costanti. La vita liquida si alimenta dell'insoddisfazione dell'Io rispetto a se stesso";[292] necessita cioè di un processo di *autoderminazione* da parte dell'individuo, in contrapposizione alla *determinazione* della vita solida. Il processo di individualizzazione "porta con sé l'idea di emancipazione dell'individuo dalla determinazione ascritta, ereditata e innata del suo carattere sociale. […] L'individualizzazione consiste nella trasformazione dell'identità umana da *dato* a *compito".*[293] In quest'ottica la definizione identitaria diviene per l'individuo quasi un lavoro, un lavoro reso estremamente difficile "dalla carenza di modelli condivisi e dalla sovrabbondanza di modelli contraddittori prodotti dalla cultura massmediale; in termini più astratti, dalla perdita di imperativi morali universali cui subentra un'eticità personalizzata legata alla propria esperienza di vita".[294] Eppure per Bauman l'età contemporanea, quella del XXI secolo, è molto più vicina alla modernità di quanto si pensi; è moderna in modo differente è, in buona sostanza, una nuova forma di modernità. Egli introduce a tal proposito la definizione di *Modernità Liquida* contrapponendola alla prima, definita *Modernità solida*. Uno degli elementi di paragone che l'autore prende in considerazione è quello di *libertà.* La modernità, in accordo con le sue pretese

[291] *Ivi*, p. 160
[292] *Ivi*, p. XIX
[293] *Ivi*, p. 182
[294] Bovone L., Volontè P., (2006) *Comunicare le identità. Percorsi della soggettività nell'età contemporanea*, FrancoAngeli, Milano p. 106

liberali, deteneva in sé le possibilità di conferire all'individuo la "facoltà di pronunciare giudizi razionali e di comportarsi secondo i precetti della ragione",[295] in tal modo l'individuo sarebbe divenuto libero, ossia in grado di "dominare il proprio destino".[296] In realtà, sottolinea Bauman, il desiderio di stabilire un *ordine* in senso collettivo e il desiderio dell'individuo di divenire padrone della storia sono crollati; è venuta a mancare quella concezione della moralità che condizionava la scelta individuale. "La modernità […] pur facendo appello alla libertà, l'ha negata: ha progressivamente indebolito la facoltà di scegliere e, conseguentemente, ha cessato di alimentare la moralità".[297] Il desiderio di una società perfetta, autosufficiente e mantenuta in vita da un ordine ha, secondo l'autore, molto più a che fare con il concetto di sicurezza che con quello di libertà. Il rapporto tra libertà e sicurezza rimanda al pensiero di Hobbes per il quale "la libertà è l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente",[298] è quella che egli stesso definisce *libertà da costrizione* intesa in termini di assenza di impedimenti esterni all'azione individuale. Ma per Hobbes, in virtù della sicurezza, il soggetto dello *Stato di diritto* ha abdicato molta della propria libertà a favore di un assetto normativo che lo proteggesse da quella stessa libertà intesa nello *Stato di natura*. Nello Stato di diritto "la legge è funzionale alla sicurezza dei sudditi in quanto, vincolandoli all'obbedienza, impedisce il conflitto. La legge introduce non già la libertà ma la soggezione e proprio per questo rende possibile la sicurezza".[299]

Nella modernità si assiste al processo di formazione dell'individuo come soggetto libero ed autonomo e dello Stato come difensore delle sue libertà fondamentali; la sicurezza assume una connotazione quotidiana e si riferisce in particolare "alla dimensione statuale e al concetto di diritto individuale"[300] ossia si afferma come "domanda individuale rivolta allo Stato di salvaguardia delle libertà attraverso la regolazione della vita sociale". Ma la modernità è caratterizzata da una sorta di paradosso: garantire la libertà e la sicurezza limitando, almeno in parte, la libertà

[295] Bauman Z., (2000) *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano p. 77
[296] Bauman Z., (2002) *La libertà,* Città Aperta, Torino p. 16
[297] Ravaglia A., (2009) *Attraverso Bauman,* FrancoAngeli, Milano p. 113
[298] Longega A., (2000) *Hobbes. Libertà e necessità*, Bompiani, Milano p. 111
[299] Costa P., (2007) Il principio di legalità: un campo di tensione nella modernità penale in *Quaderni fiorentini: per la storia del pensiero giuridico moderno*, Giuffrè Editore, Milano p. 6
[300] Cornelli R., (2008) *Paura e ordine nella modernità*, Giuffrè Editore, Milano p. 104

individuale. Nel *Disagio della civiltà* Freud, a proposito della modernità, scrive: "La sicurezza può essere raggiunta solo se il caparbio, ribelle e incostante (spesso esplosivo) sfogo del desiderio viene rimpiazzato dall'ordine, quella sorta di coazione a ripetere, che decide, mediante una norma stabilita una volta per tutte, dove e come una cosa debba essere fatta".[301] Nell'ottica freudiana la libertà è intrinsecamente connessa alla felicità, intesa in termini di possibilità "di agire d'impulso, di seguire i propri istinti e desideri";[302] ma nella modernità, sostiene Bauman, tale felicità è stata oppressa a favore di una sicurezza che investe tanto l'individuo quanto la società. Ne *La società individualizzata* Bauman riprende il pensiero di Freud per introdurre la connessione esistente tra il concetto di libertà e quello di sicurezza; "L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza"[303] che potrebbe definirsi addirittura in termini di un baratto *tra* libertà e sicurezza. La modernità descritta da Freud nel *Disagio della civiltà* è una modernità in cui l'ordine artificiale prevale sull'ordine naturale, e in cui la libertà, intesa in termini di pulsioni e desideri viene mutilata, potata,[304] a favore della sicurezza. Ma come sottolinea Bauman, questo baratto tra libertà e sicurezza "non è una scelta tra bene e male" è una dinamica che possiede dentro di sé la consapevolezza che tanto la libertà quanto la sicurezza sono destinate a coesistere poiché "la libertà senza sicurezza è destinata a provocare non meno infelicità della sicurezza senza libertà".[305] "Sessantacinque anni dopo – dice Bauman - la libertà individuale regna sovrana";[306] nella modernità liquida la dicotomia libertà/sicurezza ha capovolto la propria faccia tanto che "gli uomini postmoderni hanno perso una dose della loro sicurezza in cambio di un aumento delle probabilità o della speranza di felicità"[307]. Se il disagio della modernità "deriva dal fatto di dover pagare la sicurezza restringendo la sfera della libertà personale"[308] e che in ogni modo qualcosa si deve necessariamente perdere, il

[301] Bauman Z., (2001) *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna p. 57
[302] *Ibidem*
[303] Freud S., (1930) *Das Unbehagen in der Kultur,* tr.it. (2010) *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino
[304] Bauman Z., (2000) *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano p. X
[305] *Ivi*, p. 58
[306] *Ivi*, p. XI
[307] *Ivi*, p. XII
[308] *Ibidem*

disagio della postmodernità "deriva invece da una ricerca del piacere talmente disinibita che è impossibile conciliarla con quel minimo di scurezza che l'individuo tenderebbe a richiedere".[309] In entrambi i casi, sia per l'individuo moderno che per quello della modernità liquida, si presenta il difficile scenario della mancanza di felicità; ma a differenza dell'individuo moderno, il soggetto della postmodernità è consapevole che la felicità, così come tutti i grandi valori assoluti, è effimera, mutevole ed episodica. Per il soggetto della modernità liquida ogni cosa, compresa la felicità, è frutto di quel processo di selezione e di libertà di scelta che poco ha a che fare con i compromessi della modernità; "la libertà individuale, un tempo un peso ed un problema (forse il problema) per tutti i costruttori dell'ordine, è diventata il vantaggio e la risorsa maggiore nel continuo processo di autocreazione dell'universo umano".[310]

Di contro però, respingere la sicurezza per abdicare a favore della libertà, inserisce l'individuo della modernità liquida sempre più nel vortice dell'incertezza, tanto che essa diventa quasi un destino inesorabile; l'individuo postmoderno può potenzialmente fare qualunque cosa ed essere chiunque, può attuare liberamente molteplici strategie di auto realizzazione e mettere in scena infiniti Sé, ma tutto questo con la consapevolezza di non avere nessun punto fermo a cui riferire la propria identità e la propria coscienza: "Anche l'immagine di Sé si frantuma in una raccolta di istantanee , ciascuna in grado di evocare, veicolare ed esprimere il proprio significato, spesso senza alcun riferimento alle altre"[311]. Tale condizione si contrappone alla modernità per la quale "assegnare lo status di individui ai suoi componenti è il marchio di fabbrica"[312] della società; nella postmodernità si assiste invece alla tendenza da parte della società stessa di alterare l'equilibrio *Io/Noi* come già aveva sostenuto Norbert Elias ne *La società degli individui.* Nel suo lavoro Elias, partendo dall'assunto che tanto gli Io quanto i Noi non possono essere considerati come un dato, sostituisce l'*e* e il *contro* del binomio individuo-società con il *di* "spostando il discorso dall'*imaginaire* delle due forze avvinghiate in una lotta mortale, ancorché infinita, tra libertà e dominio

[309] *Ibidem*
[310] *Ivi*, pp. 9-10
[311] Bauman Z., (1996) *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna p. 65
[312] Bauman Z., (2001) *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna p. 61

a quello di un concepimento reciproco",[313] in quest'ottica significa considerare ogni noi come un noi *degli* io, e non *contro* gli io o *insieme* agli io; ogni io è poi un io *del* noi, non *contro* il noi o *insieme* con il noi. In concreto significa, da parte della società la capacità di plasmare la dimensione individuale dei suoi membri e da parte degli individui di costruire "la società attraverso le loro azioni perseguendo strategie plausibili e percorribili all'interno del reticolo, socialmente determinato, delle loro dipendenze".[314] Particolare attenzione bisogna dare al termine *reticolo*; in *Individualmente insieme*, Bauman sostiene che alla celebre triade: libertà-uguaglianza-fraternità, ne sia ormai subentrata, nella società contemporanea, un'altra: sicurezza-parità-rete. L'autore intravede nella modernità liquida la capacità per ogni singolo individuo di stabilire legami e di portarli con sé "assieme al proprio corpo un po' come una chiocciola porta la sua casa"[315]. Ma questa rete, sottolinea Bauman, poco ha a che fare con i legami della fratellanza impregnati di elementi come: la famiglia, il quartiere, la comunità religiosa, cioè di una storia; essi sono al contrario liquidi: "Le unità individuali vengono aggiunte o tolte con uno sforzo non maggiore a quello con cui si mette o si cancella un numero dalla rubrica del cellulare". Ne deriva che i legami sono facilmente scioglibili e "facilmente gestibili, senza durata determinata, senza clausole e sgravati da vincoli a lungo termine".[316] Dentro la rete l'identità soggettiva di chi compie un'azione tende a perdersi; la natura fortemente depersonalizzata della rete tende a creare legami deboli che prevalgono inevitabilmente su quelli forti, tutto ciò permette in parte all'attore sociale di svincolare la propria azione dal controllo sociale e dall'altra contribuisce ad aumentare la distanza tra azione individuale ed azione collettiva: "nella rete non esistono fini collettivi condivisi, le gerarchie sono sfumate, le regole sono procedurali e non riguardano i contenuti".[317] L'individuo, nella modernità liquida, non solo vede mutare i contorni e la natura stessa della sua rete di legami, ma vede anche venir meno il sostegno delle cosiddette *trincee di seconda*

[313] *Ibidem*
[314] *Ibidem*
[315] Cfr. Bauman Z., (2008) *Individualmente insieme*, Diabasis, Reggio Emilia
[316] *Ibidem*
[317] Magatti M., Giaccardi C., (2001) *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari p. 108

linea,[318]ossia di quelle altre reti di protezione "un tempo messe a disposizione dalle relazioni di vicinato o dai rapporti familiari, dove si poteva trovare rifugio e curare le ferite procurate nelle dure battaglie della vita esterna".[319] Nella rete anche i legami più intimi, come quelli interpersonali, sono pervasi dallo spirito dominante del consumismo, secondo la cui logica perfino l'altro è un mezzo, potenziale strumento "per ottenere gradevoli esperienze".[320] In questa condizione, sostiene Bauman, anche e soprattutto, l'idea di identità diviene un'utopia. Quel percorso di ricerca del sé, di definizione dell'Io è "un'invenzione moderna",[321] costruire la propria identità era considerato un compito, una questione fondamentale per sfuggire all'incertezza; nella postmodernità l'identità si sradica per divenire libertà individuale e l'incertezza diviene il pane della quotidianità liquida. Tale condizione è per Bauman una dei tre principali tratti distintivi dell'incertezza della vita contemporanea, una vita dominata da un clima, per citare Marcus Doel, di *assedio della paura.* Freud intravede tre tipologie principali di minacce che generano paura: quelle legate al corpo, quelle legate al mondo esterno e quelle legate alle relazioni con gli altri;[322] le paure, sostiene Bauman, sono per loro stessa natura strettamente connesse al concetto di incertezza, elemento di connessione tra la modernità liquida e quella solida. Nella modernità solida il terrore dell'incertezza viene *regolamentato* mediante un'idea di ordine globale esteso a tutte le dimensioni dell'agire;[323] il *Panopticon* di Bentham, ad esempio, ben rappresenta l'intento moderno di gestione dell'azione individuale in termini di controllo; la *fabbrica dell'ordine* incarna l'intento di restaurare la certezza "dal di fuori" ossia da "forze esterne all'individuo".[324] Le fabbriche dell'ordine e della certezza esercitavano un controllo sociale sugli *uomini* per l'intero corso della loro vita, e l'altra metà della popolazione, le *donne* "erano poste sotto la sorveglianza del maschio, cui spettava il ruolo del capo-famiglia".[325] Eppure, sostiene il sociologo, se la paura dell'incertezza era stata esorcizzata, la

[318] Bauman Z., (1996) *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna p. 64
[319] *Ibidem*
[320] *Ibidem*
[321] *Ivi*, p. 28
[322] Freud S., (1930) *Das Unbehagen in der Kultur,* tr.it. (2010*) Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino
[323] Bauman Z., (1996) *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna p. 101
[324] *Ivi*, p. 103
[325] *Ivi*, p. 104

paura in sé no; a quella dell'incertezza venne sostituita quella della trasgressione delle norme, della diversità; nella modernità solida il conformismo diviene la risposta individuale al processo di regolamentazione sociale e la volontarietà soggettiva "si esprime in una ricerca attiva di regole e istruzioni, guidata dall'impellente desiderio di uniformarsi, di essere simili agli altri e di fare come gli altri".[326] Nella modernità liquida gli individui, liberati dagli impedimenti panoptici che deviavano l'attenzione dalla paura dell'incertezza, si trovano costretti ad affrontarla apertamente. Nella modernità liquida, la situazione dell'identità individuale, incerta e *destrutturata* come nella modernità solida, "appare ancora più grave e insopportabile dal momento che i meccanismi di ristrutturazione perdono la loro forza normativa o semplicemente non ci sono più";[327] il soggetto liquido si trova in tal modo a dover combattere da solo un'incertezza pura alimentata da processi largamente *deistituzionalizzati e* continuamente incalzato dall'ansia dell'autoaffermazione e del conseguente fallimento. L'individuo liquido scopre una nuova paura: l'*inadeguatezza*, quella postmoderna "che rimanda all'incapacità di acquisire la forma e l'immagine desiderate qualunque esse siano; alla difficoltà di rimanere sempre in movimento e di doversi fermare al momento della scelta, di essere flessibile e pronto ad assumere modelli di comportamento differenti, di essere allo stesso tempo argilla plasmabile e abile scultore".[328]

[326] *Ivi*, p. 108
[327] *Ibidem*
[328] *Ivi*, p. 109

CAPITOLO 3

Soggetto Attore o Relazionalità?

3.1 Società del rischio e Individualizzazione: U. Beck

Ulrich Beck può essere considerato, insieme ad autori quali ad esempio Giddens, Bauman, Lash, uno studioso di quel versante della sociologia che si interessa al dibattito tra modernità e postmodernità, e che intravede un ritorno, seppur di diversa natura, della modernità[329]; non è un caso che le analisi portate avanti relativamente alla questione, abbiano condotto a coniare termini quali: *modernità radicalizzata, modernità liquida, società del rischio*. Nel 1994 Beck collabora alla stesura de *La modernizzazione riflessiva* all'interno della quale presenta la sua distinzione tra *modernizzazione semplice* e *modernizzazione riflessiva*. La prima si definisce, secondo il sociologo, in relazione al suo carattere statale e nazionale, alla presenza di strutture collettive con un ordine condiviso e al dominio del modello salariale come forma lavorativa cardine; inoltre nella prima modernità Beck individua ancora l'esistenza di una chiara distinzione tra natura e società umana e il loro rapporto di dipendenza.[330] Industrializzazione e razionalizzazione sono i noumeni della prima modernità, il cui soggetto è un attore sociologicamente definibile in termini di percorsi organizzati e definiti.[331] La seconda, definita anche *modernizzazione della modernità,* viene considerata da Beck non come cancellazione e ricostruzione del passato, ma come una nuova

[329] In realtà solo Bauman parla di seconda modernità mentre Giddens e Beck preferiscono riferirsi ad una nuova fase della modernità.
[330] Cfr. Le teorie della Scuola di Francoforte circa la critica alla società occidentale, in particolare Marcuse H., (1955) *Eros e Civiltà*, tr.it. (1964) Einaudi, Torino
[331] Toscano M. A., (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano p. 398

modernità "in cui le passate strutture sociali subiscono un processo di sconfinamento, di modernizzazione".[332] La modernizzazione riflessiva consiste nella ridefinizione e nella trasformazione profonda ed imprevista di molti elementi cardine della società, quali: la struttura economica e sociale, la politica degli stati-nazione e lo stesso assetto industriale. I profondi cambiamenti della realtà circostante presuppongono, da parte degli individui, una completa trasformazione dei codici interpretativi: "Modernizzazione non significa una crescita lineare della razionalità e del controllo. […] Le pratiche e le radicate certezze, introdotte il più delle volte con la società industriale o da queste imposte, perdono i loro pilastri istituzionali. Questo in primo luogo significa insicurezza, una "insicurezza creata" (Giddens). Dalla modernizzazione riflessiva tale insicurezza viene appunto *prodotta,* non smantellata o superata".[333] Per Beck il concetto di riflessività assume, nel contesto della modernizzazione, un significato duplice: da una parte la "consapevolezza circa la minaccia della stessa società industriale, auto-generata da una modernizzazione miope rispetto ai pericoli che produce e, in secondo luogo, di riflessione specifica intorno a questo fenomeno".[334] Il passaggio dalla prima alla seconda modernità, sostiene l'autore, si compie non in maniera rivoluzionaria ma piuttosto come evento impolitico, sotto gli occhi delle istituzioni stesse che ha sì i caratteri di un sovvertimento, ma che parte e si sviluppa a partire dagli effetti collaterali.[335]

Il pensiero di Beck, dunque, si focalizza sulla proposta di una nuova forma di modernità e si sviluppa lungo tre concetti fondamentali: la *riflessività*, l'*individualizzazione* e il *rischio.*

Il tema della riflessività era già stato preso in considerazione da Giddens come elemento caratterizzante la postmodernità e in particolare rispetto al postmodernismo, il quale "riguarda aspetti di riflessione estetica sulla natura della modernità".[336] Alla postmodernità Giddens sostituisce la categoria interpretativa

[332] Corradi C., Pacelli D., Santambrogio S., (2010) *Simmel e la cultura moderna* - Vol. II, Morlacchi Editore, Perugia; Cfr. Beck U., (2000) *La società del rischio*, Carocci, Roma parte terza
[333] Beck U., Lash S., Giddens A., (1999) *Modernizzazione riflessiva. Politica. Tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernit*à, Asterios, Trieste p. 24
[334] Toscano M. A., (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano p. 399
[335] Cfr. Beck U., (2001) *Libertà o capitalismo. Varcare la soglia della modernità*, Carocci, Roma
[336] Giddens A., (1994) *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna p. 52

della *modernità radicalizzata* ritenendo, a tal proposito, "che non siamo nella condizione di un allontanamento dello sviluppo sociale dalla modernità a favore del rafforzamento di un nuovo ordine postmoderno. […] Al contrario la modernità non è mai stata superata e il processo cui assistiamo svela il dispiegarsi di una fase radicale della stessa modernità".[337] La visione di Giddens, dunque, si attesta in quel filone di pensiero che rifiuta la contemporaneità come rottura rispetto al passato: egli non considera il postmoderno come dissoluzione della modernità tanto da sostenere l'esistenza "da un lato (del diffondersi) estensionale delle istituzioni moderne, universalizzate tramite i processi di globalizzazione. Dall'altro […] vi sono i processi di mutamento intenzionale, che potremmo definire di *radicalizzazione della modernità".*[338] In contrapposizione ad una postmodernità fondamentalmente estetica "incapace di garantire una griglia teorica realmente comprensiva"[339] il sociologo inglese propone una seconda modernità riflessiva, una modernità cioè "che inizia a comprendere se stessa",[340] il cui carattere riflessivo è in sintesi un processo di *auto legittimazione,* in cui "il pensiero e l'azione si infrangono costantemente l'uno sull'altro".[341] La modernità, dunque, dopo aver preso coscienza del proprio processo di autodistruzione e assoggettamento, soprattutto in ambito istituzionale, prende se stessa come oggetto di studio e di riflessione. Giddens, così come Beck e Lash, analizza tanto il mutamento sociale quanto quello individuale, assumendo la riflessività come elemento in grado di fornire un focus interpretativo adeguato ad entrambe. Giddens parla di *progetto riflessivo del sé* spiegando che "oggi siamo portati a decidere chi siamo e ciò che vogliamo essere, a costo di cambiare di conseguenza. Il "sé" diventa un progetto riflessivo. Per scoprire ciò che noi siamo, ci interroghiamo su quello che vogliamo essere o ci sforziamo di diventarlo".[342] Nella stessa posizione si colloca la *biografia autoriflessiva* di Beck, considerata come quel processo attraverso cui l'individuo, consapevole dei rischi della

[337] Toscano M. A., (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano p. 397
[338] Beck U., Lash S., Giddens A., (1999) *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste p. 102
[339] Toscano M. A., (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano p. 398
[340] Beck U., Lash S., Giddens A., (1999) *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste p. 53
[341] *Ivi*, p. 48
[342] Joignot F., (2007) *Intervista a Antony Giddens* in Mauvais Esprit del 15 ottobre, Le Monde.fr

condizione globalizzata, si difende dall'individualizzazione imperante nella postmodernità, "che priva il soggetto del sostegno e delle indicazioni a livello comportamentale delle strutture sociali tradizionali, la classe sociale e la famiglia".[343] Mentre Giddens preferisce utilizzare il termine *riflessività istituzionale* e riferirsi alla dimensione della tradizione, Beck riferisce il suo concetto di riflessività alle condizioni proprie della seconda modernità. Il sociologo tedesco prende in analisi il ruolo della sociologia rispetto al passaggio dalla prima alla seconda modernità, identificato appunto con la modernità riflessiva, sottolineando come le teorie sociologiche relative a quest'ultima si differenzino ad esempio dal funzionalismo o dal marxismo, poiché analizzano una realtà differente da quella della prima modernità. Nella modernità riflessiva la natura collettiva della classe come elemento di analisi sociale scompare, per essere sostituita con quella individuale; la *differenziazione sociale*, elemento fondamentale dell'identità nella prima modernità, diviene impedimento e la razionalità assume una connotazione tanto descrittiva quanto normativa.[344] "Le teorie della modernità classica tendono a identificare società industriale e società moderna, mentre, per le teorie della modernizzazione riflessiva, quest'identificazione non è concepibile. Vi è, infatti, una dimensione di *contromodernità*, ovvero di fenomeni determinati dalla modernizzazione stessa che però sono altamente destabilizzanti (ad esempio totalitarismi, tecnologie genetiche, ecc.), di cui si deve tener conto".[345] Esistono dunque delle differenze che le società contemporanee devono prendere in analisi per comprendere in pieno la condizione della modernità riflessiva; devono, in primo luogo, confrontarsi con un progressivo processo di *democratizzazione riflessiva*[346] riferito non solo al rapporto di potere degli individui con le istituzioni di riferimento, ma anche all'agire all'interno di altre sfere quali, ad esempio, la famiglia e il lavoro; in secondo luogo devono confrontarsi con il fenomeno della

[343] Cfr. Beck U., Beck-Gernsheim E., (2002) *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences.* Sage, London
[344] Cfr. Giacomantonio F., (2006) U. Beck, A. Giddens, S. Lash, (1994) *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge, tr.it. *Modernizzazione riflessiva* in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
[345] *Ibidem*
[346] Cfr. Esposito R., (1998) *Communitas: Origine e destino della comunità*, Einaudi, Milano

politicizzazione della razionalizzazione,[347] termine con il quale Beck "intende, invece, la condizione per cui sfera politica ed economica sono nella società attuale doppiamente permeabili. […] da una parte i processi di razionalizzazione non sono più interpretabili come immanenti solo all'economia, dall'altra, le regole stesse della razionalizzazione diventano oggetto di conflitti e decisioni".[348] In terzo luogo la modernità riflessiva deve fare i conti con quella che il sociologo definisce *individualizzazione,* ossia con quella propensione dell'individuo a rivolgere lo sguardo verso se stesso in mancanza di riferimenti esterni capaci di orientarne le scelte. Tale processo, sostiene Beck, si traduce in un processo di riflessione autoreferenziale che, a differenza delle dinamiche identitarie della prima modernità, tende a creare soggettività differenti, che possono essere definite *sospese.* Nella società contemporanea "trionfano la contingenza, la varietà, l'ambivalenza e l'indocilità che dissolvono i vari sistemi di regole ed ordine sociale"[349] e che producono "identità riflessive" *pluralizzate,* le cui sfere di vite *autonomizzate* si traducono nella possibilità di vivere contemporaneamente un numero quasi infinito di vite parallele. Ma, come sottolinea Bauman, l'individualizzazione è tutt'altro che assimilabile al concetto di libertà decisionale: l'individualizzazione infatti è un destino e non una scelta; "c'è un abisso crescente tra l'individualità come destino e l'individualità come capacità pratica di autoaffermazione. […] Il punto cruciale è che colmare tale abisso non rientra in questa capacità";[350] lo stesso Beck delinea il suo personale concetto di individualizzazione a partire dalla netta distinzione tra "l'individuo con risorse ed energie proprie e l'individuo meramente "individualizzato", vale a dire un essere umano che non ha altra scelta se non agire come se fosse arrivato allo stadio dell'individualizzazione".[351] In linea più generale tale processo si riflette sulla costruzione di nuove forme di vita, diverse da quelle dell'epoca industriale, "nelle quali i singoli devono fabbricare, portare in scena e rammendare da sé le proprie

[347] Cfr. Beck U., (2000) *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma
[348] Giacomantonio F., (2006) U. Beck, A. Giddens, S. Lash, (1994) *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge, tr.it. *Modernizzazione riflessiva* in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
[349] Paroni P., (2006) *Sotto assedio? Incertezze e insicurezze della vita quotidiana* in Giovani Sociologi 2005, Associazione Italiana di Sociologia p. 152
[350] Bauman Z., (2002) *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna p. 64
[351] *Ibidem*

biografie". [352] Si assiste in tal modo ad una sorta di *privatizzazione* del pubblico che, a partire dagli anni Sessanta, ha visto l'individuo affrancarsi "dai grandi gruppi di appartenenza che servivano da copione alla sua vita stereotipata: la classe di appartenenza (borghese, operaia, capitalista), il credo religioso, la propria fede politica"[353] per giungere ad una condizione in cui "gli interessi e le preoccupazioni degli individui in quanto tali riempiono lo spazio pubblico, proclamandosene i soli legittimi occupanti ed escludendo ogni altra cosa dal discorso pubblico".[354] Il pubblico diviene privato; le grandi questioni collettive, il senso d'appartenenza ad un gruppo e lo stesso interesse pubblico "vengono degradati a curiosità sulla vita privata di figure pubbliche";[355] viene cioè a formarsi per certi versi l'arte dell'esibizione pubblica e del culto dell'intimo, in una sorta di percorso voyeuristico che finisce col ridurre i temi pubblici a questioni pressoché incomprensibili. Il processo di individualizzazione però si muove attraverso la dicotomia individuo/società in maniera vicendevole; la modernità riflessiva è infatti caratterizzata da un *individualismo istituzionalizzato* che vede le istituzioni far riferimento sempre più al singolo e sempre meno alla collettività, e da un progressivo ed immutabile processo di focalizzazione sull'individuo stesso; osserva infatti Beck: "Le istituzioni diventano irreali, contraddittorie e individuo-dipendenti sia nei loro programmi che nelle loro basi".[356]

Ma c'è da fare una precisazione rispetto al pensiero di Beck sull'individualizzazione: egli non considera il fenomeno come caratteristico solamente della modernità riflessiva, in realtà egli sostiene che tutta la storia è costellata di fasi in cui l'individualizzazione ha avuto un ruolo importante,[357] ciò

[352] Beck U., (2001) *L'era dell'e*, Asterios, Torino p. 120
[353] Tanoni I., (2011) *Oltre la serratura. Lo sguardo sociologico e i dilemmi della società moderna e contemporanea*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova p. 160
[354] Bauman Z., (2002) *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna p. 67
[355] *Ibidem*
[356] Beck U., (2001) *L'era dell'e*, Asterios, Torino p. 123
[357] Ci riferiamo ad esempio all'ellenismo e alla sua influenza sulla tradizione cristiana o all'umanesimo rinascimentale. Ancora di più alla Riforma protestante e alla figura di Lutero come esemplificazione dell'uomo moderno che "all'universalismo dei suoi precetti religiosi aggiunge l'elemento prettamente moderno dell'individualità come autenticità". Cfr. Ferrara A., (1999) *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano. Con il protestantesimo l'individualizzazione si secolarizza e apre la strada all'individualismo

che differenzia questa ultima fase è che essa "non si limita ad investire singoli aspetti dell'identità culturale o dell'assetto sociale, ma comprende contemporaneamente gran parte delle strutture sociali da cui traggono la spinta i processi di formazione dell'identità individuale".[358] Gli ultimi trenta anni sono caratterizzati, secondo Beck, dalla fine della società tradizionale dei grandi gruppi[359] e dalla fine della funzione mediatrice delle istituzioni tra individuo e società, ma questo non significa che l'individualizzazione sia, in toto, autoaffermazione dell'individuo a discapito della società: "l'identificazione dell'individualizzazione con l'atteggiamento impolitico, l'indifferenza e l'egoismo è del tutto falsa e fuorviante".[360] L'individualizzazione di Beck è un concetto duplice che si costituisce non solo del processo di autoaffermazione ma anche di "appagamento personale e premura nei confronti dell'altro (che) non si escludono, anzi, si includono, coincidono, si rafforzano e si arricchiscono reciprocamente";[361] non si esclude dunque, dal suo pensiero, l'idea di appartenenza collettiva o di solidarietà, come si tenderebbe a pensare rispetto alla seconda modernità: "la sua tesi è piuttosto che la complessità sociale, con la sua spinta individualizzante, induce anche a sviluppare […] identità per le quali la nozione di solidarietà si riformula su basi più astratte".[362]

In accordo con il concetto di solidarietà, il sociologo introduce il concetto di *sub-politica* per analizzare il modo in cui l'individualizzazione si concretizza sul piano politico; concetto sviluppato perlopiù nella prima fase del suo pensiero si traduce nell'opinione secondo cui durante la seconda modernità si assiste alla "dislocazione di fatto di gran parte dei processi decisionali politicamente rilevanti dalle loro tradizionali sedi deputate (parlamenti e governi) ad istanze ritenute comunemente non politiche come la scienza, la tecnica, l'economia o l'apparato

---

liberale e borghese del XVII e XVIII secolo nonché al liberalismo, in cui gli individui iniziarono a considerarsi come titolari di diritti da tutelare contro gli abusi del potere statale.

[358] Privitera W., (2004) *Tecnica, individuo e società. Cinque lezioni sulla teoria di Ulrich Beck*, Rubbettino, Soveria Mannelli p. 67

[359] Cfr. Beck U., (2003) *La società cosmopolita. Prospettiva dell'epoca postnazionale*, Il Mulino, Bologna

[360] Beck U., Lash S., Giddens A., (1999) *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste

[361] *Ibidem*

[362] Privitera W., (2004) *Tecnica, individuo e società. Cinque lezioni sulla teoria di Ulrich Beck*, Rubbettino, Soveria Mannelli p. 67

amministrativo".[363] Pur non avendo una valenza democratica, i soggetti e le realtà sub-politiche influenzano la società in maniera rilevante spesso sottovalutando le dirette conseguenze; pur essendo, spesso, di natura impolitica dal punto di vista degli intenti, scelte e posizioni di tipo tecnologico ed economico finiscono per assumere un potere politico di alto livello.[364] La capacità di contrastare il potere sub-politico, sostiene Beck, è, anche in questo caso, non attribuibile alle istituzioni o alle dirette realtà politiche, ma piuttosto da ricercare nei soggetti e nelle realtà già presenti nello stesso panorama della sub-politica. Organizzazioni non governative, gruppi di cittadini, individui singoli e dunque i soggetti individualizzati, rappresentano per il sociologo l'alternativa in grado di "maturare nuove forme di solidarietà e di controllo democratico".[365] Ritorna dunque la considerazione dell'autore per il processo di individualizzazione che, quando non si declina in forme di frammentazione sociale, possiede un valore universalistico in grado di produrre politicamente "forme di solidarietà sociale e di impegno politico nuovo, orientato non più a difendere interessi di gruppi sociali particolari, bensì interessi generali".[366]

L'individualizzazione, la sub-politica, lo strapotere dell'economia e della tecnica sono solo alcuni dei tratti distintivi della società contemporanea che Beck sostiene essere una *società del rischio.* Lo stesso carattere riflessivo della seconda modernità, è una diretta conseguenza della presenza del rischio come caratteristica del tempo: "La società del rischio si connota come riflessiva. Se la prima modernizzazione, quella classica, ha portato al passaggio dalla società preindustriale a quella industriale, la nuova modernizzazione segna il passaggio da una società industriale ad una società che attraverso il discorso sui rischi, riflette su se stessa e orienta le proprie pratiche in modo critico".[367]

È indubbio che il rischio non possa essere considerato un fattore esclusivo della seconda modernità, ma nella premodernità "si trattava di rischi *personali*, non

[363] *Ivi*, p. 69
[364] La posizione di Beck rispetto alla sub-politica potrebbe essere associato, almeno nella visione generale, al concetto di élite di non governo teorizzata da Michels.
[365] Privitera W., (2004) *Tecnica, individuo e società. Cinque lezioni sulla teoria di Ulrich Beck*, Rubbettino, Soveria Mannelli p. 70
[366] *Ibidem*
[367] Beck U., (2000) *La società del rischio*, Carocci, Roma p. 25

globali come quelli che incombono sull'umanità con la fissione dell'atomo o con lo stoccaggio di scorie radioattive".[368] Quella che appare profondamente diversa è la natura stessa del rischio: i cosiddetti *nuovi rischi,*[369] quelli cioè generati, secondo Beck, dall'eccesso di industrialismo "si distinguono in modo essenziale da quelli apparentemente simili del Medioevo per il loro carattere *totale* (che investe uomini, animali e piante) e per la *modernità* delle loro cause. Sono i rischi della modernizzazione. Sono un *prodotto* tutto compreso dell'industrializzazione, che nel corso del suo sviluppo comporta necessariamente un loro aggravamento. […] Nella società del rischio le conseguenze sconosciute e non volute assurgono al ruolo di forza dominante nella storia e nella società".[370] Inoltre i nuovi rischi possiedono caratteristiche moderne del tutto nuove rispetto al passato: sono *invisibili* e *globali*. "Essi si sottraggono alla percezione, e sono localizzati nella sfera delle formule fisiche e chimiche" inoltre "non sono delimitati né spazialmente né temporalmente né socialmente. Essi non sono cioè né circoscrivibili in uno specifico contesto geografico, per cui il loro impatto coinvolge l'intero pianeta, né limitabili ad effetti identificabili nel tempo […], né infine personalizzabili, ovvero attribuibili ad una particolare categoria di soggetti".[371] Inoltre i rischi della società contemporanea sono direttamente ricollegabili all'attività umana, ma sfuggono al controllo delle istituzioni; in tal modo, senza una realtà politica in grado di fronteggiare concretamente l'emergenza, "i rischi suggeriscono solamente cosa *non* si dovrebbe fare, non cosa si dovrebbe fare";[372] producono cioè quella che Beck definisce *trappola del rischio. "*Nella misura in cui i rischi divengono lo sfondo onnicomprensivo per percepire il mondo, l'allarme che essi provocano crea un'atmosfera di impotenza e paralisi. Sia non far nulla che pretendere troppo sono cose che trasformano il mondo in una serie di rischi incontrollabili. […] Dentro confini e tempi diversi, indifferenza e agitazione allarmata spesso si alternano in modo imprevisto e

[368] *Ivi*, p. 27
[369] Per approfondimenti circa la nozione di assetto globale del rischio e della sicurezza cfr. Maniscalco M.L., (2008) *La pace in rivolta*, FrancoAngeli, Milano
[370] Beck U., (2000) *La società del rischio*, Carocci, Roma pp. 28-29
[371] Ferrero Camoletto R., (2002) *Il gusto del rischio. Usi estremi del corpo nella società dei consumi* in Studi di Sociologia XL, pp. 19-36
[372] Beck U., (2000) *La società del rischio*, Carocci, Roma p. 334

radicale".[373] Il rischio si sottrae al calcolo razionale, viene cioè a mancare la capacità di contrastarne il potere, perché vengono a mancare le conoscenze teoriche a tal punto che perfino il primato tecnico-scientifico entra in crisi per far posto all'intervento politico della "prima ora".

I nuovi rischi sono così radicalizzati da incidere in maniera determinante non solo sull'assetto della società, ma anche sull'individuo stesso; l'individualizzazione infatti accentua gli effetti sociali del rischio a tal punto che realtà come la flessibilità lavorativa, l'affrancamento dalla famiglia e dalla classe sociale, la ridefinizione dei ruoli di genere, generano nell'individuo un senso di incertezza e insicurezza che non solo minano la stabilità identitaria ma rendono la percezione del rischio esterno ancora più spaventosa e inaffrontabile. Ne *I rischi della libertà* Beck si occupa in prima linea del processo di azione individuale collegandolo, come altri prima di lui, al bisogno; "Diversamente dalla società tradizionale, in quella moderna, il soggetto deve costruire la propria biografia attraverso l'azione. Così l'individualizzazione che deriva non si basa su una scelta, ma è una condizione esistenziale".[374] Nella società moderna l'identità individuale si costruiva, e veniva sociologicamente studiata, attraverso ruoli, funzioni e sistemi; nella seconda modernità tale collegamento si viene inevitabilmente a spezzare: diviene a questo punto fondamentale capire in che modo sia possibile l'integrazione nelle società altamente individualizzate. "Essa non può far riferimento ai valori a causa del moltiplicarsi delle percezioni culturali nella società individualizzata. Altrettanto poco convincente è l'idea che interessi materiali e disposizioni istituzionali possano creare coesione, poiché tale idea si limita a considerare la disgregazione dei gruppi una virtù e non va meglio con l'idea di una coscienza nazionale."[375] Le società della seconda modernità sono caratterizzate da un profondo differenzialismo interno: la compresenza nello stesso territorio di culture ed etnie differenti, unitamente all'individualizzazione, portano per Back alla "tentazione di reagire alle sfide della seconda modernità con

[373] *Ivi*, p. 335
[374] Giacomantonio F., (2001) *Recensione del testo Beck Ulrich*: *I rischi della libertà*, in Recensioni filosofiche.it
[375] *Ibidem*

strumenti di tipo classico di auto-delimitazione ai danni degli stranieri"[376] nonché a forme di violenza e nazionalismo estremo. "Si cerca, in definitiva, di sostituire una società individualizzata con un società differenziata all'interno e delimitata come una fortezza verso l'esterno"[377]. L'integrazione concepita a partire dalle classiche categorie interpretative, risulta dunque difficile: "la prima possibilità è quella del consenso per così dire trascendentale, di quella integrazione sui valori che ha dato impulso alla sociologia classica da Durkheim a Parsons"[378] e che però si infrange contro la compresenza di innumerevoli percezioni culturali della società globalizzata; quella "fondata sulla comunanza di interessi materiali"[379] che però viene messa in discussione dalle crisi economiche e dall'impossibilità per molti di accedere al benessere; l'integrazione basata sulla coscienza nazionale si scontra con le pretese della globalizzazione che, se da una parte omologa le identità, dall'altra dà vita fenomeni come la mobilitazione delle identità etniche, che disintegra proprio l'identità nazionale. L'unica soluzione è per l'autore quella di ripensare al problema mediante *l'integrazione proiettiva,* ossia reinventare la società, non opponendosi alla sollevazione degli individui, ma, muovendo dalle pressanti questioni relative al futuro, cercando di realizzare nuovi legami ed alleanze politiche aperte. "dare coesione a società altamente individualizzate è possibile da una parte soltanto attraverso la comprensione di questa stessa situazione; dall'altra, se ci si riesce, mobilitando e motivando le persone alle sfide che si trovano al centro della loro condotta di vita – disoccupazione, distruzione ecologica etc.. Laddove la vecchia socialità evapora bisogna reinventare la società".[380] Ricostruire la società significa anche ripensare allo stesso concetto di partecipazione politica. Nonostante Beck riconosca, soprattutto nelle giovani generazioni, una progressiva disillusione nei confronti della politica, questa non è da far risalire ad una mancanza di valori in termini di condivisione e operato collettivo, ma piuttosto ad un'inadeguatezza strutturale delle realtà di riferimento,

[376] *Ibidem*
[377] *Ibidem*
[378] Questa tendenza si scontra con i fenomeni di pluralizzazione e di mobilità che possono essere mantenuti solo attraverso una sorta di regionalismo autoritario ed etnocentrico. Cfr. Beck U., (2000*) I rischi della libertà,* Il Mulino, Bologna p. 31
[379] *Ivi*, p. 32 - Un esempio di queste tendenze è il localismo competitivo ma anche le politiche nazionali fondate sulla divisione degli utili economici, come nella Germania fino alla caduta del Muro di Berlino.
[380] *Ivi*, p. 33

considerate troppo spesso caratterizzate da un "servizio esecutivo disinteressato in una scala rigidamente gerarchica".[381] È necessaria, dunque, una nuova visione della politica che possa trovare nuovi elementi di condivisione e comunanza in una società che sembrerebbe, invece, diretta verso la disgregazione e l'atomizzazione. Il sociologo propone l'idea di ripensare la realtà contemporanea a partire dall'individuo e dalle sue libertà politiche e sociali.

La libertà, intesa come assenza di vincoli tradizionalmente definiti, ha spostato il nucleo sull'azione dell'individuo e sull'incombenza sui singoli di nuove pretese istituzionali, controlli e costrizioni. Ma slegare l'individuo da vincoli definiti non significa concedere all'individuo libertà totale. Significa sostituire le moderne categorie di famiglia, religione, classe sociale con una serie di regolamenti differenti, quali ad esempio la dichiarazione dei redditi. A livello individuale si creano i cosiddetti *figli della libertà* "propensi a valorizzare positivamente ciò che viene imposto: il confronto con la pluralità, le diversità, la mobilità e a dare per scontato che il cambiamento, nel lavoro come nell'amore, costituisca arricchimento".[382] L'avversione alla politica o ai valori tradizionali non è per l'individuo riflessivo diretta conseguenza o causa di una crisi culturale, ma è solo consapevolezza che i problemi della seconda modernità sono diversi da quelli posti dalla politica e dalle istituzioni tradizionali ai quali, soprattutto i giovani, reagiscono enfatizzando il divertimento; autogestione politica e autoaffermazione non si oppongono alla democrazia ma bensì pongono le basi per una nuova ridefinizione della società del futuro. "È quindi attraverso l'aumento della libertà politica e di questi valori connessi che si può ipotizzare di giungere ad una società che si distacchi dagli ideali di abbondanza, profitto, carriera non più sostenibili sotto l'aspetto economico ed ecologico"[383]. Ma ovviamente questo "eccesso" di libertà ha una faccia oscura e non può assolutamente essere inteso a partire dalle classiche visioni politico-sociali della libertà; ad esse infatti Beck contrappone una nuova forma quella del *repubblicanesimo cosmopolitico* basato su un nuovo significato dell'individuo, sulla centralità di attori sociali, identità ed istituzioni

[381] Giacomantonio F., (2001) *Recensione del testo Beck Ulrich: I rischi della libertà,* in Recensioni filosofiche.it
[382] Beck U., (2000*) I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna p. 50
[383] Giacomantonio F., (2001) *Recensione del testo Beck Ulrich, I rischi della libertà,* in Recensioni filosofiche.it

cosmopolitici; su una rinnovata importanza della dimensione locale e sulla preminenza della libertà politica per il mantenimento della coesione sociale e della responsabilità democratica nonché su profonde riforme istituzionali.[384] È indubbio, sostiene poi Beck, che tale elogio della libertà si riconosca non solo a livello macro ma anche a livello micro nella famiglia, emblema della modernità, e teorizza la possibilità di una sua democratizzazione. All'interno delle famiglie della seconda modernità, viene a mancare quel riferimento forte ai genitori, incapaci di inculcare certezze a priori, tanto che la vita diviene una vera e propria biografia giovanile: "I giovani creano una propria forma individuale di morale, conquistano e costruiscono in autonomia la propria vita, difendendola dagli attacchi degli adulti. Allo stesso tempo, essi sono consci che la propria vita ha bisogno di legami sociali e per questo amico e gruppo sono concetti che diventano centrali nella loro esistenza".[385] In tal modo quella che nella società moderna si definiva socializzazione si traduce in auto-socializzazione: "l'individualismo, che procede dall'interno verso l'esterno ha soppiantato l'autorità paterna e quella materna, o è subentrato al posto dei governanti, degli insegnanti, dei poliziotti e dei politici".[386]

In *Costruire la propria vita,* attraverso quindici tesi il sociologo tedesco spiega come, nelle società occidentali, costruire riflessivamente una propria identità individuale sia diventato un imperativo categorico. Nelle sue tesi Beck sostiene che l'impulso coattivo e la possibilità di condurre una vita propria hanno origine all'interno di una società altamente differenziata; la società si frantuma in singoli settori funzionali, ciascuno ben differenziato e non interscambiabile con gli altri, e che le persone si trovano accomunate soltanto da aspetti parziali e tratti specifici della loro identità. La seconda tesi si sofferma sulla consapevolezza che quella che si definisce la propria vita non è affatto propria, o comunque non lo è nel senso di una vita che fluisca liberamente, che si autodetermini e che dipenda unicamente dall'Io e dai suoi desideri. Al contrario, essa è l'espressione di una forma di socializzazione tardiva e persino paradossale. Le persone si trovano a

[384] *Ibidem*
[385] *Ibidem*
[386] Beck U., (2000*) I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna p. 72

dover condurre una vita individuale in condizioni che, nella maggior parte dei casi, sfuggono al loro controllo. Il concetto di vita propria significa inoltre che la biografia da normale diventa elettiva, cioè si tramuta in biografia a rischio o in biografia dell'azzardo; da qui l'incertezza che differentemente dalla prima modernità investe anche i ceti sociali considerati benestanti. Ne consegue che la vita è una vita di attività costante che si muove sempre sull'incerto terreno del fallimento e che, a livello sociale, si tramuta in profonde crisi collettive; questo accade perché la vita individuale è sempre e comunque vita globale, ovvero si sottrae al controllo del singolo e travalica le proprie scelte. La vita individuale inoltre è sperimentale e si caratterizza per una mancanza, ad esempio di modelli storici di riferimento, ed è fondamentalmente e radicalmente non-identica.[387]

3.2 Dal Soggetto collettivo al Soggetto personale: A. Touraine

La seconda modernità, la società contemporanea e i fenomeni globali fin qui esposti aprono ad una questione fondamentale: quella di domandarsi se sia ancora possibile interpretare la realtà sociale a partire dal pensiero dei classici, sei sia ancora possibile prendere come modello interpretativo la modernità e che posto occupi l'individuo in un mondo sempre più frammentato e incomprensibile. Di rilevante importanza per rispondere a questi interrogativi è sicuramente il pensiero di Alain Touraine, al quale si deve la definizione di un "nuovo paradigma" utile a comprendere il mondo presente. Nella moderna società globalizzata, sostiene il sociologo, si assiste alla nascita di nuovi problemi culturali, nuovi attori, nuove rappresentazioni collettive che non possono essere più analizzati mediante valutazioni e concetti legati alla modernità, ma che forse risulterebbero più comprensibili a partire da un'interpretazione maggiormente legata ad una visione postmoderna della società.[388] Alla base del pensiero di Touraine c'è uno spostamento di asse radicale verso l'individuo, considerato come elemento

[387] Cfr. Beck U., (2008) *Costruire la propria vita. Quanto costa la realizzazione di sé nella società del rischio*, il Mulino, Bologna pp. 10-29
[388] Cfr. Touraine A., (1993) *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano p. 242

cardine attraverso cui, anche sociologicamente, interpretare la società e i suoi mutamenti interni; dunque, non vi è solo la volontà di riconsiderare il tutto a partire dal singolo, ma c'è la volontà propria di scardinare i classici modelli sociologici interpretativi per costruire una vera e propria sociologia che ponga il soggetto come principio centrale dell'agire sociale: "Bisogna rinunciare agli strumenti della sociologia classica. La sociologia dei sistemi deve lasciare il posto ad una sociologia degli attori pubblici e dei soggetti".[389] La *Teoria dell'azione* di Touraine, infatti, muove a partire da una critica nei confronti di Parsons e del suo funzionalismo e di Marx e del suo concetto di lavoro, ma in particolare muove da una critica nei confronti di quello che egli definisce *Discorso interpretativo dominante* (DID): "Il DID di cui parlo è una realtà storica che cambia costantemente, ma che esercita sempre una funzione di controllo. Negli Stati Uniti, dopo la guerra, il pensiero sociale è stato dominato dal funzionalismo di cui Talcot Parsons ha introdotto la visione più elaborata. Allo stesso tempo però il pensiero francese era dominato da un marxismo tinto contemporaneamente di sentimento nazionale e di antistalinismo di origine trozkista. In entrambi i casi, le opere che si allontanavano dal DID avevano difficoltà a farsi intendere".[390]

Al funzionalismo, il sociologo francese rimprovera di far eccessivo riferimento ai valori come fattore di coesione sociale e come *corpo coerente,*[391] i quali però nella postmodernità si infrangono con una realtà caotica nella quale gli stessi valori si trovano a vivere rapporti contraddittori gli uni con gli altri. Il funzionalismo, ponendo il focus sul fattore della *riproduzione* della società, manca di tenere presente il fattore della *produzione* della società stessa. Il modello della riproduzione considera la società come sistema, organizzazione, insieme di istituzioni, mentre il modello della produzione vede la società come un insieme di azioni di individui in rapporto tra loro, che creano movimenti in continua tensione con le strutture consolidate. La sociologia si deve occupare, secondo Touraine, della produzione e quindi del soggetto; eppure, sottolinea il sociologo, allontanarsi dal funzionalismo significa allontanarsi, in qualche modo, dalla

[389] Cfr. Touraine A., (2005) *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui,* Fayard, Paris
[390] Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma p. 27
[391] Cfr. Touraine A., (1975) *La produzione della società,* Il Mulino, Bologna

sociologia e dal suo intento di far rapportare l'azione alla società; lo si nota ad esempio nella *sociologia delle decisioni* e nella *sociologia critica dei controlli:* la prima "dissolve il sistema negli attori e nelle loro decisioni", la seconda "dissolve gli attori nel sistema".[392] Touraine introduce a tal proposito il concetto di *storicità* intesa come "capacità di prodursi della società non come insieme di valori ma come orientamenti realizzati concretamente che diventano funzionamento sociale solo passando attraverso i rapporti di classe che si disputano il loro controllo".[393] In altre parole "la società non è riconducibile al suo funzionamento o al suo adattamento all'ambiente; essa si produce da se stessa, in modo tale che esiste una tensione fondamentale tra la storicità di una società e il funzionamento o la riproduzione di una collettività, una sua formazione sociale che manifesta la sua storicità, ma che è anche un'unità storica particolare e un'organizzazione sociale che funziona secondo delle norme e delle esigenze di coerenza interna".[394]

Rispetto a Marx, invece, la critica è rivolta al concetto di lavoro ed alla concezione materialistica della storia che considera la forza creatrice dell'azione non a livello dell'attore, ma come risultato autonomo dell'auto-produzione dei rapporti di classe. Marx "ci ha mostrato che gli attori economici erano sottomessi alla logica del sistema capitalista, che è una logica del dominio di classe".[395] Il funzionalismo ed il materialismo storico, nel loro olismo, trascurano secondo Touraine "la capacità degli attori collettivi, allo stesso modo della soggettività personale, nel coltivare l'autonoma attribuzione di senso e, quindi, trascurano la capacità di questi nel costituire, in modo progressivamente consapevole, i propri campi di azione e di relazione".[396]

A questa visione classica dell'azione sociale Touraine contrappone un nuovo paradigma: quello della *sociologia dell'azione,* in cui la coscienza indica che l'azione individuale non deve essere trattata alla stregua di "cosa" ma piuttosto di condotta esistenziale.[397] Più in generale egli propone una sua personale

[392] *Ivi*, p. 69
[393] *Ivi*, p. 70
[394] *Ivi*, p. 72
[395] Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma p. 55
[396] Villa A., (2010) *Movimenti e soggetto nella sociologia di Alain Touraine*, XXIV Convegno della Società Italiana di Scienza Politica, Università di Venezia IUAV, 16-18 settembre
[397] Cfr. Touraine A., (1965) *Sociologie de l'action*, Les Éditions du Seuil, Paris

considerazione della sociologia che possiede una diversità epistemologia rispetto, ad esempio, alle scienze naturali "che cercano di isolare le strutture comportamentali indipendentemente dalla storia".[398] La sociologia ha come oggetto principale, secondo il sociologo, l'azione sociale ed in particolare l'azione storica. In *Sociologia,* la sua iniziale considerazione circa la sociologia come "scienza storica" si riferisce a quella pretesa universalistica tipica della modernità riferibile alla società: "anche se tutte le società hanno un desiderio di eternità […] devono sempre più confrontarsi con la coscienza della loro esistenza e dei loro limiti storici".[399] Per questo "l'idea di una società mondiale che si fondi su principi universalistici sembra al sociologo, soprattutto dopo la caduta dell'impero sovietico, in contraddizione con la realtà osservabile".[400]

Nella postmodernità il successo delle nuove visioni rispetto alla realtà è da riferirsi proprio alla decomposizione degli insiemi storici: "probabilmente non viviamo più in un mondo fatto di civilizzazioni e società, e non per un'evoluzione dell'universalismo della ragione o del progresso, ma per la pervasività delle differenze, delle identità e delle comunità".[401] Nel pensiero di Touraine esiste un diretto rapporto tra soggetto e struttura, la cui dinamica è di tipo relazionale ed in cui i contesti sociali e la dimensione creativa dell'agire condizionano tanto quanto la dimensione conflittuale e quella orientata al consenso.[402] L'aspetto relazionale di Touraine, nonostante il suo disinteresse nei confronti dei classici, ha delle analogie con il pensiero ad esempio di Simmel: per entrambi, infatti, l'oggetto di studio della sociologia sono le relazioni e le azioni dalle quali la società assume la sua forma storica.

La sociologia dell'azione di Touraine, differentemente da quella ad esempio di Parsons che si riferisce al "rapporto tra il protagonista dell'azione e il suo scopo",[403] pone l'accento "sull'aspetto sociale di tutti i processi e subordina l'interesse per il protagonista dell'azione a quello per le tensioni in se stesse,

[398] Touraine A., (1998) *Sociologia*, Jaka Book, Milano p. 9
[399] *Ivi*, p. 11
[400] *Ibidem*
[401] *Ivi*, p. 12
[402] Cfr. Touraine A., (1955) *L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault*; (1968) *Movimento di Maggio o del comunismo utopico*; (1982) *Solidarność*
[403] Ricoeur P., (1986) *La semantica dell'azione: discorso e azione*, Jaka Book, Milano p. 35

intendendo con queste ultime le innovazioni e le rotture che richiedono la formazione di nuovi sistemi sociali".[404] Infatti la sociologia dell'azione, almeno nella prima parte dello studio di Touraine,[405] si riferisce in particolare all'analisi dei *movimenti sociali* "che precede e guida l'analisi del funzionamento dei sistemi sociali costituiti dalle loro istituzioni e dai loro meccanismi di controllo sociale";[406] la volontà del sociologo francese è quella di "fornire una sistematizzazione teorica al concetto di azione collettiva".[407] Con l'intento di delineare un quadro di riferimento atto a superare la confusione circa gli studi sull'agire, Touraine identifica una serie di condotte collettive mediante la delineazione di differenti sistemi di azione: *comportamenti di crisi di organizzazione, paralisi istituzionali, preteste modernizzatrici e movimenti sociali.*[408]

Lo studio dei movimenti sociali è particolarmente importante perché permette di delineare l'inizio del percorso di ricerca del soggetto, di cui Touraine si occuperà per tutto il corso del suo pensiero. Pur rimanendo coerente con la sua idea di un soggetto attore, il primo periodo si inserisce nel contesto delle prime riflessioni sulla società industriale e sul movimento operaio, dove la coscienza operaia viene esaminata attraverso i caratteri specifici del movimento sociale. Il primo concetto di movimento sociale è dunque collegato ai rapporti di classe, concetto che in seguito tenderà ad assumere un valore proprio ed autonomo, tanto da acquisire una connotazione socio-culturale. I movimenti sociali sono analizzati da Touraine in riferimento ad un altro particolare elemento: quello del *conflitto* che, come egli stesso sottolinea, "è stato respinto da due scuole di pensiero opposte, ma unite nel loro rifiuto. La prima è quella dei difensori assoluti dell'integrazione sociale e

[404] *Ivi*, p.36
[405] "Per quanto mi riguarda, mi sono affidato, forse troppo a lungo, alla mia conoscenza degli attori e dei movimenti sociali reali della società industriale occidentale, a quelle sommosse popolari e democratiche contro il regime sovietico e alle discussioni latino-americane attorno al tema della dipendenza: il percorso scelto mi ha parzialmente protetto dall'influenza intellettualmente devastante della visione culturale dominante, anche se sono rimasto troppo a lungo all'interno dei quadri intellettuali della società industriale. Malgrado la mia interpretazione del maggio 1968, malgrado lo studio delle azioni collettive che io stesso avevo denominato i "nuovi movimenti sociali", mi sono trovato, negli anni '80, costretto a riconoscere l'insuccesso di questi movimenti e a cercare di rinnovare radicalmente il mio pensiero" Touraine A., (2009) *Il pensiero altro*, Armando Editore, Roma p. 36
[406] *Ibidem*
[407] Daher L. M., (2002) *Azione collettiva: teorie e problemi*, FrancoAngeli, Milano p. 76
[408] *Ibidem*

dell'interdipendenza degli elementi della vita sociale; essi credono nel carattere patologico dei conflitti, che devono essere eliminati per giungere alla pace sociale e creare un benessere individuale e collettivo.[409] La seconda, riconducibile al pensiero rivoluzionario, crede nell'unità interna della società, ed è per questo che tale unità è forte del fatto che il cambiamento sociale non può verificarsi attraverso la rottura".[410] Touraine considera entrambe le posizioni come troppo estreme, e sottolinea come il conflitto sociale sia da considerarsi fondamentale nella società industriale "dato che, le società industriali capitaliste si sono opposte all'idea di un'integrazione completa della vita sociale e della politica".[411] Il movimento sociale in Touraine, strettamente collegato al concetto di storicità, viene considerato alla stregua di *Soggetto Storico* in grado auto-prodursi all'interno della più generale autoproduzione conflittuale della società. Originariamente, infatti, il concetto di movimento sociale viene definito come "azione conflittuale delle classi sociali in lotta per il controllo del sistema di azione storica"[412] anche se successivamente ne *Il ritorno dell'attore* specifica che l'agire conflittuale è più indirizzato a "trasformare i rapporti di dominazione sociale"[413] direttamente connessi con i modelli culturali della società. Sebbene egli ritenga che ogni agire collettivo debba presupporre una componente conflittuale,[414] i movimenti sociali non constano solo di questo fattore bensì necessitano anche di determinati modelli culturali "attraverso i quali una società produce la sua prassi" e la sua storia; essi sono *condotte collettive di storicità*. Infatti non tutte le mobilitazioni collettive vengono e possono essere considerate movimenti sociali in termini di "classe e problematizzazione della storicità".[415] "Ciò (avviene) nel momento in cui una pluralità di *attori singoli e concreti*, coinvolti nel sistema d'azione storico, si coagulano contemporaneamente attorno

[409] Fondamentale ai fini dello studio dei conflitti è sicuramente il pensiero di Simmel e della sua personale valutazione in termini di integrazione sociale.
[410] Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma p. 161
[411] *Ibidem*; basti pensare "all'azione sindacale, al movimento operaio ma anche alle leggi sociali e alle convenzioni collettive".
[412] Touraine A., (1975) *La produzione della società*, Il Mulino, Bologna p. 397
[413] Touraine A., (1988) *Il ritorno dell'attore sociale*, Editori Riuniti, Roma p. 121
[414] Touraine A., (1975) *La produzione della società*, Il Mulino, Bologna p. 398
[415] Antonelli F., (2009) *La modernità in transito. Movimenti sociali, elites e trasformazioni collettive nella sociologia di Alain Touraine*, FrancoAngeli, Milano p. 43

ai principi di: *identità*, *opposizione* e *totalità*".[416] Il movimento sociale assume in tal modo il ruolo di attore collettivo con un ruolo produttivo nella società; viene costruito appunto come soggetto storico, anche se verrà criticato da Bourdieu e Reynaud[417] a causa della sua ambiguità di fondo dovuta al passaggio, forse troppo azzardato, da una concezione filosofica ad una concreta. Touraine a tal proposito sottolinea come i soggetti storici non siano da considerare alla stregua di *personaggi*, ma piuttosto come "insieme degli orientamenti culturali e conflittuali per mezzo dei quali ogni società si realizza come *agente di storicità".*[418] Il soggetto storico è "una capacità collettiva di interpretare l'insieme della situazione storica completa"[419] e in questo contesto "i movimenti sociali assumono il ruolo di *definire* l'attore e di farlo *intervenire* a livello della società".[420]

La società di cui parla Touraine è quella industriale. Ne *L'uomo a una dimensione* Marcuse scrive: "Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno del progresso tecnico"[421] per sottolineare la profonda influenza di una società industriale quasi totalitaria all'interno dell'individuo e di forze tradizionalmente anti-sistema come la classe operaia. Rispetto alla società e alle forze industriali il sociologo francese scrive: "Io rifiuto di scegliere tra la riduzione delle condotte sociali a ruoli o all'adattamento al cambiamento da un lato, e dall'altro l'immagine della società come un sistema mosso dalla sola logica della dominazione. Esistono altre condotte sociali e altri rapporti sociali. Esistono, almeno là dove non regna il totalitarismo, dei rapporti politici, una pluralità di influenze, una certa autonomia di decisione all'interno di una società. Soprattutto esistono dei conflitti e dei movimenti sociali e dunque, al di là delle istituzioni politiche, un'apertura della società, un dibattito sulla direzione del cambiamento".[422] Nella società industriale, la natura democratica implica la possibilità di proporre un'alternativa al carattere

[416] *Ibidem*; Infatti per Touraine quando un gruppo si struttura soltanto intorno al primo principio si ha il *gruppo d'interesse;* intorno al secondo una *forza di protesta;* intorno al terzo, un movimento culturale.
[417] Bordieu P., Reynaud J.D., in Giddens A., (1974) *Positivism and Sociology*, Heinemann Educational Books, London pp. 109-111
[418] Daher L. M., (2002) *Azione collettiva: teorie e problemi*, FrancoAngeli, Milano p. 78
[419] Touraine A., (1975) *La produzione della società*, Il Mulino, Bologna p. 48
[420] Daher L. M., (2002) *Azione collettiva: teorie e problemi*, FrancoAngeli, Milano p. 78
[421] Marcuse H., (1991) *L'uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino p. 3
[422] Touraine A., (1975) *La produzione della società*, Il Mulino, Bologna p. 50

coercitivo ed al modello dominante capitale-lavoro, un'alternativa che nasce e si costruisce all'interno delle fabbriche, considerate sede di un conflitto primario derivante da un rapporto di dominazione e di potere.[423] Scrive Touraine: "Se definiamo un movimento sociale come un conflitto per l'appropriazione sociale delle risorse culturali riconosciute congiuntamente da tutti gli avversari, la democrazia appare necessariamente legata alla formazione dei movimenti sociali".[424] È nella fabbrica che, mediante la coscienza operaia, inizia a delinearsi il soggetto di cui parla Touraine: nel periodo dell'industrializzazione, il movimento operaio si configura come movimento sociale solo all'interno della prospettiva della coscienza operaia: "L'analisi del movimento operaio ha come fondamento la coscienza di classe operaia, vale a dire la consapevolezza dei conflitti che nascono attorno all'appropriazione delle risorse impegnate nella produzione industriale".[425] Ne consegue che il soggetto è definibile in relazione ai rapporti sociali di produzione e alle strategie di rivendicazione portate avanti, ad esempio, dai sindacati. Il soggetto industriale è un soggetto collettivo all'interno del quale l'individuo si forma e si delinea come parte integrante di una questione generale superiore; visione che può essere associata, almeno nel corpus, all'azione del femminismo socialista degli inizi del XX secolo inserito, e per certi versi "sottomesso", alla più generale questione operaia: "Le conquiste legali di uguaglianza formale tra uomini e donne non cambiano le condizioni materiali di subordinazione, o se lo fanno è solo per le donne non proletarie, così come le conquiste legali di uguaglianza formale tra proletari e non proletari non hanno mutato le condizioni dei proletari. La condizione dei proletari e delle donne cambierà solo dopo aver realizzato una società socialista mediante una rivoluzione comunista. Le donne devono unirsi nella lotta ai capitalisti".[426]

La società industriale viene vista come una società di classe, contraddistinta non solamente da una differenziazione in termini economici ma anche ideologici; tale considerazione propone un modello di stratificazione sociale alternativo che si è progressivamente estinto in seguito alla diminuzione delle differenze culturali tra

[423] Touraine A., (1988) *Il movimento operaio*, FrancoAngeli, Milano pp. 59-61
[424] Touraine A., (1998) *Libertà, uguaglianza e diversità*, Il Saggiatore, Milano p. 30
[425] *Ivi*, p. 74; Cfr. Touraine A., (1969) La *coscienza operaia*, FrancoAngeli, Milano
[426] Cavarero A., Restaino F., (2002) *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano p. 15

le classi sociali. Il nuovo modello sociale, caratterizzato da una massa indistinta sia in termini economici che culturali, ha portato ad una *istituzionalizzazione del conflitto* di classe nelle società industriali, la cui conseguenza principale è da ricercarsi in un depotenziamento della carica totalizzante degli antagonismi di classe.[427] È sulla base di questo progressivo spostamento che si delineano nuove forme di conflitto sociale rapportate all'estensione del dominio e all'insieme della vita sociale e culturale. La politica e l'azione sindacale sono gli elementi caratterizzanti il processo di istituzionalizzazione tanto che, sottolinea Touraine, "davanti ai nostri occhi si sviluppano società di un nuovo tipo";[428] La società cui si riferisce il sociologo è quella post-industriale le cui caratteristiche sono, per rifarsi al pensiero di Bell: il passaggio da un'economia fondata sulla produzione di beni all'economia dei servizi, la preminenza della classe dei professionisti e dei tecnici, la centralità del sapere teorico volta all'innovazione e la gestione dello sviluppo tecnico.[429] Touraine la definisce *Società programmata,* la cui caratteristica fondamentale è quella di porre la crescita economica come fattore centrale della vita sociale, non solo rispetto al fattore economico, ma anche rispetto alla capacità di organizzare, pianificare e controllare ogni aspetto della vita sociale: "Perché società programmata? Perché il potere di gestione consiste, in tale società, nel prevedere e nel modificare opinioni, atteggiamenti, comportamenti, nel modellare la personalità e la cultura, dunque nell'entrare direttamente dentro il mondo dei 'valori' anziché limitarsi all'ambito dell'utile. La nuova importanza delle industrie culturali sostituisce le tradizionali forme di controllo sociale con nuovi meccanismi di governo degli uomini".[430] Inoltre tale società è caratterizzata da una produzione scientifica basata sul processo di programmazione dell'innovazione e non del bene utile, all'interno del quale nuove categorie si inseriscono come elementi di potere; i gruppi dominanti della società programmata non sono più i capitalisti, ma i *tecnocrati*, i burocrati e gli esperti. I tecnocrati di cui parla il sociologo "non sono dei tecnici in senso stretto ma dei dirigenti che appoggiano l'ideologia del servizio allo Stato o al partito

[427] Touraine A., (1969) *La società postindustriale*, Il Mulino, Bologna
[428] *Ivi*, p. 7
[429] Cfr. Bell D., (1973) *The coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York
[430] Touraine A., (1993) *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano

politico egemone, si definiscono soprattutto per le conoscenze/competenze e il livello professionale che appare più di controllo e di manipolazione piuttosto che di dominio e comando economico".[431] Per riassumere "potremo chiamarle società post-industriali, se vogliamo porre in risalto la distanza che le separa dalle società industrializzate che le hanno precedute e che si mescolano ancora a loro, sia sotto la forma capitalista sia sotto la forma socialista. Potremmo chiamarle società tecnocratiche, se vogliamo definirle dal nome del potere che le domina. Le chiameremo società programmate se cerchiamo di definirle innanzitutto attraverso la natura del loro sistema di produzione e di organizzazione economica. Quest'ultimo termine, poiché individua più direttamente la natura del lavoro e dell'azione economica, mi sembra il più utile".[432]

Ritorna in questa seconda parte degli studi di Touraine il concetto della produzione: "Nelle società più economicamente avanzate ciò che è accumulato è la capacità di produrre produzione, il principio stesso del lavoro creatore, cioè la conoscenza. Questo tipo di società, che chiamiamo programmate […] non accumulano soltanto beni consumabili, strumenti di scambio o capitale, ma anche mezzi per produrre lavoro, grazie al progresso tecnico. Una società post-industriale è ugualmente orientata verso il movimento […] come capacità di programmare il cambiamento".[433] Il principio della società programmata è di guardare al presente per giungere al futuro tramite la capacità di indirizzare il cambiamento. A tal proposito fondamentale importanza assume il potere egemone che può mobilitare le risorse sociali per l'innovazione, oppure mantenersi fermo nella difesa imperante dello status quo; in reazione a ciò si sviluppa l'azione della "classe subalterna", che può porsi in una posizione di contestazione proponendo un modello di sviluppo alternativo o in una posizione difensiva. In questo panorama si inseriscono i *nuovi movimenti sociali* che alla razionalizzazione tecnocratica contrappongono una forza creatrice volta alla crescita sociale. "I nuovi movimenti sociali rifiutano spesso gli orientamenti culturali della società industriale; tuttavia non si sviluppano che quando combattono le nuove forme di

[431] (1980) *Rassegna italiana di sociologia* vol. 21, Il Mulino, Bologna p. 336
[432] Touraine A., (1969) *La società post-industriale*, Il Mulino, Bologna
[433] Touraine A., (1975) *La produzione della società*, Il Mulino, Bologna pp. 137-139

crescita invece di appellarsi soltanto alla difesa degli equilibri minacciati".[434] Ma il nuovo movimento sociale non è, per Touraine, un prodotto spontaneo della società programmata, ma si colloca nel campo della storicità e "nasce e muore con la società di cui fa parte".[435] Inoltre esso è il risultato di una serie di trasformazioni, quali: il declino dei vecchi movimenti sociali, la crisi culturale globale che mette in discussione le fondamenta della precedente società, il rifiuto di crescere, la critica libertaria dello Stato da sostituire ad una lotta sociale confusa, il rifiuto della concentrazione del potere sociale ed economico che porta al ripiegamento sui gruppi primari e sulle esperienze vissute, la determinazione nelle categorie minacciate di riscoprire la propria identità ed accettare il mutamento e infine la nascita dei nuovi movimenti sociali.[436] Questi ultimi sono costituiti da un nuovo soggetto, che ha ancora una connotazione collettiva ma che intravede, al proprio interno, la nascita di quel soggetto personale di cui il sociologo si occuperà nell'ultima parte del suo pensiero. Pur essendoci ancora nella società programmata una contrapposizione tra una *classe superiore* che "conserva, come nel passato, la direzione del processo di accumulazione, facendosi però anche carico della storicità nella sua totalità (un modello culturale e un modo di conoscenza adeguati)" e una *classe popolare* che "si batte in maniera offensiva per imporre una riappropriazione collettiva della storicità";[437] quest'ultima tende a costruirsi in maniera indipendente rispetto alla volontà e al tentativo di una conquista del potere politico, che invece caratterizzava il movimento operaio della società industriale. Il soggetto dei nuovi movimenti sociali non è più l'operaio tradizionalmente inteso e del resto, sottolinea Touraine, "una prospettiva che continui ad attribuire un ruolo eccezionale alla classe operaia nell'analisi delle situazioni sociali e dei nuovi conflitti, è in ritardo sulla realtà osservabile nelle società industriali avanzate. Nessuna legge storica vuole che gli operai siano sempre e dovunque gli attori principali della storia: ci furono altre categorie prima di essi; perché non dovrebbero essercene dopo".[438]

---

[434] Touraine A., (1978) *La voix et le regard*, Éd. du Seuil, Paris p. 17
[435] Daher L. M., (2002) *Azione collettiva: teorie e problemi*, FrancoAngeli, Milano p.79
[436] Touraine A., (1978) *La voix et le regard*, Éd. du Seuil, Paris pp. 20-21
[437] Giovannini F., (1987) *Le culture dei verdi: un'analisi critica del pensiero ecologista,* Edizioni Dedalo, Bari pp. 102-103
[438] Touraine A., (1978) *Per la sociologia*, Einaudi, Torino p. 139

I nuovi movimenti sociali sono una diretta conseguenza di un'analisi "a caldo" del movimento del maggio '68 e della vita e della caduta dell'Unità Popolare in Cina dal 1970 al 1973 e hanno portato all'elaborazione del metodo dell'*intervento sociologico*: "Esso consiste prima di tutto nel sostituire lo studio a distanza degli attori e delle situazioni con lo studio delle relazioni fra ricercatore e attore. […] Questa pratica, lunga e difficile da realizzare […] è lontanissima dalla concezione deterministica. […] Siamo nel centro dell'universo dell'attore".[439] Sicuramente il fatto di trovarsi ad operare nei fervori socio-politici e culturali degli anni '60 ha notevolmente contribuito ad indirizzare il sociologo. Sia a livello europeo che americano, infatti, molta della sociologia di quegli anni ha come oggetto di studio le mobilitazioni sociali e i fattori ad esse connessi, basti pensare agli studi di Melucci[440] e Pizzorno[441] o alla teoria della mobilitazione delle risorse.[442]

I nuovi movimenti sociali degli anni '60 e '70 risultano particolarmente interessanti perché rappresentano uno spaccato del profondo mutamento sociale tipico di quei decenni; differenti rispetto ai sindacati e al movimento operaio dell'epoca industriale, rappresentano una rottura rispetto sia alle forme di organizzazione sia alle dinamiche di azione: si caratterizzano per una forte struttura decentrata e per un rifiuto interno della logica gerarchica a favore di una volontà di recupero delle forme più pure di democrazia e si avvalgono di forme di protesta nuove, come le occupazioni di luoghi considerati significativi. Inoltre muta, nei nuovi movimenti sociali, il fulcro dell'antagonismo che, differentemente dai tradizionali movimenti, non si incentra più sulla redistribuzione della ricchezza e sull'accesso al potere ma si riferisce molto più alla struttura valoriale che l'assetto economico-capitalista promuove; a tutto ciò associano una differente visione generale che si concretizza in forme alternative di rapporto rispetto alla società ma anche all'individuo e alla sua relazione con

[439] Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma p. 93
[440] Cfr. Melucci A., (1976) *Movimenti di rivolta. Teorie e forme dell'azione collettiva*, Etas, Milano; (1977) *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, Feltrinelli, Milano; (1978) *Appunti su movimenti, terrorismo, società italiana*, Il Mulino, Bologna
[441] Cfr. Pizzorno A., (1959) *Le classi sociali*, Il Mulino, Bologna; (1960) *Comunità e razionalizzazione,* Einaudi, Torino; (1978) *Lotte operaie e sindacato in Italia: 1968-1972*, Il Mulino, Bologna
[442] Cfr. McCarthy J.D., Zald M.N., (2001) The Enduring Vitality of the Resource Mobilization Theory of Social Movements in Turner J.H., *Handbook of Sociological Theory*; Tilly C., (1978) *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley Pub. Co

l'altro. Nei confronti della politica, la tradizionale contrapposizione di classe, volta alla diminuzione della concentrazione del binomio potere-sfruttamento, perde molta della sua valenza spostando la questione sulla *riappropriazione* di una autonomia sociale dal basso.[443] Touraine infatti descrive i nuovi movimenti sociali come "azioni collettive condotte per la difesa dei diritti culturali, ossia condotte da parte di categorie culturali: donne, minoranze sessuali […] con un contenuto culturale nuovo".[444] Incentrare il focus sull'elemento culturale significa allontanare lo sguardo dai fini meramente utilitaristici e a breve termine, per dedicare l'attenzione a tutti quei fattori che concorrono alla delineazione di una nuova volontà di costruzione identitaria da parte del soggetto attore. Gli attori dei movimenti sociali tradizionali si connotavano a partire da una identità di classe, si inserivano cioè all'interno di un'identità collettiva aprioristicamente data che inglobava e definiva l'identità singola; il soggetto della società programmata è invece un soggetto duplice che funge da crocevia tra il soggetto collettivo dell'età industriale e il soggetto personale contemporaneo, su cui si fonda l'ultima parte del pensiero del sociologo. Il soggetto dei nuovi movimenti sociali è contemporaneamente mezzo e fine: significa cioè che si inserisce nelle logiche identitarie, di condivisione e appartenenza collettiva ma allo stesso tempo ne definisce la natura; pubblico e privato divengono in questa logica fattori del medesimo progetto. "L'idea di soggetto diviene il fondamento di nuove lotte tanto forti quanto lo fu, nel capitalismo industriale, la lotta di classe che mosse le emozioni e le proteste della classe operaia. L'idea del soggetto non è un modo per sfuggire ai problemi sociali e alle lotte politiche; è al contrario ciò che li rende vivi dopo un lungo periodo di confusione e di indebolimento delle lotte sociali sempre più subordinate alle strategie dei partiti politici".[445]

Nell'ultima parte del suo pensiero Touraine si incentrerà sull'evoluzione del soggetto nell'età contemporanea, globalizzata e multiculturale, ponendo l'accento sul fattore personale della costruzione dell'identità individuale. Il soggetto personale possiede la capacità di "conciliare l'unità di una società con le diversità

[443] Cfr. Melucci A., (1976) *Movimenti di rivolta. Teorie e forme dell'azione collettiva*, Etas, Milano
[444] Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma p. 173
[445] *Ivi*, p. 174

delle personalità e delle culture".[446] Nella società contemporanea la *de-modernizzazione*[447] si sgretola e si caratterizza per una complementarietà tra elementi di natura opposta: globalizzazione, mercato globale, nuovi nazionalismi e integralismi culturali, culture frammentate e de-localizzate che ricercano spasmodicamente di riappropriarsi di una propria identità. A livello micro i "controlli sociali, culturali, politici stabiliti da famiglie, scuole, stati, chiese appaiono sempre più deboli e le istituzioni sono in rovina; la democrazia, le città, i tribunali, le scuole hanno perso la loro definizione e si sono oramai sbriciolate".[448]

In *Libertà, uguaglianza e diversità* il sociologo scrive: "Il sogno di sottoporre tutti gli individui alle medesime leggi universali della ragione, della religione e della storia si è sempre trasformato in un incubo, cioè in uno strumento di dominio, mentre la rinuncia a qualsiasi principio di unità e l'accettazione di differenze illimitate portano alla segregazione o alla guerra civile".[449] All'interno di questo dilemma si pone il soggetto personale, considerato come una "coniugazione di identità personale e cultura particolare con la partecipazione ad un mondo razionalizzato, come affermazione della sua libertà e responsabilità".[450] L'affermarsi di questa nuova forma di soggetto è strettamente legata ad una società profondamente trasformata da processi, quali: la globalizzazione dell'economia, la diffusione globale di nuovi mezzi di comunicazione e l'indebolimento dei tradizionali contesti sociali e delle sue logiche. L'atteggiamento generale oscilla tra un attaccamento all'ordine passato e un'accettazione del disordine presente, al quale Touraine contrappone l'idea di "concepire e costruire nuove forme di vita collettive e personali"[451] a partire dall'individuo inteso come attore sociale e soggetto personale. Ma incentrare

[446] Touraine A., (1998) *Libertà, uguaglianza e diversità*, Il Saggiatore, Milano p. 25
[447] "Se la modernizzazione consiste nella gestione del dualismo tra produzione razionalizzata e libertà interiore del soggetto umano mediante l'idea di società nazionale, la de-modernizzazione consiste nella rottura dei legami che uniscono la libertà personale all'efficacia collettiva". Cfr. Touraine A., (1998) *op.cit.*
[448] Prattichizzo G., (2011) *L'Attore sociale e il suo palcoscenico: il mondo*, in Comunicalab Magazine di comunicazione e media, Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale, La Sapienza, Roma
[449] *Ibidem*
[450] *Ibidem*
[451] *Ibidem*

l'attenzione sulla singolarità non è, come spesso è stato obiettato dai più critici, favorire una visione egoistica o fondata sull'interesse personale, ma tentare di rianimare la solidarietà sociale fin troppo indebolita: "Non vedo perché la difesa dei diritti umani, sociali e culturali di ogni individuo, che non possono essere difesi se non collettivamente, implicherebbe l'indifferenza rispetto alla situazione altrui".[452] La considerazione del soggetto personale, invece, è strettamente collegata alla figura dell'*altro* che "non è il simile o il prossimo, ma un essere percepito e compreso da un altro essere come *soggetto* che lo riconosce come tale"; [453] l'alterità, così intesa, non è mera differenza, ma un processo relazionale attraverso cui ogni individuo percepisce se stesso come soggetto, travalicando in tal modo l'intento omologante della *fabbricazione* societaria: "solo dal momento in cui scopriamo il soggetto in noi possiamo scoprirlo nell'altro".[454] Ne *Il pensiero altro* Touraine introduce il concetto di *soggettivazione,* sostenendo che "affinché appaia il soggetto è necessario che l'attore, come prima cosa, distrugga gli insiemi culturali e filosofici che gli impongono un'identità";[455] l'intento è quello di liberare l'individuo dalla morsa dei sistemi di potere e dalla maschere che egli stesso ha indossato per lungo tempo. Divenire soggetto significa, nell'epoca attuale, riconoscere l'altro come soggetto nelle sue diversità: l'individuo "non può formarsi se non imparando a riconoscere gli altri nelle loro differenze, non importa quali".[456] Ma la questione della differenza assume, oggi, una duplice faccia: da una parte il rifiuto della società ad accettare le differenze sfocia nel considerare inferiori tutte quelle realtà che non vengono riconosciute come adeguate al dictat sociale e culturale dominante; dall'altra il differenzialismo culturale tende a chiudere i confini impedendo di rilevare i fattori comuni e portare a guerre. Per evitare ciò, Touraine propone di ridare forza al *legame sociale* creando piccole comunità locali "i cui membri acquisiscano un'immagine positiva di se stessi attraverso l'immagine positiva che gli altri hanno di loro",[457] e attraverso organizzazioni volontarie attive nella difesa delle

[452] Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma p. 180
[453] *Ibidem*
[454] *Ivi,* p. 181
[455] *Ibidem*
[456] *Ivi,* p. 190
[457] *Ivi,* p. 197

diversità. Si rinsalda così il legame sociale mediante l'azione del soggetto attore e dei gruppi, che non sono più movimenti sociali ma culturali, come quello ecologista o il movimento delle donne "interessato all'uguaglianza, non alla vittoria". Sono proprio questi movimenti culturali a promuovere la volontà di divenire soggetti della propria esistenza personale e collettiva appellandosi alla coscienza individuale.

3.3 Il Paradigma Relazionale: P. Donati

Nel libro *Introduzione alla sociologia relazionale,* considerato il *Manifesto* della sociologia relazionale, Pierpaolo Donati scrive "La sociologia relazionale nasce quando ci si rende conto che la società non è una cosa materiale né un sistema più o meno preordinato, o un prodotto di azioni individuali. […] La società è relazione".[458] La relazione di cui parla Donati ha specifiche caratteristiche e non si pone, come alcuni la considerano, alla stregua di ponte tra sociologie già esistenti, ma vuole conformarsi come realtà *sui generis;* realtà all'interno della quale il carattere relazionale non si riferisce né ad una realtà accidentale o derivante da elementi quali l'individuo o il sistema, né è riconducibile ad una contrapposizione metodologica tra individualismo ed olismo. Piuttosto è da intendersi come prospettiva autonoma e innovativa in risposta alle problematiche prodotte dalla modernità e alla sua scarsa considerazione rispetto al senso relazionale. L'oggetto d'indagine è la relazione sociale in quanto tale, la quale però, precisa il sociologo, non esclude il carattere storico, poiché tutte "le relazioni sociali hanno un loro tempo"[459] e non esclude neppure il confronto con i classici, senza però farsi "imprigionare dai limiti delle loro teorie".[460] L'interesse per il fattore relazionale si può infatti ritrovare in molti autori classici quali Weber, Durkheim, Simmel nonché Marx; ma affrontare il paradigma relazionale nell'epoca contemporanea apre la sociologia ad una serie di questioni mai analizzate prima. "Oggi la

[458] Donati P., (2003) *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano p. 7
[459] *Ibidem*
[460] *Ibidem*

sociologia è chiamata ad un altro compito. Essa può e deve essere ancora narrazione, ma senza quel *grandeur* che, non di rado, le ha fatto perdere il contatto con la vita quotidiana e le realtà umane più significative".[461]

Il lavoro di Donati risulta particolarmente interessante a partire dagli intenti iniziali del suo pensiero: la volontà del sociologo è quella di "reintrodurre l'uomo e la realtà umana *tutta intera* nella sociologia"[462] e di creare "una nuova ottica, interpretativa ed esplicativa al contempo, che leghi fra loro l'uomo come oggetto e come soggetto, il sistema sociale e l'azione sociale, la struttura e la soggettività".[463] La società deve essere analizzata e compresa a partire dalle relazioni sociali perché la natura stessa della società lo impone; in primo luogo la società è inseparabile dai soggetti-agenti umani che, attraverso le loro attività, ne determinano la natura specifica; in secondo luogo essa non è data a priori ma muta in base alle modifiche apportate dall'azione umana; in terzo luogo la società è al contempo *vincolo e risorsa* per gli agenti individuali e collettivi. All'interno di questa prospettiva la relazione viene considerata come *effetto* emergente a partire dall'interazione tra l'azione individuale o collettiva e il sistema sociale, ambedue aventi caratteristiche e poteri propri.[464] Nella *Teoria relazionale della società* "la sociologia viene presentata come scienza sociale nella sua massima generalità, e al contempo come disciplina specifica"[465] che riguarda sia l'ambito epistemologico sia quello metodologico che empirico. Dal punto di vista epistemologico il paradigma si basa sul *teorema dell'identità relazionale* per cui "l'identità di qualunque entità è mediata dalla relazione, ossia l'identità si forma attraverso la relazione con l'Altro da sé";[466] questo concetto si fonda sull'assunto che la costruzione dell'identità derivi dalla relazione che un soggetto ha con ciò

[461] Donati, P., Colozzi I., (2006) *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Il Mulino, Bologna p. 16
[462] Donati P., (2003) *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano p. 10
[463] *Ibidem*
[464] La relazione sociale così intesa assume un valore proprio di oggetto specifico della sociologia e si infrange contro le difficoltà epistemologiche della sociologia precedente, che tende a considerare la relazione come elemento non analizzabile in sé ma solo in accordo con un supporto: l'individuo o il sistema.
[465] *Ivi*, p. 8
[466] Il principio dell'identità si fonda tradizionalmente a partire da due teoremi differenti: quello di Durkheim e Parsons per cui l'identità si fonda a partire dal confronto con altre identità simili e quello di Marx che presuppone una contrapposizione identitaria tra elementi differenti ed in conflitto. Cfr. Donati, P., Colozzi I., (2006) *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Il Mulino, Bologna p. 23

che è altro; relazione che è una *mediazione* operata dalla società nei vari e differenti contesti. Ne consegue che l'identità così costruita deriva da una *relazione sociale* in termini multidimensionali e reticolari. Dal punto di vista della ricerca empirica il paradigma relazionale presuppone alcune specifiche premesse: l'azione e l'attore sociale devono essere considerati come elementi *sovrafunzionali* a partire da un atteggiamento *anti-riduzionistico;* è possibile studiare la realtà sociale in termini causali solo se la causalità è strettamente dipendente e se i fattori sono variabili rilevanti; non esiste una assolutezza nel *determinismo sociale;* il fenomeno sociale deve essere considerato come un *fatto relazionale di reciprocità* all'interno di una considerazione della realtà sociale in termini di *intelligibilità;*[467] l'analisi sociologica deve mantenere l'unità del suo soggetto d'analisi come interdipendenza tra dimensioni soggettive ed oggettive dei fenomeni.[468] Dal punto di vista metodologico la sociologia relazionale riformula lo schema parsonsiano AGIL: i quattro quadranti vengono interpretati come *requisiti funzionali* riadattati in chiave relazionale. La conservazione del modello latente e gli scopi corrispondono al *refero,*[469] l'adattamento e l'integrazione corrispondono al *religio.*[470] Ma lo schema AGIL così strutturato possiede delle differenze rispetto allo schema parsonsiano: esso non si applica allo *unit act*, ossia alla singola azione, o al sistema in sé ma alla relazione sociale; ad ogni singolo quadrante può essere applicato lo schema stesso in una sorta di differenziazione interna ulteriore. La relazione sociale viene compresa come *effetto emergente* dalla combinazione di refero e religio e la società così composta è soggetta ad una *differenziazione relazionale.*[471]

Il riferimento a Parsons, nella ricerca di Donati, non si limita solamente alla metodologia: il sociologo statunitense viene preso come esempio rilevante del pensiero moderno sulla relazione sociale. Parsons "chiuse la relazione sociale, nel

[467] Ossia in termini di *realismo relazionale*; Cfr. Schütz A., (1974) *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna
[468] Cfr. Donati P., (2003) *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano p. 17
[469] Ossia al *riferimento simbolico* inteso a partire dal pensiero di Weber
[470] Ossia alla *connessione* intesa in termini durkheimiani
[471] Ad esempio le istituzioni sociali contemporanee non seguono più le pretese della funzionalità ma della specificità di ogni differenza relazionale, mediante interscambi reciproci sovrafunzionali in una logica di rete.

senso di farne essenzialmente un elemento del sistema d'azione sociale".[472] Per Parsons la relazione sociale è azione reciproca di attori all'interno di un sistema sociale, ossia ogni azione individuale è definita a partire dai ruoli che la struttura sociale prevede; ne consegue che la relazione si delinea come conseguenza della teoria dell'azione o dello status, "entro una cornice epistemologica condizionata dai presupposti neo-kantiani e positivistici".[473] In altre parole "la relazione è azione reciproca di individui socializzati in certi modi e determinati status-ruoli",[474] e possiede in tal modo un valore *normativo*. Inoltre, contrariamente alla teoria relazionale di Donati, la teoria parsonsiana manca completamente di tematizzare le interconnessioni interne al sistema d'azione stesso e quelle presenti fra i vari sistemi "al punto di irrigidire la logica relazionale come tale".[475] Ma la teoria relazionale muove anche a partire dal confronto con altri sociologi della modernità e con la visione moderna della relazione "considerata come espressione di soggetti umani, individuali o collettivi, che agiscono in ruoli e istituzioni sociali";[476] in altre parole la relazione viene considerata alla stregua di bisogno e modo d'essere individuale, visione che verrà scardinata dal carattere anti-deterministico della postmodernità.

Per Marx, ad esempio, la relazione sociale è un prodotto delle basi materiali economiche endemiche nella società; pur focalizzando nel fattore relazionale l'elemento di connessione tra soggetto ed oggetto, e pur considerando la società in termini fortemente relazionali, egli si è eccessivamente ancorato alle premesse materiali legate alle forze di produzione. La relazione in Marx non viene studiata nella sua natura ma come elemento in grado di spiegare fattori materiali come il capitale, che in tal modo cessa di essere una cosa e diviene "relazione sociale di espropriazione".[477] Nell'ottica marxiana l'individuo deriva il suo carattere sociale a partire dalle relazioni sociali[478] definite in termini materialistici, deterministici, evoluzionistici e olistici. Per Marx "la relazione sociale è un rapporto tra struttura

[472] Donati P., (1992) *Teoria relazionale della società: i concetti di base*, FrancoAngeli, Milano p. 50
[473] *Ivi*, p. 51
[474] *Ibidem*
[475] *Ivi*, p. 52
[476] *Ivi*, p. 39
[477] *Ivi*, p. 41
[478] Marx li definisce *rapporti sociali*

e sovrastruttura, sottoposto a leggi evoluzionistiche, instaurato tra soggetti collettivi, che viene necessitato dalle basi materiali su cui gli attori poggiano la loro concreta esistenza storica determinata".[479]

Differente per approccio è la visione relazionale in Weber, il quale considera la relazione sociale come *estrinsecazione* del soggetto individuale: "per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità".[480] Per Weber la relazione sociale si basa su assunti soggettivi, probabilistici, non evoluzionistici e individualisti e si riferisce alla possibilità da parte di un individuo di agire in uno specifico modo dotato di un senso propriamente soggettivo; l'intenzionalità e il soggettivismo weberiano non sono, secondo Donati, in grado di considerare "l'ultimo nesso, non individualistico e non probabilistico, del sociale".[481] A metà strada tra la struttura sociale di Marx e la soggettività di Weber, si pone la visione di Durkheim; il quale, dal primo periodo positivista, giunge ad un processo di soggettivazione non individualistica della relazione sociale. Per Durkheim "la relazione sociale è un *legame*, di carattere *morale*, che scaturisce da fattori insieme strutturali (esterni e coercitivi, derivanti dalla divisione del lavoro e dalla differenziazione sociale) e culturali (aventi significato simbolico), fattori nei quali e tramite i quali assume la sostanza di una rappresentazione collettiva".[482] Nel suo determinismo sui generis ed evoluzionistico in senso particolare, Durkheim propone una considerazione sulla relazione che si può considerare come espressione della coscienza collettiva nelle sue forme meccaniche, organiche etc. e i soggetti coinvolti si inseriscono all'interno della relazione in base a forme pre-strutturate previste dalla coscienza collettiva. La svolta nel paradigma relazionale della modernità[483] lo si ha grazie al pensiero di Simmel considerato il maggior esponente della visione della realtà in

[479] *Ivi*, p. 42
[480] Weber M., (1961) *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano pp. 23-24
[481] Donati P., (1992) *Teoria relazionale della società: i concetti di base*, FrancoAngeli, Milano p. 43
[482] *Ivi*, p. 44
[483] Anche se in questa ricerca si è preferito considerare Simmel un crocevia tra modernità e postmodernità e una figura anticipatrice di quest'ultima.

chiave relazionale anche se il suo pensiero assume un senso prevalentemente *formale:* la relazione cui si riferisce è definita *interazione* poiché il fenomeno sociale non deriva direttamente dal soggetto e neanche da un sistema aprioristicamente dato, ma dall'azione reciproca in quanto tale tra i fenomeni. Ad esempio il denaro, nel pensiero simmeliano, funge da *prototipo formale, sostanziale e funzionale*[484] di tale relazione sociale generalizzata.

Nel suo studio sulla relazione sociale Donati non manca di analizzare la questione in relazione alla svolta postmoderna all'interno della quale il relazionale si tramuta in *relazionismo.* Il limite della postmodernità non sta nell'intento di eliminare il soggetto in quanto tale, ma nel processo di irriducibilità di questo come "coscienza o ambiente dell'azione e del sistema sociale".[485] Per Donati il soggetto si viene a sgretolare conseguentemente alla perdita di valore della relazione sociale in quanto tale; nella postmodernità la relazione sociale viene esaltata ma contemporaneamente dissolta nella sua considerazione alla stregua di meri flussi informativi. [486] In sostanza la relazione sociale perde la sua funzione principale: quella di *mediatore* tra i soggetti. Per superare il postmoderno, sottolinea Donati, è necessario rileggere la relazione sociale da un punto di vista sovra-funzionale e multidimensionale, all'interno del quale vi sia un recupero del soggetto "come fonte normativa della relazione".[487] I fatti sociali possono essere compresi solo attraverso la relazione che non è pura astrazione, ma *un concreto,* che non si limita alla dicotomia classica individuo/società ma si inserisce e opera in una *struttura di rete.* L'intento della teoria relazionale, dal punto di vista comparativo, è infatti quello di superare il dilemma fra individualismo e olismo metodologico: "il soggetto di cui la sociologia deve trattare è qualcosa che non è soltanto sistema, né soltanto mondo vitale, ma l'uno e l'altro insieme: è la relazione sociale in quanto mediazione di soggetti che stanno dentro e fuori di essa".[488] Alla base dell'integrazione sociale vi è la fusione tra azione individuale e collettiva e sistema sociale, realizzata mediante la relazione che assume un

[484] *Ivi*, p. 47
[485] *Ivi*, p. 53
[486] Basti pensare al pensiero di Luhman, per il quale la relazione sociale viene ridotta a pura e semplice comunicazione. *Ivi*, p. 55
[487] *Ivi*, p. 85
[488] Donati P., (1992) *Teoria relazionale della società: i concetti base*, FrancoAngeli, Milano p. 96

carattere di *circolarità* all'interno della rete che vede la società come costituita da un mix di strutture formali ed informali includente il sistema: "Il concetto di rete va molto al di là di quello di sistema. […] Il concetto sociologico di rete include quello di sistema senza poter essere ridotto a sistema: visto in un'ottica di rete, il sistema sociale è una dimensione analitica della rete che ne evidenzia le interdipendenze funzionali e stabilizza – attraverso modi di congiunzione/disgiunzione – i meccanismi retroattivi e i circuiti attraverso i quali si esprime la fenomenologia del sociale".[489] In tale ottica la società viene vista come una rete di relazioni che svolge funzioni sia di carattere culturale che funzionale e strutturale; dal punto di vista culturale la rete ha il compito di conferire, attraverso l'appartenenza, il senso dell'identità sociale, e dal punto di vista funzionale e strutturale di fornire aiuti e sostegni alla vasta gamma di bisogni simbolici e materiali. La società come rete dunque dimostra che l'azione e il sistema sociale sono fortemente interdipendenti pur nella loro auto-differenziazione e che "azione e sistema sociale sono soltanto modi diversi di combinare, in modo relazionale (reticolare), dei profili di possibilità che non sono mai stati dati nella realtà concreta come tipi puri della *Gemeinschaft*[490] o *Gesellschaft*".[491] Le connessioni tra reti formali e reti informali sono di rilevante importanza per l'equilibrio delle relazioni sociali in termini di adeguatezza agli scopi-valori prefissati; l'interazione riattivata in tal modo tra Gemeinschaft e Gesellschaft produce, nel concreto, forme associative di tipo solidaristico, come i gruppi di mutuo aiuto, e varie forme di partnership tra agenzie formali ed informali. Il tutto sulla base della necessità da parte degli individui di far corrispondere alle proprie richieste ed ai propri bisogni un intervento cooperativo tra servizi formali ed informali.[492]

[489] *Ivi*, p.103
[490] La *Gemeinschaft* (comunità) e la *Gesellschaft* (società) si riferiscono alla dicotomia di Tönnies ripresa anche da Parsons per definire le sue *variabili strutturali.* Cfr. Parsons T., (1987) *La Struttura dell'azione sociale* tr.it. Il Mulino, Bologna. Nel pensiero di Donati la dicotomia assume una natura nuova nella misura in cui la Gemeinschaft si configura come relazione sociale propria della vita reale e organica - rete sia funzionale sia comunitaria - e la Gesellschaft come relazione sociale propria delle formazioni sociali ideali e meccaniche - realtà della vita sociale.
[491] Donati P., (1992) *Teoria relazionale della società: i concetti base*, FrancoAngeli, Milano p. 98
[492] *Ivi*, p. 112

Per meglio spiegare il concetto di rete di relazioni Donati, forse anche per la sua affinità con il pensiero parsonsiano, analizza il concetto di famiglia considerata come tipo specifico di relazione sociale all'interno di una specifica visione di società, in cui la relazione assume un valore in quanto tale. Secondo la visione del sociologo la famiglia è definita come "quello specifico sistema vivente, culturalmente organizzato, che presiede al ricambio organico della società propriamente umana, in primis della natura interna, ed è fondato in modo tipico sulla regola dello scambio simbolico".[493] La famiglia, come fenomeno sociale, presenta delle caratteristiche rilevanti: viene considerata come *fenomeno sociale totale* poiché si può riferire ad una serie di elementi "indifferenziati della vita quotidiana"[494] di tipo economico, politico, sociale, psicologico etc.; è "un'istituzione e un gruppo sociale *non residuale*"[495] nel senso che le sue funzioni non possono essere delegate alla società.[496] Nello studio di Donati l'analisi della famiglia contemporanea deve essere condotta tenendo conto della formazione storico-sociale all'interno della quale essa si definisce. Tale considerazione appare abbastanza evidente se si pensa alle molteplici e differenti formulazioni sociologiche relative alla famiglia da Comte[497], secondo cui era da considerarsi come una *cellula della società,* fino ad arrivare alle analisi contemporanea della famiglia ad esempio plurinucleare o monogenitoriale. Secondo l'approccio funzionalista parsonsiano la famiglia assolve a due funzioni specifiche: quella di agente di *socializzazione primaria* avente il compito di far acquisire le condotte e i valori della società di riferimento, e quella di *stabilizzazione della personalità.* Nella modernità la forma tipica nucleare della famiglia fonda le proprie radici nel

[493] Donati P., (1986) *La Famiglia nella società relazionale: nuove reti e nuove regole*, FrancoAngeli, Milano p. 9
[494] *Ivi*, p. 10
[495] *Ibidem*
[496] Come per l'evoluzionismo positivistico dell'ottocento, per il quale la famiglia, affrancandosi dal sistema delle grandi appartenenze come quelle del clan e del parentado, sarebbe passata da forme complesse di confusione e disordine a forme semplici identificate con la famiglia nucleare tipica della modernità. Cfr. Milano M., (2010) *La famiglia nel pensiero dei sociologi classici*, FrancoAngeli, Milano p. 10
[497] Altri classici si sono occupati della famiglia: Spencer e la sua evoluzione della famiglia come parte dell'evoluzione superorganica. Cfr. Spencer H., (1967) *Principi di sociologia,* UTET, Torino; Pareto e la sua considerazione della famiglia come elemento di unità sociale; Marx e Engels e l'eliminazione della famiglia. Cfr. Engels F., (1884) *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*; Durkheim e la famiglia come fatto sociale. Cfr. Durkheim E., *Introduzione alla sociologia della famiglia*; Simmel e la famiglia come cerchia sociale. Cfr. Simmel G., (1908) *Sociologia: indagine sulle forme di associazione*, Leipzig, Duncker & Humblot

connubio tra sentimento amoroso e matrimonio, e incarna al suo interno anche le logiche di ruolo relative al genere, logiche saldate da una concezione ordinata e stabilita a livello sociale che prescinde dalle dinamiche soggettive ed individuali. Per il suo carattere plurimo la famiglia è direttamente influenzata anche dal lavoro nonché dalle logiche pubblico/privato sulle quali, i movimenti egalitaristi dell'800 prima e femministi del '900 poi, hanno fondato molte delle proprie richieste emancipazioniste; basti pensare al lavoro di Herrieth Taylor[498] per la quale l'accesso alle professioni e l'affrancamento dagli obblighi familiari rappresentavano gli elementi fondanti del processo emancipativo femminile, o al lavoro di Betty Friedan[499] che condusse un'esemplare ricerca sulle donne americane giungendo alla confutazione del paradigma dominante del *lieto fine* relativo al matrimonio, sostenendo la necessità per le donne di inserirsi nella dinamica pubblica mediante il lavoro, coniugandolo con la parte privata associata alla famiglia. Nella postmodernità il cambiamento relativo alla natura della famiglia dipende da fattori tanto economici quanto culturali, ma viene declinato ulteriormente anche nell'aspetto del progressivo mutamento a livello individuale. Il declino dei valori religiosi tradizionali, il pluralismo ideologico, la frammentazione lavorativa, le molteplici crisi economiche nonché le istanze femministe e l'affermazione dell'autonomia individuale hanno contribuito alla disgregazione del tradizionale modello familiare. Ulteriormente a ciò l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro al pari degli uomini ha sicuramente, se non altro in termini di tempo dedicato, spezzato i legami funzionali promossi da Parsons, tanto che sempre più il compito di agente di socializzazione primaria nella società postmoderna viene delegato alle istituzioni scolastiche, se non addirittura ai mass media come la televisione definita da Popper[500] "cattiva maestra". Nella postmodernità inoltre viene a sgretolarsi il principio cardine della famiglia: quella del presupposto relazionale tra i soggetti fondata su basi sentimentali; l'individualismo e la soggettivizzazione postmoderna, uniti all'incertezza, decostruiscono la coppia poiché l'individualità del padre e della madre è incapace di definirsi in primis in termini soggettivi e successivamente in termini di figure

[498] Taylor H., (1851) *L'emancipazione delle donne*, Westminster Review, London
[499] Friedan B., (1963) *La mistica della femminilità*, Dell, New York
[500] Popper K., Condry J., (1996) *Cattiva maestra televisione*, Reset-Donzelli, Roma

sociali stabili di riferimento. Dal punto di vista sociologico la rilevante difficoltà d'indagine è anche da attribuire alla progressiva eterogeneità e pluralità delle tipologie familiari: se nella società moderna la famiglia nucleare e allargata rappresentavano i due unici esempi, nella società contemporanea la presenza di realtà quali la famiglia unipersonale, multipla,[501] ricomposta, multietnica, adottiva, omosessuale pongono all'attenzione una domanda di fondo: è giusto oggi parlare ancora di famiglia o è necessario parlare di *famiglie*?

Al panorama appena presentato Donati aggiunge la necessità, per comprendere la configurazione della famiglia contemporanea, di "cogliere il principio che sta alla base della intera formazione storico-sociale",[502] principio che corrisponde ad esempio nella società del welfare al benessere, nella società post-industriale ai servizi, nella società informatizzata alle nuove modalità comunicative e che nell'epoca contemporanea corrisponde alla relazione; principio fondante della *società relazionale*. La società presentata da Donati è quella basata sulla "produzione di relazioni sociali anziché sulla produzione di beni di consumo o di prestazioni di tipo tradizionale"[503] e anche quando si prendono in considerazione i beni o le prestazioni esse devono essere pensate all'interno di una *rel-azione* "che è sempre un'interazione sociale umana, ovvero un sistema relazionale".[504] La volontà di far coincidere numerosi aspetti della realtà sociale con il paradigma relazionale deriva nel pensiero di Donati da una visione particolare della contemporaneità, vista come caratterizzata da un progressivo ritorno dello stato al mercato, da una psicologizzazione dei rapporti sociali, da una medicalizzazione della vita "che rappresentano soluzioni del tutto insoddisfacenti, frustranti e inefficaci in cui il rapporto pubblico/privato sembra impazzire".[505] In quest'ottica la società relazionale assume i connotati di bisogno e di aspettativa ancora prima che di struttura o processo; essa è un *meta-codice simbolico normativo* che conduce all'affermazione di una soggettività mai realizzatasi in precedenza, che *gioca* con forme di relazionalità non più costruite a priori ma proposte

[501] Per usare un termine di Peter Laslett
[502] Donati P., (1986) *La Famiglia nella società relazionale: nuove reti e nuove regole*, FrancoAngeli, Milano p. 13
[503] *Ivi*, p. 15
[504] *Ivi*, p. 16
[505] *Ibidem*

all'individuo come ogni altro prodotto artificiale che comporta allo stesso tempo nuove frustrazioni e nuove possibilità. Da tutto ciò "nascono nuove strategie aggregative e riaggregative, dopo la rottura dei confini e delle identità".[506]

[506] *Ivi*, p. 19

CAPITOLO 4

Soggetto e Genere

4.1 Le basi sociologiche della definizione di Genere

Nel 1949 nel rivoluzionario testo *Il secondo sesso*, Simone de Beauvoir scrive "Donne non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna".[507] Questa celebre affermazione aprì la strada, molti anni prima del femminismo storicamente e politicamente inteso, all'introduzione del discorso culturale e intellettuale rispetto alla questione del *determinismo biologico* di genere. Si definisce qui *genere* in maniera impropria poiché il termine così indicato entra nel discorso scientifico solamente nel 1975 grazie al testo di Gayle Rubin *The traffic in women* nel quale viene definito "insieme delle disposizioni (comportamenti, rapporti) sulla base delle quali ogni società trasforma il fattore biologico della differenza sessuale in prodotto dell'attività umana e in divisione dei compiti spettanti ad ogni sesso".[508]

La costruzione e la delineazione di un'identità di genere, così come la questione sulla differenziazione di genere, sono concetti relativamente nuovi rispetto al panorama sociologico; nel pensiero dei classici, ed in generale nella sociologia classica, le differenze tra uomo e donna sono per lo più considerate come forma di differenziazione in accordo con il *determinismo biologico*, di derivazione

[507] de Beauvoir S., (1984) *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano
[508] Rubyn G., (1975) The traffic in women*:* notes on the Political Economy of Sex, in *Toward an Anthropology of Women,* Monthly Review Press, New York

darwiniana, per il quale le peculiarità psichiche, intellettuali e comportamentali riflettono tout court le differenze immutabili di tipo naturale. Dal punto di vista sociologico il XIX secolo è caratterizzato in maniera rilevante dalla corrente del *Positivismo* introdotto da August Comte e dal suo rigido determinismo scientifico. Il paradigma positivista, fondato su un'ingenua fede nei confronti dei metodi delle scienze naturali rifiuta ogni tipo di spiegazione metafisica e si definisce come "studio della realtà sociale mediante gli apparati concettuali, le tecniche di osservazione e misurazione, gli strumenti d'analisi matematica, i procedimenti d'inferenza delle scienze naturali".[509] Il passaggio dalla base concettuale alla prassi empirica positivista è da riferire a Durkheim e al suo *fatto sociale*: "La nostra definizione (positivista) comprenderà quindi tutto l'oggetto da definire se diremo che è un fatto sociale ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una coercizione esterna - oppure un modo di fare che è generale nell'estensione di una società data, pur avendo esistenza propria, indipendente dalle sue manifestazioni individuali".[510] Rispetto alla figura femminile, il positivismo opera un percorso di naturalizzazione della donna rispetto all'uomo sulla base della biologia positiva per la quale il sesso femminile viene definito "come necessariamente costitutivo, comparativamente all'altro, in un continuo stato d'infanzia che l'allontana maggiormente, sotto gli aspetti più importanti, dal tipo ideale della razza."[511] Spencer, sulla scia evoluzionista, sostiene la necessaria corrispondenza tra qualità fisiche ed intellettive, sostenendo che se così non fosse "solo in questo caso la natura (avrebbe) dimenticato di adattare facoltà speciali a funzioni speciali";[512] nell'ottica spenceriana la natura intellettiva della donna è dunque considerata inferiore perché la determinazione biologica prevede che altre e ben diverse siano le funzioni delegate alle stesse: la maternità e le funzioni naturali. Infatti, sostiene Spencer, "la sola forza mentale normalmente femminile è quella compatibile con la produzione e l'allevamento

[509] Corbetta P., (2003) *La ricerca sociale: metodologia e tecnica*, Il Mulino, Bologna p. 20
[510] Durkheim E., (1895) *Le regole del metodo sociologico*, tr.it. (1963) Edizioni di Comunità, Milano p. 33
[511] Comte A., (1967) *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino, vol.1, p. 351
[512] Spencer H., (1982) *Antologia di scritti*, Il Mulino, Bologna p. 178

del debito numero di figli sani. […] Una potenza mentale straordinaria, se fosse generale tra le donne di una società, condurrebbe alla scomparsa di questa".[513]

Lo stesso Comte sostiene, rispetto alle "chimeriche declamazioni rivoluzionarie sulla pretesa uguaglianza dei due sessi"[514] la presenza di "differenze radicali, insieme fisiche e morali" che definiscono "l'inevitabile subordinazione della donna all'uomo".[515] Sulla base di queste aprioristiche diversità biologiche Comte nel *Sistema di politica positiva* riconosce, parallelamente, una sorta di superiorità sociale in senso stretto alla figura femminile, detentrice del ruolo socializzatore derivante dalla sua capacità di "far prevalere la socialità sulla personalità".[516] Nonostante l'indiscussa inferiorità mentale, a causa della quale le donne vengono ritenute da Comte come "radicalmente inadatte ad ogni governo, anche domestico, sia a causa di una minore razionalità, sia per la mobile irritabilità di un carattere più imperfetto",[517] il sociologo incentra la sua considerazione rispetto alle qualità femminili in tutti quegli ambiti relativi all'affettività; è grazie alla preponderanza del cuore che la donna, fautrice della realizzazione di una socialità universale, si definisce come detentrice della funzione educativa e raggiunge il suo massimo nella figura di madre e moglie all'interno della sacralità della famiglia. La famiglia assume nel pensiero di Comte e Spencer un'importanza rilevante essendo una formazione sociale diretta all'interno della quale si ritrova una "speciale sintesi tra solidarietà e subordinazione".[518] L'organismo sociale dovrebbe assumere, per Comte, i tratti della famiglia che appare essere la forma più ordinata grazie "ad un insieme di differenze naturali così grandemente incontestabili".[519] Sul concetto di solidarietà non può mancare di riferirsi a Durkheim il quale, sulla scia di Spencer, intravede nell'evoluzione sociale una necessaria implicazione di un processo di differenziazione.[520] La solidarietà, alla base della coesione sociale, in Durkheim ha uno stretto rapporto con la diversità, e la differenziazione si

[513] *Ivi*, p. 172
[514] Comte A., (1967) *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino, vol.1 p. 350
[515] *Ibidem*
[516] Comte A., (1929) *Système de politique positive*, Au siège de la Société Positiviste, Paris, vol.1 p. 210
[517] Comte A., (1967) *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino, vol.1 p. 365
[518] Toscano M.A., (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano p. 116
[519] Comte A., (1967) *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino, vol.1 p. 366
[520] Toscano M.A., (2011) *Prove di società: come uscire dallo stile pubblico "all'italiana",* Donzelli Editore, Roma p. 34

riferisce in particolare al lavoro, elemento che si riflette anche nelle considerazioni rispetto alla figura femminile e al suo rapporto con quella maschile. Sono proprio le dissomiglianze tra i due sessi, sostiene il sociologo, a favorire la solidarietà, poiché è proprio grazie ad esse che "l'uomo e la donna […] si ricercano con passione". Essi vengono considerati in maniera interdipendente perché "presi separatamente non sono che le parti differenti del medesimo tutto concreto che ricostituiscono con la loro unione".[521] All'interno del legame coniugale è proprio la differenziazione e la divisione organica e funzionale dei compiti a garantire la solidarietà e dunque l'ordine. Ma questa differenziazione per Durkheim ha un'origine di tipo sociale piuttosto che naturale e implica una differenziazione funzionale a cui corrispondono, nel tempo, comportamenti differenti; nel 1893 scrive: "la dolcezza che oggi è uno degli attributi distintivi della donna, non pare esserle stata propria nei tempi più antichi".[522] Dalle società primitive alla società moderna, rileva Durkheim, il legame coniugale e familiare ha subìto un processo di normazione che ha generato una nuova divisione funzionale tra i sessi e che ha condotto a nuove forme di differenziazione, tanto che "presso i popoli civili la donna conduce un'esistenza del tutto diversa rispetto a quella dell'uomo. Si potrebbe dire che le due grandi funzioni della vita psichica si sono quasi dissociate e che uno dei due sessi ha accaparrato le funzioni affettive e l'altro le funzioni intellettuali".[523] Toscano sottolinea come la figura femminile intesa in termini di funzione affettiva si rifletta nella visione nel ruolo della madre, che è anche madre sociologica, e quanto ciò sia propedeutico alla forma della solidarietà meccanica[524] nonché come il positivismo durkheimiano, "collocando la differenza tra i sessi nelle leggi dell'evoluzione universale, positivizzi i sessi".[525] La volontà di assegnare scientificamente una funzione specifica alla figura femminile ha il compito ultimo di attribuirle un valore in termini di memoria comunitaria, che si concretizza nella famiglia considerata come forma eterna di comunità: "Vi è dunque nella società durkheimiana […] il *nostos* della

[521] Durkheim E., (1962) *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano p. 79
[522] *Ivi*, p. 81
[523] *Ivi*, p. 82
[524] Toscano M.A., (2011) *Prove di società: come uscire dallo stile pubblico "all'italiana",* Donzelli Editore, Roma p. 36
[525] *Ibidem*

comunità, che si attua nella donna".[526] Durkheim può essere infatti considerato un punto di contatto tra le teorie organiciste e quelle struttural-funzionaliste; egli, riferendosi al pensiero di Tönnies[527] sulla *Gesellschaft* e sulla *Gemeinschaft*, teorizza una differenziazione tra società e comunità sostenendo la prima essere caratterizzata da relazioni di tipo impersonale e la seconda da relazioni di tipo personale; entrambe poi vivono di una differente natura rispetto alla solidarietà: quella meccanica della comunità si alimenta a partire dalla semplice appartenenza al gruppo, mentre quella organica, tipica della società moderna, assume una natura più complessa che non è naturalmente determinata dalla mera coesistenza di individualità diverse. Da questa contrapposizione di società e comunità deriva in Durkheim la differente attribuzione di ruoli associati ai sessi: la donna è il centro della comunità poiché questa si connatura su relazioni di tipo espressivo-personali, mentre l'uomo appartiene alla società che vive di relazioni strumentali-impersonali.[528]

Nel pensiero di Durkheim la comunità e la famiglia, dunque, possiedono una connessione profonda: ne *Le regole del metodo sociologico* la famiglia viene definita come una "società parziale riconoscibile in base al segno esterno di essere formata da individui uniti da vincoli giuridici"; ne consegue che essa rappresenti una istituzione sociale collettivamente accettata avente un valore morale. Tale definizione ben si inserisce nel profilo delle società organiche all'interno delle quali l'influenza statale ed istituzionale sostituisce il legame di tipo affettivo con quello riguardante il diritto di famiglia[529] che "disciplinando le diverse funzioni familiari e il modo in cui esse si distribuiscono esprime quella solidarietà particolare che unisce i membri della famiglia".[530] In tal modo la famiglia vive di una natura coesiva di tipo morale all'interno della quale anche l'amore "movimento spontaneo della sensibilità privata"[531], si connota in termini di dovere.

---

[526] *Ibidem*
[527] Cfr. Töennies, F., (1963) *Community and society*, Harper & Row, New York
[528] Cfr. Lombardi L., (2005) *Società, culture e differenze di genere: percorsi migratori e stati di salute*, FrancoAngeli, Milano p. 36
[529] Il Diritto di famiglia stabilisce le norme per l'unione matrimoniale, per la filiazione legittima, per le dinamiche del divorzio e regola i doveri e i diritti dei coniugi.
[530] Milano M., (2010) *La famiglia nel pensiero dei sociologi classici*, FrancoAngeli, Milano p. 81
[531] Durkheim E., (1975) *Incesto, matrimonio e famiglia*, Beta, Salerno p. 133

Anche nel pensiero parsonsiano ritroviamo la questione della divisione dei compiti tra i sessi anche se in un'accezione sistemica antievoluzionista.[532] Nel paradigma funzionalista la famiglia viene considerata in termini di sottosistema inserito nel più ampio sistema societario, che vive e si realizza mediante l'accordo funzionale delle sue parti. L'ordine familiare si mantiene grazie all'assolvimento della funzione *integrativo-espressiva* legata alla naturale riproduzione femminile, e quella *adattivo-strumentale* legata alla dominazione produttiva maschile. Capecchi sostiene che la svalutazione funzionale femminile in Parsons sia da far riferire alla progressiva sovra-valutazione della sfera economica tipica del periodo industriale,[533] infatti la considerazione della donna in quanto madre e moglie in Parsons viene "vista come soggetta a forti tensioni derivanti dalla forte enfasi sui valori collegati al sistema occupazionale di cui il marito-padre era l'attore privilegiato"[534] il quale, ha il compito di assolvere ad una funzione strumentale verso l'esterno, volta al mantenimento economico della famiglia. Il ruolo maschile viene descritto come "di confine, o di interpenetrazione, tra il sistema professionale e il sistema familiare in quanto dal reddito che egli ricava dipende il livello economico, il prestigio sociale e lo stile di vita del gruppo familiare".[535] Nell'ottica di Parsons la famiglia si inserisce all'interno del più generale schema AGIL, assolvendo alla funzione legata alla *conservazione del modello latente* e fungendo da agente di "socializzazione primaria dei figli, affinché essi possano diventare membri della società nella quale sono stati generati".[536] A livello di costruzione di genere, se così si può dire, le differenti funzioni legate ai soggetti coinvolti all'interno della famiglia nucleare determinano l'assimilazione dei ruoli-comportamenti. La costruzione identitaria di genere da parte del bambino deriva da una risposta alla richiesta paterna di conformità e adeguatezza al ruolo strumentale attuato mediante i processi di identificazione e produzione conseguenti ai bisogni-disposizioni; da parte della bambina la produzione di beni-

[532] Infatti Parsons non considera la famiglia nucleare come una produzione di stampo moderno, riscontrandone le caratteristiche anche in forme più primitive in termini di raggruppamenti parentali. Cfr. Parsons T., (1981) *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano
[533] Cfr. Capecchi V., (1983) *Prima e dopo il diploma: percorsi maschili e femminili*, Il Mulino, Bologna
[534] Sciortino G., (1998) *Talcott Parsons: la cultura della società*, Mondadori, Milano p. 179
[535] Milano M., (2010) *La famiglia nel pensiero dei sociologi classici*, FrancoAngeli, Milano p. 130
[536] Parsons T., Bales R.R., (1974) *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano p. 22

disposizioni deriva dalla produzione di gratificazioni affettive, derivanti dal ruolo espressivo da parte della madre.[537] Per lo struttural-funzionalismo dunque, ad una differenza di natura biologico-sessuale, corrisponde una naturale differenza attitudinale. Il processo di identificazione parsonsiano ricorda in parte quello proposto da Freud in *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905; nella sua teoria sull'identità di genere, che è in realtà una teoria sull'identità sessuale, la differenziazione rispetto all'assimilazione dei comportamenti di genere deriva di fondo da una peculiarità di carattere biologico: la presenza/assenza del pene. La svalutazione della figura materna, considerata come mancante dell'organo genitale maschile, e la conseguente identificazione e auto-svalutazione, deriva nella bambina da quello che lo psicoanalista definisce *invidia del pene: "*essa lo ha visto, sa di non averlo, e vuole averlo" ma, sottolinea Freud, la bambina riconosce "come un fatto la propria evirazione e con ciò la superiorità del maschio e la sua conseguente inferiorità".[538] La teoria freudiana, dunque, pone come fattore determinante la figura maschile ammettendone una superiorità data in virtù di un fattore biologico immutabile. In contrapposizione alla teoria di Freud moltissime studiose di stampo femminista e non hanno formulato teorie della definizione di genere tentando di spostare il focus prevalentemente sulla figura femminile; a questo filone appartiene Nancy Chodorow che nel suo testo *The reproduction of mothering* del 1978 "riprendendo la teoria delle relazioni oggettuali[539] e focalizzando l'attenzione sul rapporto preedipico, indica nei processi di cura e nella funzione materna lo spazio in cui viene prodotta la differenza di genere, sottolineando l'importanza del processo separazione/individuazione".[540] È in rapporto alla madre che l'identità maschile e femminile di delinea e in particolare nei maschi la costruzione della propria identità di genere avviene attraverso un processo di differenziazione duplice: come individuo e come genere sessuale altro rispetto alla figura materna; nelle femmine la differenziazione di genere è assente e questo produce l'impossibilità

[537] Cfr. Toscano M., (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano p. 475
[538] Freud S., (1979) Sessualità femminile, in *Opere*, Boringhieri, Torino p. 67
[539] Cfr. Hughes J.M., (1991) *La psicoanalisi e la teoria delle relazioni oggettuali. Melanie Klein, W. R. D. Fairbairn e D. W. Winnicott*, Astrolabio Ubaldini, Roma
[540] Schimmenti V., (2005) *Donne e professione: percorsi della femminilità contemporanea*, FrancoAngeli, Milano p. 42

di costruirsi come identità autonoma e separata, poiché percepita come troppo simile a quella materna. La centralità della figura materna nel processo di costruzione di genere, pensiero che viene condiviso da molte studiose come Luisa Muraro[541] e Luce Irigaray,[542] non si ferma solamente al rapporto con i figli ma anche in rapporto all'identità della donna/madre: "Le donne non sono, ma *fanno* le madri poiché non si limitano a generare i propri figli, ma dell'allevamento e della cura di essi *fanno* il loro mestiere".[543] Seppur interessante dal punto di vista generale, la teoria della Chodorow è incorsa in numerose critiche, in particolare da parte di quelle pensatrici e studiose che rifiutano l'identificazione femminile nel mero ruolo materno.

Per tornare ai classici le teorie del conflitto, riferibili soprattutto a Marx e Engels, pongono il tema del matrimonio in una differente visione d'insieme. Ne *La teoria sociologica contemporanea*[544] Wallace e Wolf riferiscono la teoria del conflitto in particolare a tre assunti: gli individui possiedono un certo numero di interessi, comuni a tutte le società, che intendono realizzare; affinché si possa parlare di conflitto è necessario che il concetto di potere venga posto come centrale della natura stessa della struttura e delle relazioni sociali e alla base della lotta interna per la sua conquista; i valori e le idee non sono, nell'ottica conflittuale, degli strumenti bensì delle vere e proprie armi. Le teorie del conflitto rispetto al rapporto tra i sessi si incentrano principalmente sul tema del matrimonio. In particolare Marx ed Engels lo riferiscono alla proprietà ed al capitalismo; nello specifico la proprietà privata viene esercitata dalla classe dominante borghese all'interno della famiglia attraverso il controllo diretto della donna-moglie, considerata alla stregua di strumento di produzione. Infatti, il controllo sulla moglie ha lo scopo ultimo di assicurare ai figli legittimi la trasmissione della

[541] Cfr. Muraro L., (1991) *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma

[542] La Irigaray sostiene la necessità, per un'etica della differenza sessuale, di un linguaggio femminile che non sia fallogocentrico ma incentrato sull'importanza del rapporto orizzontale tra le donne e di quello verticale con la madre, e pone come centrale l'elemento della relazionalità riconoscendo importanza alla sensibilità, a scapito della ragione. La madre è colei che può, e deve, trasmettere alle figlie la controcultura femminile. Cfr. Irigaray L., (1985) *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano

[543] Cfr. Chodorow N.J., (1978) *The reproduction of mothering*, University of California Press, Berkeley

[544] Wallace R.A., Wolf A., (1985) *La teoria sociologica contemporanea*, Il Mulino, Bologna pp. 92-93

proprietà privata. I due filosofi riscontrano nella natura dei rapporti uomo-donna un elemento per valutare il grado di civiltà della società, confermando quanto quella capitalista sia fortemente incentrata su una dinamica di oppressione. Il *modo di produzione capitalista* si applica anche al rapporto tra i sessi; generando oppressione produce inevitabilmente conflitto che nella famiglia, come nella società, deve condurre alla fine delle diseguaglianze attraverso la rivoluzione comunista. Della famiglia i due autori si erano già occupati in precedenza ne *L'ideologia tedesca* del 1845, definendola un rapporto determinato dalla subordinazione conseguente al cambiamento della natura dei rapporti sociali, determinati dall'aumento demografico e di bisogni tipici della loro società.

Ne *L'origine della famiglia: della proprietà privata e dello stato* del 1884 Engels analizza la natura della famiglia monogamica, sottolineando come questa si istituzionalizzi in termini di proprietà privata: la moglie viene considerata dal marito-borghese un bene, alla stregua di ogni altro possedimento materiale. Questa realtà è la diretta conseguenza del passaggio da una società pre-industriale, nella quale l'uomo, protagonista delle guerre e delle conquiste territoriali, deteneva uno status all'interno del clan-gruppo, ad una società industriale nella quale il potere dello status si trasforma in potere di proprietà sulle terre, sugli schiavi e conseguentemente anche sulle donne. "La moderna famiglia singola è fondata sulla schiavitù domestica della donna, aperta o mascherata, e la società moderna è una massa composta nella sua struttura molecolare da un complesso di famiglie singole".[545] Per Engels questo percorso di evoluzione della famiglia segna il passaggio ad una condizione di subordinazione e alla nascita del patriarcato; il processo che ha portato alla famiglia monogamica è per l'autore un processo storico che ha determinato l'evoluzione da una struttura di tipo matriarcale ad una di tipo patriarcale. Originariamente la mancanza di regole sulla sessualità che determinava l'impossibilità di stabilire la paternità della prole, generava percorsi di discendenza legati alla figura femminile; in questo modo la donna assumeva un potere che nelle società civili viene attribuito all'ereditarietà maschile. Sul potere femminile connaturato alla procreazione si è occupato anche

[545] Engels F., (1981) *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti, Roma p. 101

Hobbes: nello *stato di natura* il potere è di tipo matriarcale perché alla donna è affidata la facoltà di decidere della vita o della morte della prole mediante il mantenimento nutritivo e di cura. Il potere naturale dunque è legato più alla figura femminile che a quella maschile. Nello *stato di diritto* il potere di mantenimento passa al padre attraverso il contratto matrimoniale, con cui la donna cede all'uomo il governo e quindi anche il dominio sulla prole.[546] Per Engels il capitalismo, la logica del possesso individuale e della proprietà privata, hanno segnato la fine del diritto materno e la sconfitta femminile in termini storici. La famiglia cui si riferisce è quella alto borghese dell'epoca vittoriana[547] che, essendo considerata una sovrastruttura che riflette la struttura di base della società,[548] rispecchia i valori di riferimento in cui, ad una visione angelica della donna, ad un iperprotezionismo teorico del corpo femminile, si contrapponeva una realtà in cui la violenza e la prostituzione venivano socialmente accettate e condivise. In particolare Engels si sofferma sulla figura della prostituta per operare un parallelismo e concretizzare così il suo pensiero sulla condizione femminile: nell'ottica engelsiana la prostituta, esempio lampante della mercificazione capitalista, rappresenta il vero elemento di condivisione borghese in termini di "proprietà pubblica", che si affianca alla figura della moglie rappresentante la logica della proprietà privata: "La moglie si differenzia da una prostituta qualunque per il solo fatto che non affitta il suo corpo, come un lavoratore stipendiato, a cottimo, ma lo vende in schiavitù una volta per tutte".[549] Accanto

[546] Hobbes T., (1911) Dal matrimonio, dunque dalla società e dallo stato *in Leviatano,* Laterza, Roma-Bari; C'è da precisare che Hobbes nelle sue dissertazioni sullo Stato di natura porta avanti un percorso immaginativo in cui, eliminato il fattore generativo, vede l'uomo alla stregua di fungo che nasce e matura senza bisogno di legami di dipendenza. In tal modo si affranca dal dominio generativo femminile e da quello del diritto paterno, operando una vera e propria ontologia dei generi e della relazione.

[547] Cfr. Beeton I., (1861) *Il manuale della sig.ra Beeton sull'amministrazione della famiglia*

[548] Questa visione riprende quella formulata da Marx in chiave socio-economica e ricorda quella esplicata da Hobbes nel Leviatano in cui la famiglia viene considerata come un piccolo Stato e lo Stato una grande famiglia. Contro questa opinione si scaglierà Bodin, sostenendo l'inconcludenza dell'affermazione dal momento che sia le mogli che i servi non possono essere considerati cittadini in accordo con la visione socio-politica del XVI secolo. La visione di Bodin, considerato il padre del concetto moderno di sovranità, si incentrava intorno al rifiuto della *ginecocrazia,* considerata come degenerazione del potere; il potere è per Bodin naturalmente proprio dell'uomo il quale detiene la forza e la ragione in contrapposizione alla passione tipica femminile che egli definisce *cupidità bestiale.* Il radicale patriarcalismo deriva dal parallelismo bodiniano Dio-padre che porta il filosofo a considerare il potere maritale alla base dell'origine stessa dell'umanità. Cfr. Conti Odorisio G., (1999) *Famiglia e Stato nella République di Jean Bodin*, Giappichelli, Torino

[549] Hunt T., (2010) *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano p. 298

alla classe borghese Engels non manca, in età giovanile, di analizzare anche la condizione della famiglia nella classe proletaria; in *Situazione della classe operaia in Inghilterra* del 1845 porta avanti uno studio sugli effetti familiari conseguenti all'ingresso femminile nelle fabbriche e al fenomeno della disoccupazione maschile derivante da un sempre maggiore utilizzo delle macchine a livello industriale. Tale situazione concorreva, contrariamente a quanto si poteva pensare, non ad un processo di uguaglianza tra i sessi ma ad una progressiva desessualizzazione di entrambi, tanto che "se il regno della moglie sul marito, che viene inesorabilmente prodotto dal sistema industriale, è disumano, deve esserlo stato anche il precedente dominio del marito sulla moglie".[550] Nella società capitalista, sostiene Engels, la famiglia è la rappresentazione della logica del contratto economico e la parità dei sessi può essere ottenuta solamente nel momento in cui alla logica capitalista viene sostituita la logica della condivisione dei beni promossa dal comunismo: "La vera uguaglianza tra uomo e donna potrà diventare una realtà solo quando lo sfruttamento di entrambi da parte del capitale sarà abolito e il lavoro privato in casa sarà trasformato in un'attività pubblica".[551] Pur considerando la questione femminile di rilevante importanza Engels, così come Bebel,[552] è da considerarsi un critico del femminismo di stampo liberale e soprattutto del suffragismo, definendolo un movimento costituito da "donnine presuntuose che fanno tanto chiasso per i diritti delle donne".[553] Il femminismo liberale,[554] di matrice borghese, trascurando la questione materiale fondava le proprie radici nelle richiesta di uguaglianza formale sulle logiche dell'illuminismo, portando avanti lotte per l'educazione e per il voto e contrapponendosi, nell'ottica engelsiana, al progetto di abolizione delle classi: "Quelle donne inglesi che rivendicano un diritto formale ad essere pienamente sfruttate dai capitalisti tanto quanto lo sono gli uomini, hanno, per la maggior parte, un interesse diretto o indiretto nello sfruttamento capitalista di entrambi i

[550] *Ivi*, p. 299
[551] *Ibidem*
[552] Cfr. Bebel A., (1883) *Die Frau und der Sozialismus*, Zürich tr.it. (1973) *La donna e il socialismo*, Editori Riuniti, Roma
[553] Hunt T., (2010) *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano p. 302
[554] Rappresentato da figure quali Harriet Taylor e Stuart Mill

sessi"[555]. In realtà anche il femminismo socialista che si riferisce a Marx ed Engels ha al proprio interno una contraddizione in termini: stabilisce un'uguaglianza tra i sessi a livello ideologico inserendo entrambi nella logica dello sfruttamento capitalista ma, di fatto, sanciva la subordinazione delle richieste femminili alla più rilevante questione operaia. Per Engels così come per Marx la risoluzione della questione operaia in termini di ideologia comunista avrebbe portato ad un radicale cambiamento nell'assetto della società e avrebbe avuto dirette conseguenze sull'assetto familiare, favorendo il passaggio da un'economia domestica separata ad una collettiva; in tal modo le donne avrebbero ottenuto un'autonomia economica liberandosi così dalla dipendenza maschile, e ponendo le basi per la fine del matrimonio inteso in senso borghese; inoltre il passaggio dei compiti da una logica privata ad una collettiva avrebbe affrancato la donna dai suoi ruoli tradizionalmente imposti e avrebbe dato il via ad una vera e propria uguaglianza sessuale. Questo ritorno all'*umano,* sancito con la fine della famiglia monogamica, per Marx coincide con un altro elemento chiave della sua ideologia comunista: la liberazione sessuale che garantisce il libero fluire delle passioni e si pone alla base dell'unione liberamente scelta contrastando anche il fenomeno del divorzio[556] che, se per Durkheim rappresenta un fenomeno di disgregazione sociale, per Marx ed Engels è propedeutico alla liberazione dai vincoli del matrimonio monogamico.

Interessante nell'analisi della delineazione di genere è sicuramente il pensiero di Simmel, il quale sostiene che "solo se si riconosce alle donne una base fondamentalmente diversa, un flusso vitale diversamente orientato, solo se ammettiamo due tonalità vitali, ognuna con una formula del tutto autonoma, potrà scomparire quell'ingenua confusione tra il valore maschile e il valore in genere".[557] Nel suo primo saggio sul tema *Psicologia delle donne* del 1890 Simmel, sul filone evoluzionistico spenceriano anche se in disaccordo con la considerazione femminile, sostiene la tesi della *differenziazione;* il fondamento profondo di ciò che distingue le donne dagli uomini risiede proprio nella

[555] *Ibidem*
[556] Engels F., (1981) *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti, Roma p. 109
[557] Simmel G., (1985) *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano p. 222

mancanza di differenziazione che porta alla conseguente valutazione delle donne in termini di livello evolutivo inferiore. Dal punto di vista psichico nelle donne le "attitudini, inclinazioni, manifestazioni (che) sono raccolte in modo più profondo intorno ad un punto che le unifica, e non sono ancora differenziate come esistenze autonome dal loro originario, embrionale essere l'un nell'altro".[558] Le peculiarità femminili sono determinate per Simmel da fattori quali ad esempio l'ampia rapidità associativa, elemento che rende le donne più abili nella risoluzione di problemi complessi rispetto all'uomo, e l'importanza predominante attribuita al fattore sentimentale. Sulla base di questi assunti il sociologo rifiuta, con una sensibilità anticipatoria rispetto alle future teorie femministe, l'opinione comune del suo tempo circa l'inferiorità intellettiva delle donne, sottolineando quanto a volte esse riescano a giungere in maniera ovvia là dove gli uomini mancano di arrivare. Le donne, fa notare Simmel "giudicano in modo non più illogico che la maggioranza degli uomini"[559] e l'opinione fuorviante sulle loro capacità è frutto, in ultima analisi, di un pregiudizio del tutto infondato. Per giungere ad una equiparazione tra i sessi è necessario giungere ad una crescente divisione delle funzioni tra le donne; in sostanza sostiene il sociologo, esentare in toto le donne dalle funzioni casalinghe per aprire loro altri campi d'azione, porterà naturalmente una parte di esse a rimanere segregate nel ruolo tradizionale poiché, comunque, la funzione domestica è insostituibile. Rispetto alla liberazione sessuale femminile, elemento rilevante come detto nel pensiero marxiano, la mancanza di una differenziazione tra il contenuto psichico e il corpo impedisce alle donne di scindere il mero atto sessuale dall'interiorità emotiva; in tal modo ad una promiscuità fisica ne corrisponde una interiore. Il rapporto tra sessualità e sentimento assume però in Simmel anche un'accezione di tipo differente nel momento in cui la sessualità diviene propedeutica alla procreazione: in particolare nella donna l'*istinto* funge da lanterna al fine di individuare e scegliere il compagno migliore per la prosecuzione della genìa. In tal modo Simmel ritrova il carattere biologico all'interno del matrimonio in quelle società in cui la differenziazione non assume un valore rilevante. Il principio di differenziazione è inoltre legato ad altri due concetti chiave nel pensiero simmeliano:

[558] *Ivi*, p. 28
[559] *Ibidem*

individualizzazione e *generalizzazione*. In *Soziologie* mostra come l'individualità sia strettamente connessa all'espansione delle *cerchie sociali*; esiste infatti una correlazione positiva tra lo sviluppo dell'individualità personale e l'ampliamento della cerchia sociale cui è rivolto l'interesse sociale:[560] minore e la cerchia cui ci si riferisce, minore è la libertà personale. Allargandosi esternamente verso le altre cerchie sociali è possibile un crescente sviluppo dell'individualità da parte del soggetto. La teoria delle cerchie sociali si connette alle valutazioni sul genere nel momento in cui si prende in analisi il rapporto che intercorre tra lo sviluppo dell'identità femminile e la ristretta cerchia della casa che, se da una parte limita l'evolversi della personalità individuale, dall'altra le assicura una protezione sociale garantita dal *costume.* Sempre in *Psicologia delle donne* Simmel sottolinea come la difficoltà per alcune di uscire dai loro ruoli tradizionali derivi anche dall'opposizione delle stesse che "inselvatichite nella vanità e nell'ignoranza, (disprezzano) coloro che sono attratte e si dedicano alle scienze".[561] Solo mediante il processo di formazione dell'individualità è possibile giungere ad una liberazione della donna; in tutto il pensiero di Simmel si scorge la volontà di focalizzare l'attenzione sull'individualità, anche e soprattutto come mezzo per contrastare la profonda massificazione e omologazione conseguenti all'industrializzazione e all'urbanizzazione tipica del suo tempo.

Contemporaneo di Simmel anche Max Weber si occupa nel corso dei suoi studi della famiglia e dei rapporti sociali ad essa connessi. Nel 1906, in accordo con il lavoro intrapreso da sua moglie *La moglie e la madre nello sviluppo giuridico,* conclude la stesura di *Associazione domestica, clan e vicinato* in cui si può trovare un primo abbozzo relativo al suo concetto di *comunità domestica,* intesa come "forma originaria dell'organizzazione sociale e dell'attività economica, come pure della formazione dell'associazione di vicinato, del clan e delle tribù quali forme primitive di ordinamenti sociali che funsero da veicoli della vita economica".[562] In *Economia e società* Weber, sulla scia del pensiero di Tönnies, presenta più dettagliatamente le sue considerazioni relative al concetto di

[560] Cfr. Simmel G., (1998) *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari
[561] Cfr. Simmel G., (1890) Psicologia delle donne tr.it. in Simmel G., (2004) *Filosofia e sociologia di sessi,* Cronopio, Napoli; Cfr. anche Meneo G., (2011) *Georg Simmel: la formula del dualismo*, in Ilgrandecolibri.it del 13 novembre
[562] Weber M., (2005) *Economia e società. Comunità*, tr.it. Donzelli, Roma p. LXXXV

comunità. Differentemente dal suo connazionale, che pone in contrapposizione la comunità alla società e considera l'instaurarsi della società moderna come negativa conseguenza della fine del modello comunitario,[563] Weber considera le due realtà profondamente connesse ed esclude di stabilire il carattere affettivo ed emozionale, scisso dalla razionalità, come fondamento esclusivo delle comunità. Egli precisa che il carattere razionale, in particolare quello rispetto allo scopo, può essere inserito, entro certi limiti, anche nella comunità; nel saggio *Alcune categorie della sociologia comprendente*[564] Weber introduce il concetto di *sociazione,* intesa in termini di prospettiva razionale rispetto appunto allo scopo, attribuendo, differentemente dal suo primo periodo[565], un valore preminente alla società ed in particolare all'*agire in società* considerato come elemento cardine della sua personale sociologia comprendente. In ogni caso Weber non manca di portare avanti uno studio composito sulla natura della comunità e sulle sue diverse esplicazioni; in particolare, in *Rapporti economici delle comunità in generale* egli si occupa dei "diversi tipi di agire in comunità, nella misura in cui esso comprende attività economiche".[566] Alle diverse forme dell'*agire in comunità* esplicate, vengono fatte corrispondere differenti tipologie di comunità che non sono determinate da un'unica "determinazione economica dell'agire" ma vivono di specifiche logiche che non si riferiscono in toto all'aspetto economico. In particolare, la *comunità domestica* viene descritta da Weber, rispetto al suo tempo, come "la forma originaria della comunità in generale, la quale ha giocato un ruolo predominante nelle fasi primitive della storia dell'umanità. […] Essa sorse da una relazione sessuale permanente, ma allo stesso tempo fu sempre più una comunità di sostentamento e solo come tale guadagnò una relativa durata e stabilità."[567] Nel corso della sua analisi sulle comunità domestiche, Weber propone un'ulteriore diversificazione interna in base alla loro connessione con le differenti figure di riferimento: il padre, la madre e i figli che ne caratterizzano la struttura in termini

[563] Cfr. Tönnies F., (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*; (1912) *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
[564] Cfr. Weber M., (1913) Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, Erschienen in *Logos*, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur
[565] Durante il quale Weber tende a considerare la società come una categoria subordinata rispetto alla comunità. Cfr. Weber M., (2005) *Economia e società. Comunità*, tr.it. Donzelli, Roma p. XC
[566] *Ivi*, p. XCVI
[567] *Ivi*, p. XCVIII

interni e di grandezza. Il sociologo tedesco considera "l'origine della proprietà nella tendenza esclusiva del potere discrezionale sulla donna e con ciò il progressivo distacco dal *comunismo domestico*[568] esistente in origine, a favore di una struttura che sviluppa una posizione dominante del capofamiglia, che produce da sé comunioni secondarie di carattere più generale come il vicinato e la comunità di stampo religioso, e dall'altra parte anche il clan come comunità fondata su una pretesa parentela di sangue".[569] La comunità domestica viene comunque considerata come uno specifico gruppo economico e viene analizzata a partire dalle sue forme di sostentamento; in sostanza i legami esistenti tra i membri della comunità domestica non si riferiscono solamente a quelli di sangue o parentela, necessari ma non sufficienti, ma devono riferirsi all'*Oikos*[570] per scindersi dal loro carattere labile. Infatti precisa Weber i rapporti di tipo sessuale o fisiologico tra i membri della famiglia sono e devono essere tenuti separati dalla concezione della natura della comunità domestica che è prevalentemente di natura economica: "Le relazioni meramente sessuali tra uomo e donna e quelle fondate soltanto fisiologicamente tra padre e figli sono di consistenza alquanto labile e problematica: in genere, senza una stabile comunità di sostentamento tra padre e madre, manca del tutto la relazione di paternità e, laddove questa esiste, non sempre è di grande portata".[571] Il carattere "originario" dei rapporti non economici all'interno della famiglia si può ritrovare solamente nella relazione che intercorre tra madre e figli, poiché pur non essendo direttamente economica in senso stretto, è di per sé una comunità di sostentamento, nel senso che esiste una dipendenza vitale diretta tra la prole e la figura della madre che non si scinde finché i figli non sono in grado di sostentarsi autonomamente. Accanto a questa esiste poi

[568] Corsivo mio
[569] *Ibidem*
[570] Nella visione weberiana, tre sono gli stadi fondamentali dell'organizzazione della proprietà e della produzione: il primo stadio è quello appunto dell'*Oikos (*concetto mutuato dal pensiero di Rodbertus, (cfr. Rodbertus K., (1865) *Zur Geschichte der ròmischen Tributssteuern seit Augustus* in Jahrbucher fur Nationalòkonomie und Statistik), o azienda familiare caratterizzato da un'economia domestica chiusa. In esso l'organizzazione produttiva è essenzialmente incentrata sul nucleo familiare (del quale fanno parte anche i servi o schiavi, almeno laddove – ad esempio nell'antica Grecia – siano diventati strumenti produttivi usuali e indispensabili). La produzione è qui ancora di piccolo cabotaggio, ovvero più che altro finalizzata al mantenimento degli elementi dello stesso nucleo familiare.

[571] Weber M., (2005) *Economia e società. Comunità*, Donzelli, Roma p. 64

un'altra relazione di comunità: quella dei fratelli, i cosiddetti *compagni di latte* la cui condivisione non deriva dal fattore naturale dell'appartenenza allo stesso corpo materno ma alla medesima comunità di sostentamento. In sostanza il *gruppo materno* viene considerato da Weber come la più primitiva formazione comunitaria di specie familiare; nel concreto però forme di comunità fondate sulla figura femminile si sono sempre realizzate là dove fattori esterni quali le guerre ne hanno impedito una caratterizzazione in termini maschili.

La comunità domestica si caratterizza inoltre per una specifica tipologia di agire comunitario che il sociologo ricollega direttamente ai concetti di dominio ed autorità. "Il dominio considerato nel suo concetto più generale costituisce uno degli elementi più importanti dell'agire di comunità. Sebbene non ogni agire di comunità mostri una struttura di potere, tuttavia il potere occupa un posto rilevante nella maggior parte delle sue specie, anche in quelle nelle quali è meno evidente. Tutti i campi dell'agire di comunità, senza eccezione alcuna, mostrano di essere influenzati in modo molto profondo da parte di formazioni di potere". Come è noto i concetti di potere e dominio sono parti di un tutto cui si collegano anche le nozione di *autorità* e di *legittimità*. Nello specifico le forme di dominio/potere si riferiscono a tre diverse tipologie di pretesa di legittimità: *tradizionale*, *carismatica* e *legale-razionale*. Il primo si fonda sul presupposto dell'esistenza di un'autorità incentrata sulla "fede nell'inviolabilità di ciò che è sempre stato, in quanto tale"[572] indipendentemente da una qualsivoglia legge; a questo tipo di potere si riferisce la natura del dominio patriarcale definito appunto "come il tipo di potere di gran lunga più importante tra quelli che si fondano sulla autorità tradizionale".[573] La legittimità del potere patriarcale in tal senso affonda le sue radici nei fattori biologici ritenuti nell'antichità come dati: la superiorità fisica maschile e il suo totale dominio nell'attività bellica, fondamentale nella costituzione tradizionale, sancivano l'inferiorità femminile dal punto di vista "sociale" tanto quanto quella degli schiavi. Il potere patriarcale assume nel pensiero di Weber un valore notevole tanto da essere posto come direttamente

[572] Weber M., (1968) *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano vol. II p. 304
[573] Weber, M., (1916) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus *I, II*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLI, Tübingen, tr.it. (1982) *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano p. 255

connesso al concetto di patrimonialismo: "Lo sviluppo del dominio fondiario, con il suo apparato di uffici, sorge naturalmente dalla comunità domestica che si va organizzando come apparato di dominio sotto un padre che è il signore della casa - e procede quindi ovunque dal potere paterno".[574] La stretta connessione esistente tra patriarcato e patrimonialismo si riscontra nel concetto del *patrimonialismo patriarcale,* nel quale il principe esercita su altri capifamiglia lo stesso tipo di potere che esercita sulla propria comunità domestica all'interno del cosiddetto Stato patrimoniale. Nello specifico il patrimonialismo assume una connotazione patriarcale nel momento in cui la figura del signore si caratterizza in connessione a gruppi coercitivi che impongono ai sudditi il legame di fabbisogno. C'è da precisare che il legame tra patriarcato e patrimonialismo verrà abbandonato da Weber successivamente alla prima guerra mondiale, infatti, nella composizione definitiva della sua sociologia del potere "non si parla più di una variante patriarcale del patrimonialismo ma del *patriarcalismo originario*[575], quale principio strutturale connesso al gruppo domestico, e del patrimonialismo, quale forma di potere politico nella quale la signoria giudiziaria e altri diritti di origine puramente politica vengono considerati come diritti privati".[576]

[574] Weber, M., (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft* tr.it. (1961) *Economia e società*, 2 vol., Edizioni di Comunità, Milano p. 377
[575] Corsivo mio
[576] Breuer S., (1996) *Patrimonialismo* in Enciclopedia delle Scienze Sociali, Treccani.it

4.2 Modernità e Questione femminile: la situazione storico-politica

Alla luce delle teorie dei sociologi classici sin qui esposte sulla questione femminile, di rilevante importanza assume la necessità di fornire alcuni cenni storico-politico-sociali circa la condizione delle donne tanto in Europa quanto negli Stati Uniti nel periodo della prima modernità. Nella seconda metà del XIX secolo la condizione delle donne si basava su una profonda diseguaglianza sia di tipo sostanziale che formale; in quasi tutti i paesi europei e negli Stati Uniti alle donne era di fatto negato il diritto al voto sia amministrativo che politico; ancora prima veniva loro negato l'accesso all'istruzione, all'amministrazione del patrimonio, alla tutela dei figli e all'occupazione e, là dove questa veniva accettata, la discriminazione in termini salariali costringeva di fatto le donne ad una condizione di subordinazione lavorativa generalizzata. Il primo movimento delle donne si inserisce all'interno di questo panorama e più in generale all'interno di una profonda trasformazione sia storica che economica, culturale e sociale: l'introduzione di nuovi metodi di rotazione delle colture e l'introduzione dei fertilizzanti diedero vita ad una vera a propria rivoluzione agricola che di fatto limitò di molto la necessità di mano d'opera in questo settore. La progressiva industrializzazione nelle città e l'aumento di capitale dovuto ad un'espansione dei mercati europei crearono in Gran Bretagna le basi per la rivoluzione industriale.[577] In occidente l'innovazione tecnica e l'industrializzazione costrinsero masse indistinte di uomini e donne a spostarsi nelle città e a mutare radicalmente la natura occupazionale dal lavoro agricolo a quello industriale, andando a formare una forza-lavoro liberamente venduta sul mercato, entrando in concorrenza diretta tra loro. L'Ottocento fu anche e soprattutto "il secolo dell'operaia".[578] Nel contesto di questa progressiva industrializzazione, dell'urbanizzazione e della migrazione, per le donne la sfera dell'attività lavorativa e domestica, del pubblico e del privato, del retribuito e non, si sovrapposero. Eppure, da sempre, la figura della donna si delineava proprio a partire dalla netta separazione degli elementi di tali dicotomie. Ora invece, la rivoluzione industriale minava questa concezione sulla quale si basava l'inferiorità femminile e ne riformulava un'altra ex

[577] Rush M., (2005) *Politica e società*. *Introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna
[578] Perrot M. (1978) Introduzione al fascicolo *Travaux des femmes* di "Le Mouvement Social"

novo. Fu proprio nelle fabbriche che cominciarono a delinearsi i primi contorni di un movimento delle donne. In Germania Lily Braun[579] fece notare che l'industrializzazione da un lato aveva reso insopportabili le condizioni di vita delle operaie e dall'altro che la crescente socializzazione della vita aveva sminuito il tradizionale valore del lavoro domestico senza offrire alle donne alcun compenso economico o intellettuale, ma aveva aumentato le loro speranze di partecipare al progresso. Tale situazione, si differenziava da quella borghese ma di fatto per le donne di entrambe le classi la sfera pubblica e la sfera privata rimanevano scisse e ad esse corrispondeva una determinata divisione dei ruoli, atta a mantenere l'ordine e la struttura sociale. Tale condizione era alimentata da molteplici fattori tra i quali anche il supporto delle scienze allora riconosciute, quali l'anatomia, la ginecologia e l'antropologia che portavano l'opinione borghese a non considerare più la donna alla stregua di un uomo incompleto come voleva la tradizione aristotelica, bensì come un essere naturalmente diverso al quale veniva assegnato il ruolo di angelo del focolare domestico, moglie e madre, guardiana della moralità, dei costumi e della religione.

I primi movimenti femminili si connotarono in termini di *egualitarismo* che, sulla scia dei principi liberali,[580]ed in particolare sul principio dell'eguaglianza tra gli uomini, rivendicavano la conquista dei diritti fondamentali legati all'esistenza umana. Sulla base delle rivendicazioni portate avanti in Francia da Olympe du Gouges durante la Rivoluzione Francese e da Mary Wollstoncraft in Gran Bretagna alla fine del 1700, le donne della corrente liberale, per lo più appartenenti alla classe medio borghese, posero le basi per quello che sarà definito *movimento femminista*. In particolare la corrente liberale operò in maniera rilevante in Gran Bretagna ad opera di due figure: Harriet Taylor e John Stuart Mill entrambi appartenenti alla corrente liberale progressista. Alla base del loro pensiero vi era il rifiuto del determinismo biologico e la volontà di individuare i mezzi tramite i quali superare la condizione di subordinazione femminile all'interno di tutte le classi sociali. In particolare nelle due opere a loro riferibili

[579] Cfr. Braun L., (1920) *Memoiren einer Sozialistin - Lehrjahre and Kampfjahre (1909/1911)* Albert Langen, München

[580] Quali: uguaglianza giuridica dei cittadini, divisione dei poteri secondo la tripartizione di Montesquieu, Stato di diritto fondato sulla Costituzione, partecipazione politica in base al censo, rappresentatività parlamentare con potere legislativo, rottura dei vincoli feudali, sovranità e laicità dello Stato, tolleranza religiosa.

L'emancipazione delle donne e *L'asservimento delle donne,* partendo dalla tradizione liberale radicale ed illuminista, secondo cui ogni essere umano è per natura autonomo, razionale e morale e che in virtù di ciò deve essere libero nella società di esercitare i diritti che derivano da quelle caratteristiche naturali, individuano nelle vicende storiche e nel dominio dell'uomo la fonte dell'asservimento e dell'inferiorità delle donne. Mill connette la sottomissione femminile ad un elemento cardine del suo tempo, quello di *progresso,* sostenendo che l'apertura delle donne a tutte quelle funzioni ed occupazioni da cui sono state escluse, avrebbe la conseguenza diretta di raddoppiare la massa di capacità mentali utili al raggiungimento degli scopi più alti dell'umanità. Inoltre egli, scagliandosi contro il pensiero comune del suo tempo, sottolinea come la subordinazione delle donne sia da ricercarsi più nella legittimazione giuridica e nel costume che in una reale inferiorità intellettiva cosa che è presente anche all'interno del genere maschile. Dal punto di vista culturale, sostiene Mill, la subordinazione femminile non si rifà semplicemente alla mancanza nelle donne di determinate qualità maschili, ma anche e soprattutto alla strumentalizzazione di determinate caratteristiche ritenute prettamente femminili, quali l'emotività e l'affettività, che impedirebbero loro di occuparsi della "cosa pubblica" e perfino delle questioni economico-legali direttamente loro connesse. La Taylor, focalizzandosi principalmente sui mezzi di liberazione, li individua nell'educazione, nell'accesso alle professioni, nel diritto al voto e all'eleggibilità ma soprattutto nell'affrancamento dagli obblighi familiari, sostenendo che la vera emancipazione è possibile solo nel momento in cui la donna si renderà pari all'uomo dentro e fuori le mura domestiche. Il primo movimento delle donne, inizialmente nato non come movimento organizzato né tantomeno come movimento di massa, prende forma sostanzialmente come movimento delle donne per le donne. Esso mirava alla trasformazione dei rapporti fra i sessi, da raggiungere mediante il miglioramento della condizione femminile in campo politico, economico, culturale ed occupazionale sviluppandosi progressivamente in termini di movimento uguale a tutti gli altri nati in Europa in quel periodo.[581]

Nel trattare il femminismo, termine con il quale il socialista Charles Fourier nel 1836 identificò i movimenti delle donne, non si possono tralasciare le vicende delle donne

[581] Movimenti per il suffragio maschile, movimenti dei lavoratori.

americane che fecero da apripista alle rivoluzioni emancipazioniste europee. Il movimento per il suffragio femminile ebbe infatti origine negli Stati Uniti dove, anche prima della Guerra d'Indipendenza, le donne avevano preso parte alla vita politica più attivamente che in Europa. Già il *Congresso Continentale* discusse ampiamente la questione del voto alle donne, rinviando però la decisione ai singoli Stati, in sede di formulazione delle rispettive leggi elettorali. Il percorso americano, simile per certi versi a quello europeo, si caratterizza per la determinazione delle figure femminili che ne furono protagoniste: Lucretia Mott, Elizabeth Cady Stanton, Martha Wright e Mary Ann McClintock, madri e mogli che si impegnarono per portare avanti le richieste dei diritti femminili, quali il diritto al voto, che avrebbero aperto una strada nuova alle future generazioni di donne. All'inizio del XX secolo, il movimento femminista americano fu duramente ostacolato da gruppi di interesse legati all'industria delle bevande alcoliche, i quali temevano che i voti delle donne avrebbero condotto a una proibizione dell'alcool. Altri oppositori furono gli apparati dei partiti e gli Stati del sud che vedevano nella partecipazione politica delle donne una minaccia per le leggi razziste.

Vi furono comunque molti sostenitori maschili alla causa delle donne, come Wendell Phillips e il filosofo e poeta Ralph Waldo Emerson, ma fu Elizabeth Stanton la prima a rivendicare il suffragio universale esteso alle donne.

Nel luglio del 1848 nella leggendaria assemblea di Seneca Falls la Stanton redasse, insieme ad altre donne, *La Dichiarazione dei Sentimenti*, che orientandosi sulla *Dichiarazione di Indipendenza* del 1776, fu il primo passo verso una presa di coscienza dei diritti fino ad allora negati: primo fra tutti il riconoscimento che donne e uomini sono stati creati uguali. [582]

Le incomprensioni tra suffragiste e movimento abolizionista crearono in questi anni notevoli problemi all'emancipazione femminile e culminarono nello scontro sul 15° emendamento alla Costituzione proposto dagli abolizionisti nel 1868, nel quale si chiedeva di estendere le garanzie costituzionali a tutti gli americani senza distinzioni di razza, fede religiosa o colore della pelle, escudendo il diritto di voto alle donne; gli

[582] Baritono R., (2002) *Il sentimento delle libertà*, La Rosa Editrice, Torino

abolizionisti temevano infatti che le richieste delle donne avrebbero messo a rischio l'approvazione dell'emendamento. Per Susan Anthony, altra protagonista del femminismo americano, ogni dilazione era tuttavia inaccettabile, e nel 1869 costituì insieme ad Elisabeth Stanton la *National Woman Suffrage Association* (NWSA, Associazione nazionale femminile per il suffragio); che, aperta alle sole donne, aveva l'obiettivo di ottenere una legge federale sul voto. Un altro gruppo, guidato da Lucy Stone e da Henry Ward Beecher, fondò l'*American Woman Suffrage Association* (AWSA, Associazione americana femminile per il suffragio) e appoggiò l'emendamento. Nello stesso anno il Wyoming concesse il voto alle donne. Nel 1890 i due movimenti suffragisti si fusero nella *National American Woman Suffrage Association* (NAWSA). Numerosi Stati concessero allora il suffragio alle donne, in gran parte per effetto dell'azione del movimento. Nel 1919 il Congresso approvò il 19° emendamento, che vietava all'Unione, come ai singoli Stati, di negare o limitare il diritto al voto ai cittadini degli Stati Uniti in base al sesso. Il primo femminismo americano fu dunque principalmente di stampo politico, il cui fine ultimo era portare avanti una lotta per il voto alle donne. Il femminismo degli anni '60 deve sicuramente molte delle sue vittorie a ciò che il primo femminismo americano riuscì ad ottenere fondando un movimento autonomo, sganciato da qualsiasi altra lotta sociale, antiabolizionista o dei lavoratori che fosse.

La richiesta del voto alle donne andava anche oltre l'obiettivo che si voleva conseguire; era diventato uno strumento indispensabile alla rigenerazione dell'intera società al punto che Emmeline Pankhurst, nella lotta per il suffragio inglese, sostenne che se la civiltà futura era destinata a progredire questo sarebbe avvenuto senz'altro grazie all'aiuto delle donne: di donne ormai liberate da impedimenti in campo politico e padrone di esercitare la propria volontà nella società. Il diritto al voto venne ottenuto in America nel 1920 attraverso metodologie rivoluzionarie quali: il blocco delle sedute del Parlamento o il lancio di sassi contro le vetrine dei negozi. Negli Stati Uniti le donne dovettero lottare per il diritto al voto in una società in cui regnava il totale *enfranchisement* degli uomini già dalla fine della Rivoluzione Americana. In Europa la situazione storica era diversa; la lotta per il diritto al voto delle donne si svolse quasi contemporaneamente a quella per l'abolizione del sistema censuario relativo al

suffragio maschile e la parola d'ordine era "un uomo, un voto".[583] In Europa i movimenti delle donne furono accompagnati ed aiutati dall'apertura di alcuni giornali, come nel caso francese del 1832 di *La Femme Livre* nel quale si invitavano le donne a collaborare e ad intervenire per far progredire il movimento. In Inghilterra la prima figura del femminismo europeo fu la scrittrice Mary Wollstonecraft[584] che ne "*Rivendicazione dei diritti della donna"* affermava la necessità di fondare il matrimonio su un rapporto di natura intellettuale e paritaria, rivendicando l'uguaglianza di istruzione e di opportunità tra i sessi. I disegni di legge presentati al Parlamento furono negli anni successivi scartati, in parte perché uomini politici quali Gladstone e Disraeli decisero di appoggiare l'opposizione al suffragio della regina Vittoria e in parte perché temevano che i voti femminili potessero, in qualche modo, produrre influenze imprevedibili sui risultati elettorali. Nel 1867 alla proposta di diritto al voto avanzata da Mill[585] alla Camera dei Comuni un deputato, esemplificando molto bene il pensiero comune, rispose: "Cosa propone di fare l'onorevole signore nel caso in cui sorgano differenze d'opinione, sul partito da votare, tra il capofamiglia e colei che si definisce *the lesser man*?".[586] Il persistente rifiuto al diritto di voto per il Parlamento spinse la suffragetta Emmeline Pankhurst a guidare una marcia verso la sede del Parlamento, durante la quale decine di donne si incatenarono lungo Downing Street, dove risiedeva il primo ministro. In seguito, numerose suffragette, colpevoli di atti di vandalismo, furono imprigionate e altre, che avevano deciso di adottare la pratica del digiuno come forma non violenta di protesta, furono costrette con la forza a nutrirsi.

Nel resto dell'Europa molte donne, sulla scia del modello britannico, si mossero per ottenere diritti e per giungere al suffragio femminile. In Germania nel 1865 si costituì la *Allegemainer Deutscher Frauenverei* composta prevalentemente da donne appartenenti alla classe operaia che rivendicavano una precisa coincidenza tra questione femminile e problema della pace: "Ambedue, nella loro interna natura, costituiscono una battaglia a

[583] Bock G., (2003) *Le donne nella storia europea*, Laterza, Roma-Bari p. 248

[584] Mary Wollstonecraft (1759-1797), scrittrice e femminista britannica entrò a far parte di un circolo di intellettuali che comprendeva il poeta e pittore William Blake, il filosofo statunitense Thomas Paine, il chimico e filosofo Joseph Priestley e il pittore Heinrich Füssli.

[585] (1806-1873) filosofo ed economista britannico esercitò una notevole influenza sul pensiero inglese del XIX secolo, non solo in filosofia ed economia ma anche nelle scienze politiche, in logica e in etica. La sua difesa del suffragio femminile fu all'origine del movimento delle suffragette.

[586] Sarogni E., (2004) *La donna italiana*, Il Saggiatore, Milano p. 49

favore della forza del diritto contro i diritti della forza".[587] Nel 1892 il Partito Socialdemocratico tedesco mise a capo del suo programma il suffragio universale senza distinzione di sesso.

In Italia le proposte a favore del suffragio femminile vennero avanzate a più riprese sia in Parlamento che in forma di petizione popolare a partire dalla nascita dello Stato Unitario nel 1861 periodo in cui il suffragio maschile non era ancora universale, ma subordinato al censo; inoltre nella rivendicazione dei diritti politici femminili era presente una distinzione tra il voto amministrativo e quello politico. Negli ultimi decenni del XIX secolo il movimento per l'emancipazione della donna, grazie soprattutto a figure come Anna Kuliscioff, si intrecciò strettamente a quello operaio e socialista; Anna Maria Mozzoni,[588] rappresentante più significativa del suffragismo italiano, nell'articolo *Il voto politico alle donne* del 1877 promosse la prima delle sue petizioni incentrata sulla questione del mancato riscatto delle donne dovuto ad un'inadeguata contrapposizione dello stato laico e democratico nei confronti di una tradizione di stampo prevalentemente cattolica.[589] La commissione per la legge elettorale rifiutò alle donne il diritto al voto sulla base del loro ruolo essenziale nella famiglia e sul fatto che "rinvolgendosi alle faccende e alle gare politiche" la loro missione affettiva e domestica ne sarebbe stata snaturata poichè alle donne non convengono i "forti doveri della vita civica".[590] Tra i due secoli nei lavori parlamentari cadde il silenzio sul voto alle donne e si affermò largamente il principio che per lungo tempo chiuderà la questione: "non si nega il diritto delle donne al voto, ma l'opportunità del suo esercizio".[591] Contro tale negazione le parole di Salvatore Morelli, difensore dei diritti delle donne nel Parlamento e realizzatore già nel 1877 della legge sulla capacità giuridica delle donne, al riguardo sostenne che "se la donna può essere la regina di Spagna, la regina d'Inghilterra, arbitra del destino di intere nazioni perché poi non potrà essere una cittadina comune, amministratrice della sua casa e coadiutrice del governo

[587] Duby G., Perrot M., (1991) Storia delle donne in Occidente: l'Ottocento in *Storia e Società, Vol. 4* di Storia delle donne in Occidente, Laterza, Roma-Bari p. 496
[588] Sarogni E., (2004) *La donna italiana*, Il Saggiatore, Milano p. 25
[589] *Ivi*, p. 34
[590] Rossi Doria A., (1996) *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Giunti, Firenze p. 79
[591] Sarogni E., (2004) *La donna italiana*, Il Saggiatore, Milano p. 81

del proprio Paese?".[592] Nonostante questo, il periodo dalla fine dell'Ottocento alla prima guerra mondiale, fu quello in cui il movimento suffragista giunse al suo culmine. Alcune storiche concordano sul fatto che un forte elemento di debolezza del movimento per il suffragio femminile era dato dall'incertezza del Psi, più volte fortemente attaccato dalla Kuliscioff e dalla sua condanna del "femminismo borghese" dalla parte dello stesso Turati che lo definì "una massa femminile ancora priva di una coscienza politica e di classe".[593] Tuttavia nel 1912, in occasione della discussione della riforma delle legge elettorale che avrebbe esteso il suffragio a tutti gli italiani di sesso maschile, Turati si impegnò per il suffragio femminile. Giolitti, allora Presidente del Consiglio e Ministro dell'Interno, contrario al voto politico, si dichiarò nell'art. 22 del disegno di legge favorevole a quello amministrativo.[594] La mobilitazione delle donne si intensificò tra il 1911 e il 1914. L'apporto incisivo delle suffragette durante il periodo bellico avvicinarono molto le questioni femminili all'opinione pubblica tanto che dopo la guerra l'approvazione della proposta di legge sul voto alle donne sembrava imminente ma l'instabilità politica dei governi del primo dopoguerra, impedì al progetto di approdare all'esame delle Camere e non permise, dunque, di trasformare la proposta in legge.[595] L'instaurazione della successiva dittatura fascista abolì il concetto stesso di democrazia e dunque di voto e gli attacchi all'individualismo dei diritti da parte del fascismo svuotarono di significato le battaglie femminili per il suffragio, anche se, in realtà, queste erano fondate su un universalismo dei diritti. In Italia il fascismo mutò l'identità femminile che fu sottoposta a una duplice tensione: da un lato spinta verso la casa, la famiglia e un ruolo materno quasi meramente biologico, dall'altro attraverso le grandi organizzazioni di massa, anche cattoliche, verso una militanza che la voleva presente sulla scena pubblica, inserita nei ruoli che si ispiravano al valore sociale della maternità. Dopo la prima guerra mondiale, in tutta Europa, la crisi del liberalismo e delle nuove deboli repubbliche, condusse a una serie di dittature destinate a caratterizzare il ventesimo secolo con il loro potere e la violenza; in questo periodo, più che in ogni altro, la storia degli uomini fu la storia delle donne. In Italia Mussolini

[592] *Ivi*, p. 57
[593] *Ivi*, p. 111
[594] *Ivi*, p. 94
[595] Bock G., (2003) *Le donne nella storia europea*, Laterza, Roma-Bari pp. 261-262

sosteneva: “La donna deve ubbidire. La mia opinione sulla sua parte nello Stato è opposizione ad ogni femminismo”.[596] In Germania il nazismo proclamava “l’emancipazione dall’emancipazione delle donne” e condannava il movimento delle donne considerandolo d’ispirazione ebraica, poiché principalmente dominato da donne ebree. Soprattutto in Germania, in Italia e nell’Unione Sovietica lo sconvolgimento politico fu accompagnato da una vera e propria nuova concezione dell'uomo: nel fascismo era accompagnato da un estremo culto della virilità, esemplificato anche dal futurismo; nel nazismo dall’immagine del perfetto uomo ariano; nel Unione Sovietica dal culto del proletario lavoratore maschile.

4.3 Identità e Ruoli di genere tra Modernità e Seconda Modernità

Quando si parla di genere tre sono gli elementi che nella loro differente combinazione definiscono il soggetto: il *sesso,* relativo agli attributi fisici biologicamente determinati; l’*identità,* che rappresenta la percezione sessuata di sé e del proprio comportamento, acquisita attraverso l’esperienza personale e collettiva e che si riferisce al modo individuale di percepire se stessi; il *ruolo,* definito dalla società/cultura di riferimento. Per meglio comprendere tale tripartizione il sesso si riferisce a termini quali maschio e femmina, l’identità a uomo e donna e il ruolo, ad esempio, a madre e padre, moglie e marito etc. Questi tre fattori, nel corso della storia e in ambito sociologico, hanno mutato la loro gerarchia d’importanza, concorrendo a trasformare la loro natura di causa o effetto in relazione ai cambiamenti socio-politici ed economici. Come precedentemente esposto, per lungo tempo il determinismo biologico e la preponderanza del sesso all’interno della piramide causa/effetto hanno attribuito alle peculiarità fisiche il potere di stabilire l’attribuzione sociale dei ruoli e conseguentemente la definizione individuale del proprio essere uomo o donna. Sociologicamente parlando la “contrapposizione” tra oggettivismo e soggettivismo,

[596] Saracinelli M., Iotti N., (1988) *L’almanacco della donna italiana: dai movimenti femminili ai fasci (1920-1945)*, Saba p. 105

rapportata alla questione di genere, pone due differenti visioni: quella secondo cui specifici ruoli, socialmente costruiti, determinano la costruzione dell'identità soggettiva e quella secondo cui la personale percezione del sé confluisce nella determinazione sociale del ruolo di genere. Schelsky sottolinea come "da un lato la definizione dei ruoli di genere limita la molteplicità e la variabilità delle inclinazioni e dei temperamenti individuali, in quanto sulla base di tali ruoli non sono più considerati socialmente leciti tutti i comportamenti; l'agire sociale determinato dai ruoli di genere produce tensioni culturali che possono essere trasformate in senso socialmente produttivo". [597] In sostanza si parla della contrapposizione tra determinismo e costruttivismo: il determinismo sociologico[598] definisce l'azione umana quale frutto dei condizionamenti sociali e del potere coercitivo della struttura sociale e rispetto alla questione di genere si riferisce all'attribuzione di determinati ruoli sociali in conformità ad una specifica identità di genere stabilita sulla base delle caratteristiche biologiche innate. Una spiegazione interessante relativamente al determinismo biologico viene fornita dalla Ortner secondo cui "la donna è universalmente assegnata a uno status subalterno perché identificata universalmente con qualcosa che ogni cultura svaluta e definisce come un ordine di esistenza inferiore a sé: la natura".[599] In sostanza il desiderio dell'uomo di controllare la natura, madre e matrigna allo stesso tempo, che ha determinato in parte anche la spinta tecnicistica della modernità, si riflette sulla figura della donna considerata come rappresentativa del processo di creazione della vita, associata spesso alla madre terra e alla sua imprevedibilità irrazionale. La tesi della Ortner equivale in pratica a sostenere che il termine donna abbia un nucleo di significato essenziale e universale: "la donna è un simbolo motivato, il cui significato è determinato dalle proprietà oggettive dell'oggetto a cui si riferisce".[600]

Senza soffermarsi ulteriormente sulla natura del rapporto tra determinismo e identità di genere, già dipanato nel paragrafo uno di questo capitolo, si intende in questa parte trattare principalmente la questione legata al paradigma soggettivista della costruzione

[597] Nedelmann B., (1997) *Ruoli maschili e femminili* in Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani.it; cfr. Schelsky H., (1955) *Soziologie der Sexualität*, Reinbek b.H.
[598] Cfr. Boudon R., Bourricaud F., (1991) *Dizionario critico di sociologia*, Armando Editore, Roma p. 148
[599] Ortner S.B., (2000) *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo, p. 356
[600] *Ibidem*

dell'identità e dei ruoli di genere, con particolare riferimento al *costruttivismo sociale*. Il *costruttivismo,* filosoficamente parlando, considera la rappresentazione della realtà e le conseguenti metodologie comportamentali, come il risultato dell'attività delle soggettive strutture cognitive; in tal ottica la realtà non assume un valore oggettivo ma si crea e si ricrea mediante l'azione individuale. Per il costruttivismo "tutti gli eventi sociali e i loro mutamenti sono esiti di piani intenzionali, di progetti pensati, voluti e realizzati";[601] von Hayek, a favore della teoria costruzionista, sottolinea quanto l'uomo, avendo "creato egli stesso le istituzioni della società e della civiltà, deve anche poterle alterare a suo piacimento in modo che soddisfino i suoi desideri e le sue aspirazioni".[602] Il costruzionismo così inteso ingloba in sé numerose critiche soprattutto ad opera di quei pensatori che pongono l'accento sul carattere non intenzionale degli eventi sociali o delle istituzioni. Tali critiche, infatti, si rivolgono ad esempio allo studio di quegli eventi sociali negativi, come le sommosse o l'inflazione che covano in sé un carattere non necessariamente intenzionale. Inoltre, il costruttivismo manca di prendere in considerazione la variabile inintenzionale possibile derivante dalla stessa azione intenzionale. A queste critiche il costruttivismo risponde ponendosi come teoria della conoscenza e in linea con le sue implicazioni epistemologiche sottolinea, così come anche Luhman, che la conoscenza della realtà esterna non si basa su un'effettiva corrispondenza oggettiva con essa, ma si realizza ad opera dell'osservatore che le crea; il costruttivismo si presenta come un programma conoscitivo empirico e "sostiene che possiamo conoscere solo ciò che le nostre menti costruiscono [anche se] questo costruire non è libero",[603] significa cioè che realtà così intesa è una "stabilizzazione di autoreferenze per così dire normalizzate".[604] È necessaria a tal proposito un'ulteriore specificazione: si deve distinguere in primis il concetto di *costruzionismo sociologico,*

[601] Antiseri D., Pellicani L., (1995) *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato,* FrancoAngeli, Milano p. 85
[602] von Hayek F.A., (1988) *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando Editore, Roma p. 11
[603] von Glasersfeld E., (1993) Questions and answers about radical constructivism in Tobin K., (1993) *The practice of constructivism in science education*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates pp. 21-22
[604] Gubert R., Tomasi L., (1995) *Teoria sociologica ed investigazione empirica: la tradizione della Scuola sociologica di Chicago e le prospettive della sociologia contemporanea*, FrancoAngeli, Milano p. 273

secondo cui "la realtà sociale è un prodotto umano"[605] dal *costruttivismo epistemologico,* secondo cui la conoscenza della realtà, sia sociale che culturale, è un processo di costruzione, esso stesso sociale".[606] In sostanza mentre il costruzionismo si riferisce alla realtà il costruttivismo si riferisce alla conoscenza della realtà. Intento del costruttivismo è quello di superare la dicotomia teorica e di ricerca sociale tra positivismo oggettivo e idealismo trascendentale, tra oggetto e soggetto, ponendo al centro di tutto l'osservatore, inteso come punto di riferimento a cui si riferisce ogni azione conoscitiva mutuata dalle facoltà cognitive.

Ne *La realtà come costruzione sociale* Berger e Luckmann si pongono come quesito quello di comprendere in che modo il complesso di conoscenze possa essere stabilito come realtà e, superando il pensiero schutziano, stabiliscono la realtà sociale in termini di processo dialettico, mediante il quale essa si definisce come prodotto dell'attività umana. Tale pensiero deriva dalla volontà dei due autori di superare le teorie sociali del periodo post-bellico che, considerate eccessivamente razionaliste, trascurano il potere dell'azione individuale e l'importanza attribuita alla libertà soggettiva. La *costruzione sociale* così intesa è quel processo attraverso cui gli individui, mediante le azioni e le interazioni, creano continuamente una realtà comune e condivisa, esperita come oggettiva, fattuale e densa di significato soggettivamente inteso. L'interazione si pone dunque come nucleo dell'azione e dell'interpretazione della realtà quotidiana "percepita in una serie ininterrotta di tipificazioni, che si fanno progressivamente anonime mano a mano che si allontanano dall'*hic et nunc* della situazione dell'incontro diretto [...]. La struttura sociale è la somma di queste tipificazioni e dei modelli ricorrenti di interazione, stabiliti per il loro tramite".[607] Nel pensiero di Berger e Luckmann, è proprio l'interazione a rendere possibile la connessione tra i significati soggettivi e l'oggettualità del mondo, considerati entrambi come fattori rilevanti all'interno di una visione che tende a includere tanto il piano micro quanto quello macro. Il processo dialettico così teorizzato si compone di tre specifiche fasi: l'*esteriorizzazione*, in cui gli attori sociali attraverso le loro attività creano le dimensioni sociali (come ad esempio la

[605] Santambrogio A., (2010) *Costruzionismo e scienze sociali*, Morlacchi Editore, Perugia p. 9
[606] *Ivi*, p. 10
[607] Berger P., Luckmann T., (1969) *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna p. 56

nascita di un'amicizia, di un rapporto di lavoro, etc.); l'*oggettivazione*, fase in cui gli individui, attraverso il linguaggio, oggettivano la realtà come ordinata e preordinata, capace di imporsi sugli elementi indipendenti dell'individuo (nel caso di una nuova amicizia, ad esempio, le due persone si riferiscono a loro stessi con la parola *noi*); l'*interiorizzazione*, fase in cui, attraverso la socializzazione, viene legittimato l'ordine istituzionale. É la fase, dunque, in cui gli individui fanno propria la realtà precedentemente oggettivata.[608]

Dal punto di vista del genere, il costruttivismo sostiene che sia la relazione tra sesso e genere sia le presunte differenze naturali siano il prodotto di processi culturali di costruzione e di interpretazione. I processi di interazione concorrono in maniera rilavante all'acquisizione di una determinata appartenenza di genere, che si definisce mediante processi di costruzione, percezione e rappresentazione individuale, operata attraverso l'auto-riconoscimento di peculiarità quali: la gestualità, l'abbigliamento e il modo di parlare. Il costruttivismo dunque, ponendosi quale paradigma che vede la conoscenza come risultato di una rappresentazione soggettiva di un mondo oggettivo esterno al soggetto, minaccia di sfociare in una sorta di relativismo che rischia a sua volta di rendere opachi i contorni del discorso sull'appartenenza di genere. Piccone Stella a tal proposito sottolinea quanto il soggetto femminile si stia sempre più dirigendo verso differenze multiple: "É necessario pertanto un concetto di genere preciso, ma mutevole, nel quale figuri una presa dei vincoli del presente e una consapevolezza del passato, ma che apra verso un futuro non predeterminato e in quanto tale passibile di profonde alterazioni".

Uno dei primi studi sul genere come risultante di un processo di costruzione sociale è da attribuire a Margaret Mead. L'antropologa, pur non riferendosi direttamente al concetto di genere, bensì a quello di sesso e ruoli sessuali, in *Machio e Femmina: uno studio dei sessi in un mondo che cambia*, sottolinea come in tutte le società la definizione di maschile e femminile venga posta come base per la distribuzione dei compiti e per l'organizzazione sociale; mostra inoltre quanto questa definizione sia in realtà strettamente connessa con la cultura di riferimento, che determina una differente

[608] Cfr. *Costruzionismo* in Glossario sociologico, Sociologia.it

attribuzione di specifiche caratteristiche al corpo sessuato, cambiando da società a società. Rintracciare le differenze di genere nelle differenze tra culture è particolarmente interessante se si mette al centro il tema del corpo: "Il nostro corpo costituisce un soggetto complesso e difficile da trattare"[609] e ancor più complesso risulta "spiegare più chiaramente in che modo la conoscenza del nostro sesso e i rapporti con l'altro siano basati sulle differenze e sulle somiglianze dei corpi umani". Il testo della Mead risulta particolarmente importante perché fornisce uno studio dettagliato delle metodologie attraverso cui una specifica cultura definisce il concetto di genere, mediante l'uso del corpo e anche perché fornisce una descrizione, nella comparazione con sette culture primitive dei mari del Sud, della società statunitense moderna della metà del XX secolo. "Cosa debbono pensare gli uomini e le donne della loro mascolinità e della loro femminilità in questo ventesimo secolo nel quale tante delle nostre vecchie idee hanno bisogno di essere rinnovate?"[610] è la domanda che si pone l'antropologa: "abbiamo forse addomesticato troppo gli uomini […] Abbiamo forse sviato le donne dalla vicinanza ai loro figli insegnando loro a cercare un'occupazione? […] Educando le donne come uomini abbiamo commesso qualcosa di disastroso […] o abbiamo fatto un passo avanti nel compito ricorrente di perfezionare la natura umana originale?".[611] A queste domande la Mead risponde con un'analisi dei poli d'influenza sociale del suo tempo: "Nelle pellicole cinematografiche, ragazze bellissime […] sono prima umiliate per la loro pretesa di competere con gli uomini poi, solo quando ammettono di aver sbagliato, sono perdonate, amate, giudicate addirittura affascinanti"[612] e con un'astuta analisi dell'istituzione familiare e del ruolo della paternità: "alla base di quelle tradizioni che ci hanno permesso di conservare la coscienza della nostra umanità, v'è la famiglia, un tipo di famiglia in cui costantemente gli uomini mantengono e si prendono cura delle donne e dei bambini. In seno alla famiglia, ogni nuova generazione di ragazzi apprende ad essere sostegno adeguato e sovrappone alla mascolinità, implicita nella sua costituzione biologica, la parte di padre,

[609] Mead M., (1949) *Maschio e Femmina: uno studio dei sessi in un mondo che cambia,* Il Saggiatore, Milano
[610] *Ivi*, p. 13
[611] *Ibidem*
[612] *Ibidem*

che ha appreso dalla società". Queste tradizioni, sulla base delle quali si mantiene stabile il ruolo paterno, hanno il compito di insegnare all'uomo "a desiderare di provvedere ad altri, e questo comportamento, essendo acquisito, non ha basi solide e può sparire facilmente se le condizioni sociali non continuano ad insegnarlo", poiché anche "la paternità è un'invenzione sociale".[613] Inoltre, attraverso la famiglia, la Mead porta avanti la sua personale considerazione rispetto alla definizione di genere in rapporto alla annosa questione del determinismo biologico: "Quando la famiglia è abolita, come succede durante la schiavitù, in periodi di grandi sconvolgimenti sociali, durante le guerre etc., questa delicata linea di trasmissione si spezza. É probabile che in tali periodi i vincoli biologici tra madre e figlio ridiventino i più importanti, mentre vengano violate e falsate le speciali condizioni nelle quali l'uomo ha conservato le sue tradizioni sociali".[614]

Importante nel panorama contemporaneo del costruttivismo è anche la visione della Butler, la cui radicalità risiede nell'originalità di una visione alternativa, di un nuovo modo di pensare ogni fattore legato al genere: il suo pensiero "non si ferma al dato corporeo e neppure alla materialità ma considera anche queste realtà come costruite e non date per natura".[615] Tale visione deriva da una rilettura ad esempio di Foucault, fortemente incentrato sul corpo ed in particolare sulla sessualità e sul rapporto che intercorre con l'identità. In *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità,* si pone l'intento di indagare le metodologie attraverso cui "gli individui sono portati a riconoscersi come soggetti sessuali"[616] e, tralasciando l'iniziale impostazione incentrata sulle pratiche del potere, si sofferma su quelle tramite cui "gli individui sono spinti a fermare l'attenzione su se stessi, a decifrarsi, riconoscersi e dichiararsi soggetti di desiderio".[617] In sostanza Foucaulti si interroga sulla costruzione dell'identità moderna in relazione al corpo sessuato, considerandolo non come costruzione sociale ma come elemento naturalmente dato. Per la Buttler, rappresentante esemplare della dottrina *queer* [618] - che si

[613] *Ivi*, p. 167
[614] *Ivi*, p. 283
[615] Cavarero A., Restaino F., (2002) *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano p. 67
[616] Foucault M., (2008) *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità,* Feltrinelli, Milano p. 10
[617] *Ivi*, p. 11
[618] Cfr. Butler J., (1990) *Gender Troubles. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London tr.it. (2004) *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano

contrappone al presupposto eterosessista dei discorsi sulla differenza - il corpo, la differenza sessuale e il ruolo sono "atti recitati, ripetuti e sedimentati in conformità a codici comportamentali. Non ci sono donna o uomo, ma "recite", ripetute e obbligate dei codici dominanti, secondo i quali ognuno è ciò che fa".[619] In sostanza l'essere uomo o donna è una conseguenza della natura regolamentativa e repressiva delle forme di potere istituzionale che definiscono i confini di genere maschile e femminile; inoltre il genere, oggi, non è più da considerare un elemento cardine utile a definire le differenze di ruolo. Nella postmodernità infatti si assiste "all'emergere di nuove situazioni critiche, individuabili ad esempio nei conflitti generati dall'incontro fra culture ed etnie diverse, nel cambiamento delle regole interattive attraverso l'uso di nuove forme di comunicazione, nella precarizzazione dei corsi e dei progetti di vita, nelle nuove modalità di convivere e fare famiglia, nei mutamenti delle identità e delle relazioni di genere".[620] Per la Ruspini la postmodernità assume un carattere di superamento rispetto alla rigidità e alla stereotipizzazione dell'identità di genere che connotavano la prima modernità; tale situazione di progressiva individualizzazione, per riprendere il pensiero di Beck, "arricchisce complicando, amplia i gradi di libertà dei soggetti, diversifica i corsi di vita, permette contaminazioni, intrecci, interscambi tra culture, generi, generazioni, etnie. In altre parole, la crescente de-standardizzazione dei corsi di vita e delle identità crea sia condizioni di incertezza generalizzata, che inedite possibilità di negoziazione relazionale".[621] Questo implica "una nuova enfasi sull'auto-determinazione, sull'autonomia e sulla scelta che si traduce nella conquista di nuovi percorsi di libertà e spazi di sperimentazione, che però non cancellano i solchi profondi tracciati dalle differenze di classe, di appartenenza etnica, di genere".[622] Ne *La trasformazione dell'intimità* Giddens sottolinea come la postmodernità sia caratterizzata da una liberalizzazione delle scelte soggettive rispetto ad una questione pregnante nella delineazione dell'identità di genere: quella della sessualità, definita in termini di *sessualità duttile;* "vale a dire una sessualità eccentrica, libera dai vincoli della

[619] Cavarero A., Restaino F., (2002) *Le filosofie femministe,* Mondadori, Milano p. 67
[620] Inghilleri M., Ruspini E., (2008) *Transessualità e scienze sociali*, Liguori Editore, Napoli p. 5
[621] Ruspini E., (2008) *Geografia, genere, postmodernità* saggio Scienze della Formazione, Università Bicocca, Milano p. 4
[622] Leccardi C., Ruspini E., (2005) *A New Youth? Young People, Generations and Family Life*, Ashgate Publishing, Aldershot

riproduzione, dalla fallocrazia, dagli stereotipi di genere, fondata sull'autonomia della persona e non necessariamente orientata alla monogamia e alla stabilità".[623] In questa nuova ottica postmoderna, nella quale il legame interpersonale si pone come anello di congiunzione tra due identità, considerate eguali in termini di possibilità di autodeterminazione identitaria, anche l'intimità si trasforma, assumendo i contorni di una vera e propria esperienza di democrazia, capace di fornire un impatto sovversivo anche sul sistema sociale.

Come sottolinea Foucault, favorevole ad uno sviluppo di una prospettiva costruzionista sulla sessualità, "il processo repressivo della sessualità",[624] che ha portato alla valorizzazione del matrimonio legittimo e alla funzione riprocreativa della sessualità, è direttamente connesso alla formazione di ruoli sessuali appropriati associati al genere, da cui deriva una specifica attribuzione in termini di identità. La postmodernità, ponendo fine a tale "repressione", scopre una sessualità "rivelata e resa accessibile allo sviluppo di vari stili di vita",[625] comportando il conseguente sgretolamento delle moderne concezioni di mascolinità e femminilità. La sessualità, spiega Giddens, "è diventata qualcosa che ciascuno di noi "ha" o coltiva, piuttosto che una condizione naturale che l'individuo accetta come un dato di fatto. […] La sessualità funziona come un tratto malleabile dell'essere, un nesso primario fra il corpo, l'identità di sé e le regole sociali".[626] Il tema della sessualità, quale elemento incatenante la libera costruzione dell'identità di genere e soprattutto come mezzo di controllo e coercizione sociale e culturale legato al potere, è uno dei temi di base di quella specifica fase definita *femminismo radicale*. Nato negli Stati Uniti nel 1969 grazie al movimento femminile *Redstokings,* sosteneva la necessità di una revisione totale delle ideologie tradizionali considerate prodotti della cultura e della supremazia maschile, e una vera e propria liberazione della *classe femminile* oppressa dalla logica di potere sia sociale che politico-economico maschile. Per il femminismo radicale le radici della subordinazione della donna sono da rintracciare non solo all'interno dello sfruttamento economico e

[623] Giddens A., (1990) *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna, p. 55
[624] Cfr. Foucault M., (2001) *La volontà di sapere. Storia della sessualità* I, Feltrinelli, Milano
[625] Giddens A., (1990) *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna, p. 23
[626] *Ibidem*

dell'esclusione dai diritti civili, ma anche e soprattutto a partire dalla subordinazione sessuale e riproduttiva; cioè a partire da quel pensiero che vede la differenza sessuale e riproduttiva come specchio per definire una differenziazione in termini sociali e culturali, che impone alle donne un ruolo subordinato: dal sesso-ruolo biologico, al genere-ruolo sociale e culturale. Shulamith Firestone ne *La dialettica tra i sessi* individua il fulcro della supremazia maschile, anche se in un'ottica nuova, proprio nel fattore della riproduzione; in realtà, sottolinea, il mero atto riproduttivo pone l'uomo e la donna in un panorama di condivisione paritario, quello che determina la subordinazione è il lavoro di cura legato alla prole, che pone la donna in una condizione di oggettiva debolezza e la sottopone alla necessità della protezione e sostentamento maschile che si traduce necessariamente in una logica di supremazia. [627] In tale panorama è evidente quanto gli atti sessuali, considerati prima di tutto *atti politici* di perpetrazione della superiorità maschile, siano l'emblema del potere, mezzo attraverso cui per secoli gli uomini hanno controllato e sottomesso le donne. Tale percorso deve essere liberato dalle logiche di strumento per divenire contemporaneamente questione personale e baluardo della lotta femminista, mediante l'incremento dell'uso dei mezzi di contraccezione, la legalizzazione dell'aborto assistito e il rifiuto dell'eterosessualità come forma unica di rapporto sessuale normale, non deviante. Il rapporto tra soggetto, sessualità e potere ci riporta a Foucault e alla sua considerazione della sessualità, vera e propria istituzione della modernità, come *dispositivo* costruito e tenuto in vita dal potere stesso,[628] che diviene tale nel momento in cui viene costruita come oggetto dei propri discorsi e delle proprie pratiche: "la sessualità si è costituita come campo di conoscenza a partire da relazioni di potere che l'hanno costituita come oggetto possibile",[629] ma per Foucault il potere, che non trae la sua unità dallo Stato ma dalla relazione sociale, applicato al sesso assume un valore "produttivo" che lo distanzia dalla sua accezione negativa, in termini di inibizione, per tradurlo in una positiva in termini di "possibilità di produzione di discorsi che normalizzano, istituiscono, controllano".[630] In sostanza il

[627] Cavarero A., Restaino F., (2002) *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano p. 37
[628] Cfr. Foucault M., (2001) *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano
[629] *Ivi*, p. 92
[630] Cfr. Vingelli G., (2005) *Un'estranea fra noi: bilanci di genere, movimento femminista e innovazione istituzionale*, Rubettino, Soveria Mannelli

potere non opera mediante le logiche di repressione, ma si sviluppa in termini di sapere, discorso produttore di verità che non deve essere considerato come una sovrastruttura esterna determinatrice, ma come fattore che si trova all'interno delle relazioni sessuali e sociali: "le relazioni di potere non sono in posizione di esteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti (processi economici, rapporti di conoscenza, relazioni sessuali), ma sono loro immanenti; sono gli effetti immediati delle divisioni, delle ineguaglianze e dei disequilibri che vi si producono, e sono reciprocamente le condizioni interne di queste differenziazioni".[631] Il percorso del femminismo radicale, ed in particolare la sua volontà di riappropriazione di un terreno conforme alla figura femminile, porta negli anni '80 alla necessità di rivedere il linguaggio e la prospettiva della ricerca sul genere anche e soprattutto da parte delle donne stesse. Jane Scott, riprendendo la questione del potere, definisce il genere come un elemento costitutivo delle relazioni sociali che rappresenta la natura dei rapporti di potere: parlare di genere significa parlare di potere perché "il genere è una categoria sociale imposta ad un corpo sessuato".[632]Si sviluppano nella postmodernità, anche a livello sociologico, nuove teorie fondate su una nuova visione della questione di genere: la differenza. Il femminismo radicale prima e quello postmoderno poi, portano con sé una volontà innovativa: quella di scindere il concetto di differenza da una visione negativa e oppressiva, e di ridefinire il nucleo del dibattito circa la relazione tra Sé e Altro; in sostanza si vuole ristabilire una connotazione positiva della differenza, anche in termini di rivalutazione della soggettività nella sua infinita complessità a partire dalla diversità: "Il soggetto del femminismo non è la donna come alterità complementare e speculare dell'uomo, bensì un soggetto incarnato, complesso e stratificato che ha preso le distanze dall'istituzione della femminilità".[633]

Le *Teorie della differenza* si riferiscono in particolare a questioni, quali: l'*essenzialismo* e il *culturalismo;* il *decostruzionismo*; la *teoria della differenza sessuale* e le teorie postmoderne delle *differenze*.

[631] Foucault M., (2001) *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano p. 83
[632] Scott J.W., (1986) *Gender. A useful category of historical analysis*, Americal Review, tr.it. (1996) *Il genere: un'utile categoria di analisi storica*, Clueb, Bologna
[633] Braidotti R., (2002) *In metamorfosi: verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano p. 21

Per l'essenzialismo, le differenze di genere sono il risultato di una specificità intrinseca del maschile e del femminile; al suo interno si ritrova la questione biologica; per citare la Butler, "il genere è come una verità in qualche modo interna al corpo, una sorta di centro o essenza interiore, qualcosa di innegabile e che, naturale o no che sia, è dato per scontato".[634] Da questa visione si sviluppa la *sociobiologia* che, partendo da una base biologico-evoluzionistica di stampo sociale darwiniano, e studiando e interpretando il comportamento dell'uomo sulla base delle sue caratteristiche biologiche, si propone di dare un'interpretazione unificante di tutti i comportamenti sociali. Per la sociobiologia ed in particolare ad esempio per il darwiniano Wilson[635], il comportamento sociale così come quello relativo ad alcuni aspetti individuali, è l'espressione diretta di singoli geni, responsabili di diverse 'etichette' comportamentali. Esistono cioè determinati comportamenti attribuibili al sesso maschile e a quello femminile: ad esempio l'aggressività è direttamente ascrivibile all'uomo perché derivante dalla necessità di competere per appropriarsi delle scarse risorse produttive, così come la promiscuità è dovuta alla necessità di fecondare il numero maggiore di donne possibile e garantire così la prosecuzione della specie. Rispetto ai comportamenti femminili poi la propensione all'omogamia viene spiegata a partire dalla necessità di assicurare la sopravvivenza della propria prole. Dal punto di vista degli studi di genere le teorie si riferiscono al pensiero di Nancy Chodorow, già trattate in questo capitolo e al pensiero di Carol Gilligan,[636] per cui le donne possiedono un'*etica* non inferiore, come la voleva Freud e nemmeno una non-etica bensì un'etica differente "fondata sulla centralità delle relazioni e connessioni interpersonali, sui valori della cura e della responsabilità, mentre quella degli uomini è un'etica formale del diritto e della giustizia, che prescinde dalla concretezza dei rapporti personali fra gli esseri umani".[637]

[634] Butler J., (2004) *Undoing Gender*, Routledge, London tr.it. (2006) *La disfatta del genere*, Moltemi Editore, Roma p. 245
[635] Cfr. Wilson E.O., (1971) *The insect societies*, Mass, Cambridge tr.it. (1976) *Le società degli insetti*, Torino; Wilson E.O., (1975) *Sociobiology: the new synthesis*, Mass, Cambridge tr.it. (1979) *Sociobiologia: la nuova sintesi*, Il Mulino, Bologna; Wilson E.O., (1978) *On human nature*, Mass, Cambridge tr.it. (1980) *Sulla natura umana*, Il Mulino, Bologna
[636] Cfr. Gilligan C., (2009) *A different voice. Psychological Theory and Women's Development*, International bestsellers, New York
[637] Cavarero A., Restaino F., (2002) *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano p. 169

Il decostruzionismo, che si oppone alla concezione per cui la differenza sessuale derivi da una costruzione sociale, discende da pensatori come Foucault e Derrida, per il quale il genere deriva dall'azione del pensiero logocentrico occidentale; affinché esso scompaia, è necessario decostruire la pratica che lo ha prodotto. Ne *La decostruzione del genere*, Muriel Dimen e Virginia Goldner definiscono il genere in termini di categoria ubiquitaria, cioè presente in differenti realtà, da quella politica a quella del linguaggio, che si manifesta come imperativo culturale solo attraverso un discorso di decostruzione critica;[638] mediante questo percorso di decostruzione del genere il soggetto può intraprendere un nuovo progetto di definizione sociale del sé, scisso dalla logica dicotomica maschile/femminile. Ma il discorso della decostruzione è possibile perché si realizza, nella postmodernità, un modo differente di essere soggetto; il soggetto postmoderno è il soggetto della differenza che vive della volontà di superare la linearizzazione dei saperi e delle conoscenze e che si nutre della pluralizzazione delle identità. Il potere del decostruzionismo è quello di prendere in analisi e di unire insieme sia il dibattito sulla donna che quello sul soggetto contemporaneo.

La teoria della differenza sessuale focalizza l'attenzione sui fondamenti ontologici del soggetto e sui cambiamenti sociali: il genere viene visto come un rivestimento sociale in cui i soggetti femminili sono esseri corporei e dunque sessuati, in cui la differenza sessuale si scinde anche da ogni interpretazione universale. Il soggetto della differenza sessuale è un soggetto multiplo che desidera essere un soggetto rizomatico,[639] per citare Rosi Braidotti, ossia non-lineare e non-unitario che è al tempo stesso reale ed astratto, che si definisce a partire dai suoi desideri e dalla sua materialità. Ma cosa significa costruirsi come soggetto a partire dalla materialità? In M*etamorfosi: verso una teoria materialista del divenire* la Braidotti scrive: "L'intuizione fondamentale della teoria della differenza sessuale è che alla radice del termine materialismo vi è *mater.*"[640] Il che si traduce nella necessità di considerare il materiale come fulcro originario della specificità soggettiva femminile perché la subordinazione al maschile è duplice, è

[638] Dimen M., Goldner V., (2006) *La decostruzione del genere: teoria femminista, cultura postmoderna e clinica psicoanalitica*, Il Saggiatore, Milano
[639] Braidotti R., (2002) *In metamorfosi: verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano p. 34
[640] *Ibidem*

simbolica ma anche materiale, reale, di esclusione fisica, di impossibilità concreta di definire il proprio Sé autonomamente nelle pratiche quotidiane. A tal proposito la maternità assume un valore pregnante. Luce Irigaray mostra come la maternità, "luogo" indiscusso della subordinazione è anche "mezzo per esplorare le modalità e percezioni carnali, di empatia e interconnettività che vanno al di là dell'economia fallologocentrica".[641] In Spec*ulum. L'altra donna* la Irigaray sottolinea quanto le caratteristiche femminili siano correlate, culturalmente e socialmente, alla maternità e al *maternage* e, analizzando criticamente l'impostazione di Freud, mostra come nell'ottica dell'ideologia dominante la femminilità sia considerata come priva di valore nel momento in cui questa peculiarità non si traduce in atto concreto.[642] La diatriba sul rapporto tra genere e maternità è antica; ad esempio Comte definisce la maternità "un'estensione necessaria della missione morale che caratterizza la sposa",[643] ed è stata una delle questioni alla base del discorso sull'emancipazione femminile. Mary Wollstoncraft, già alla fine del XVIII secolo, ribadiva la necessità di un uguaglianza tra i sessi indipendentemente dalla differenza, sostenendo che la maternità costituisce una differenza irriducibile che non può e non deve essere motivo per escludere le donne dall'accesso ai diritti. A proposito della maternità Touraine scrive: "benché un certo numero di donne preferisca evitare la gravidanza, altre, piuttosto numerose, considerano inestimabile e unica l'esperienza di far crescere dentro di sé un nuovo essere vivente, che permette loro di essere consapevoli del ruolo che svolgono nella riproduzione della specie".[644] Questa considerazione deve essere letta all'interno del più ampio studio sul soggetto nel panorama contemporaneo offerto da Touraine: la questione è da collegare in particolare alla sessualità e alla riproduzione; "è in questo ambito che è radicata la dominazione maschile , una forma di dominazione che non a caso ha potuto essere definita in termini di controllo della riproduzione",[645] e non è un caso che le rivendicazioni del femminismo si incentrino particolarmente sulla riappropriazione del corpo come elemento autonomo; "è rivendicando una sessualità indipendente dalle

[641] *Ibidem*
[642] Cfr. Irigaray L., (2010) *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano pp. 19-20
[643] Comte A., (1969) *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, Sansoni, Firenze p. 637
[644] Touraine A., (2008) *La globalizzazione e la fine del sociale,* Il Saggiatore, Milano p. 245
[645] *Ivi*, p. 247

funzioni riproduttive e dalla maternità che le donne si costituiscono veramente come movimento sociale".[646] Rispetto al panorama contemporaneo il pensiero di Touraine sulla definizione del soggetto personale è notevolmente utile per comprendere i nuovi processi di costruzione dell'identità di genere: ne *La globalizzazione e la fine del sociale* scrive: "stiamo vivendo una fase di passaggio da una società che si percepiva e agiva in termini socioeconomici, a un tipo di società che ho chiamato postsociale, perché le categorie che dettano la nostra rappresentazione e la nostra azione non sono più propriamente sociali ma piuttosto culturali",[647] e rispetto alla cultura, Touraine sostiene che questa, differentemente dalla modernità, non è più rivolta verso l'esterno bensì verso l'interno, verso il soggetto e l'idea di sé, e che per questo "porta immediatamente all'idea di una cultura definita e vissuta più intensamente da parte delle donne che non dagli uomini".[648] Oggi le donne incentrano la loro volontà su una rivendicazione di soggettività a prescindere dalle logiche del riconoscimento istituzionale e dal confronto con il maschile; il percorso femminile nasce e si sviluppa dal desiderio di definirsi donne in quanto tali, ed è per questo che Touraine le prende come fortemente rappresentative del soggetto postindustriale e assegna loro il ruolo di agente d'innovazione dei sistemi organizzativi e della società stessa.[649] Se il '700 è stato il secolo delle grandi idee, spiega Touraine, e l''800 quello delle grandi lotte, il '900 si configura senza dubbio come il secolo delle donne.

[646] *Ibidem*
[647] *Ivi*, pp. 244-245
[648] *Ivi*, p. 245
[649] Touraine A., (2000) *Il mondo è delle donne*, Il Saggiatore, Milano

CAPITOLO 5

Genere e Islam

5.1 Sociologia della religione e Islam tra razionalismo e tradizione

Nell'epoca contemporanea una notevole importanza assume il discorso circa il rapporto tra due realtà troppo spesso considerate "opposte": l'Islam e l'Occidente. "Islam e occidente sono categorie sempre più utilizzate, nel mondo occidentale, nel dibattito politico, mediatico, culturale e anche religioso, per lo più con la non tanto nascosta intenzione di giustificare un inevitabile 'scontro di civiltà'".[650] Stefano Allievi ne *Le trappole dell'immaginario. Islam e occidente,* pone all'attenzione una considerazione importante: "l'Islam non è uno. Come il Cristianesimo, del resto. Come l'occidente. […] Non siamo all'interno di una dicotomia […] piuttosto è un'equazione".[651]

Prima di trattare il rapporto tra queste due multiformi realtà e affrontare il discorso sull'identità di genere in rapporto all'Islam, è necessario fare una premessa sociologica rispetto al rapporto che intercorre tra la religione e la società; Cesareo sostiene che l'importanza cruciale della religione nel discorso sociologico sia da ricercare nella sua capacità di fornire "le risposte alla domanda di significato dell'esistenza dell'uomo, sia come individuo sia come membro di una collettività", e che appartenendo al genere delle conoscenze "consiste in credenze, cioè in giudizi sulla realtà del mondo trascendente l'esperienza empirica, e in riti, cioè nel compimento e nella partecipazione della ri-presentazione di azioni e di eventi compiuti da entità soprannaturali o a questi

[650] Allievi S., (2007) *Le trappole dell'immaginario. Islam e occidente*, Forum, Udine p. 7
[651] *Ivi*, p. 11

riferiti".[652] In realtà, sottolinea Giddens, prima di definire cosa *è* religione è necessario sottolineare cose *non è* religione[653]: in primis essa non dovrebbe essere identificata con il *monoteismo,* poiché la maggior parte delle religioni rientra nel politeismo; in secondo luogo non dovrebbe essere identificata con le *prescrizioni morali* volte all'orientamento del comportamento; non tutte le religioni possiedono spiegazioni relative ai *miti delle origini,* come fa ad esempio il Crisitianesimo; in ultimo la religione non può essere identificata con una *dimensione soprannaturale* poiché esistono religioni, quali ad esempio il Confucianesimo o il Taoismo, che incentrano i loro principi su una considerazione meramente terrena dell'azione normativa. Alla luce di queste precisazioni, Giddens ravvisa delle peculiarità comuni a tutte le religioni, identificate nei *simboli,* aventi la funzione di ispirare riverenza e/o timore nei credenti, nelle *cerimonie* e nei *riti* praticati e condivisi da una *comunità* religiosa di riferimento. In linea generale "l'esperienza religiosa viene innanzitutto descritta come la percezione di una realtà straordinaria, di una potenza, di un carisma, che supera il dominio dell'esperienza comune",[654] essa possiede cioè una sacralità, separata e differente dalla realtà profana dell'uomo che è insieme spaventosa e attraente. Dunque, sostiene Gallino, "alla base dell'esperienza religiosa vi è un carattere irrazionale",[655] poiché il sacro, e la fede, prescindono dalle concezioni razionali ed empiriche. Viene da porsi la domanda circa la possibilità, da parte della sociologia, di indagare su un fattore che di per sé prescinde proprio dall'empirismo; ma la sociologia della religione non si occupa dei "contenuti dogmatici e valoriali in se stessi, né le realtà meta-storica o meta-empiriche in quanto tali, ma piuttosto le modalità secondo cui essi sono presenti e vissuti concretamente entro una data cultura".[656]

Prima di analizzare la religione in seno al pensiero dei classici, è necessario trattare brevemente di due elementi fondamentali: la secolarizzazione e il rapporto tra religione e modernizzazione dove "per modernizzazione si intende l'insieme dei cambiamenti su larga scala mediante i quali una determinata società tende ad acquisire le caratteristiche

[652] Cesareo V., (1998) *Sociologia. Concetti e tematiche*, V&P, Milano p. 56
[653] Cfr. Giddens A., (2006) *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna p. 278
[654] Gallino L., (1997) *Manuale di sociologia*, UTET, Torino p. 414
[655] *Ivi*, p. 416
[656] Scarvaglieri G., (2005) *Sociologia della religione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma p. 10

tecnologiche, economiche, politiche, sociali e culturali considerate proprie della modernità".[657]

La secolarizzazione,[658] afferma Habermas, è quel "processo che ha caratterizzato soprattutto i paesi occidentali in età contemporanea e ha portato al progressivo abbandono degli schemi religiosi e di un comportamento di tipo sacrale. Secondo le teorie della secolarizzazione, la modernità si accompagnerebbe inesorabilmente al declino del sacro, il quale sarebbe inversamente proporzionale all'aumento del progresso, alla diffusione dell'istruzione, ai processi di urbanizzazione e industrializzazione."[659] Il processo di secolarizzazione, storicamente definibile a partire dal XVII secolo, si sviluppa successivamente con la formazione dello Stato moderno e con l'affermarsi del principio della separazione tra Stato e Chiesa. Nel XIX secolo, la secolarizzazione rappresenta quel progressivo processo di autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall'influenza della religione e della Chiesa; "in questa accezione, che fa della secolarizzazione uno dei tratti salienti della modernità, il termine ha perso la sua originaria neutralità e si è caricato di connotazioni valoriali di segno opposto, designando per alcuni un positivo processo di emancipazione, per altri un processo degenerativo di desacralizzazione che apre la strada al nichilismo"[660]. Nella sua ontologia dunque la secolarizzazione pone in contrapposizione religione e razionalità, tradizione e modernità. Il processo di modernizzazione in atto nel XIX secolo e il conseguente avvento della società industriale e della logica capitalista mutò radicalmente il valore della tradizione religiosa nella vita quotidiana. Nella logica dell'azione individuale e collettiva i valori tradizionalmente definiti anche dalla religione sono stati sostituiti dalle dinamiche di

[657] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano p. 156

[658] Termine entrato nel linguaggio giuridico durante le trattative per la pace di Vestfalia (1648) allo scopo di indicare il passaggio di beni e territori dalla Chiesa a possessori civili, e adottato in seguito dal diritto canonico per indicare il ritorno alla vita laica da parte di membri del clero. Nel XIX sec. è passato a indicare il processo di progressiva autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall'influenza della religione e della Chiesa. In questa accezione, che fa della secolarizzazione uno dei tratti salienti della modernità, il termine ha perso la sua originaria neutralità e si è caricato di connotazioni valoriali di segno opposto, designando per alcuni un positivo processo di emancipazione, per altri un processo degenerativo di desacralizzazione che apre la strada al nichilismo. Cfr. *Secolarizzazione* in Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

[659] Cfr. Habermas J., Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), (2005) *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia

[660] Cfr. *Secolarizzazione* in Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

guadagno monetario così come nella sfera politica la legislazione scritta ha assunto un valore normativo più importante della consuetudine caratteristica delle società tradizionali. Nella società moderna, sottolinea Luhmann, la religione ha perduto il suo tradizionale valore normativo per divenire sottosistema funzionale autonomo, indipendente sia da quello economico che da quello politico.[661] Rispetto all'incidenza che la secolarizzazione in rapporto al processo di modernizzazione possiede nei confronti dell'individuo Giddens sottolinea come di per sé il processo di modernizzazione abbia comportato per l'individuo una globalizzazione del mondo di vita; nella modernità l'individuo si affranca dalla logica familiare e comunitaria tradizionale per inserirsi nelle metropoli capitaliste e vive di una differente logica all'interno della quale il comune senso di appartenenza si fonda su valori differenti. Dal punto di vista sociologico il tema della secolarizzazione è relativamente recente, sebbene sia un elemento chiave soprattutto per la sociologia della religione; Giddens identifica tre dimensioni attraverso cui analizzare il processo di secolarizzazione: il seguito delle organizzazioni religiose e la conseguente valutazione circa l'adesione ai principi ad esse ascrivibili; l'influenza sociale relativa anche al potere sulle istituzioni politiche; la religiosità direttamente riferibile alla fede e ai valori da parte dei credenti. [662] La secolarizzazione è inoltre in rapporto con un'altra fondamentale questione nel discorso sulla religione: quella del rapporto tra sacro e profano. Del Noce ne *L'epoca della secolarizzazione* scrive: "Nell'epoca della secolarizzazione noi possiamo distinguere un periodo che si può dire sacrale (in relazione al fenomeno delle religioni secolari, che accomunano comunismo, nazismo e fascismo) e un periodo profano; a un dipresso, e con l'approssimazione necessaria delle date, possiamo dire che il primo si chiude con la morte di Stalin. Fascismo e nazismo appartengono interamente al periodo sacrale; fenomeno nuovo che caratterizza in maniera precipua il periodo profano è la società opulenta".[663] Il rapporto tra sacro e profano apre inevitabilmente la strada al pensiero di Durkheim: a lui si deve uno degli studi più influenti sul tema della religione, *Le forme elementari della vita religiosa,* che è da considerarsi un vero e proprio studio

[661] Cfr. Luhmann N., (1993) *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* vol. III, *Die Ausdifferenzierung der Religion,* A.M., Frankfurt pp. 259-357
[662] Cfr. Giddens A., (2006) *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna p. 294
[663] Cfr. Del Noce A., (1970) *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano pp. 116-117

sulla società. Alla base dello studio sulla storia della religione vi è l'intento si risolvere la questione circa l'individualismo di stampo moderno in rapporto alla coesione sociale. In sostanza il problema che Durkheim si propone di analizzare riguarda i rapporti tra personalità individuale e solidarietà sociale: partendo dal suo olismo, Durkheim rifiuta l'idea che una volontà individuale possa portare ad una situazione di atomismo sociale, e ricerca nella struttura i fatti sociali che operano quel processo di generalizzazione e di coercizione sull'agire individuale. In realtà il processo di individualizzazione moderno è strettamente collegato al mutamento sociale, in cui l'individuo diventa oggetto di una forma di religione. Per Durkheim l'individuo possiede nella modernità un valore sacrale tanto da creare un vero e proprio culto dell'individuo.[664] La tesi della religione come fatto sociale che condiziona l'agire del singolo, anche senza che questi ne sia consapevole, è ben espresso nel suo studio sul suicidio, pubblicato nel 1897;[665] egli notò che il tasso di suicidio era nettamente superiore nelle società in cui era preminente la religione protestante poiché, a suo avviso, questa sviluppa maggiormente il carattere individuale del rapporto con la religione differentemente dal cattolicesimo, che tende a costruire il suo rapporto di fede all'interno di una realtà molto più collettiva e comunitaria.[666]

Nell'ottica durkemiana la religione, non il dogma religioso, è un fatto sociale, e in quanto tale concorre all'ordine mediante la morale: "la società è fonte di moralità non

[664] Cfr. Durkheim É., (1893) *De la division du travail sociale: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, tr.it. (1977) *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano

[665] Sull'origine di questo culto dell'individuo Durkheim si esprimerà in modo più preciso in occasione di una presa di posizione nell'affaire Dreyfus. Nel saggio *L'individualisme et les intellectuels* (1898) egli replica all'accusa secondo cui gli intellettuali, spinti da un individualismo distruttivo, avrebbero gettato il paese nell'anarchia con la loro critica dell'esercito e dello Stato. Durkheim prende con decisione le difese dell'individualismo, sostenendo che esso non deve assolutamente essere confuso con l'egoismo, con un culto egoistico dell'Io, ma va bensì ricondotto ai diritti umani e al principio del carattere sacro della persona affermato da Kant e da Rousseau. L'individualismo per Durkheim è una morale con un carattere vincolante assoluto, non implica alcuna forma di anarchia, ma rappresenta l'unico sistema di fede che può garantire l'unità morale del paese. Per questa ragione, difendere gli interessi dell'individuo significa difendere gli interessi vitali della società. L'individualismo viene addirittura equiparato a una religione di cui l'uomo è allo stesso tempo fedele e divinità. "Questo culto dell'uomo ha quale dogma supremo l'autonomia della ragione e quale rito supremo la libera verifica" (Cfr. Durkheim, 1898). Quanto alle origini dell'individualismo, Durkheim lo riconduce non tanto all'illuminismo quanto al cristianesimo, che avrebbe spostato il centro della vita morale dall'esterno all'interiorità, ergendo l'individuo a giudice supremo delle proprie azioni. Cfr. Kippenberg H.G., (1997) *Religione*, Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

[666] Cfr. Durkheim E., (1897) *Le suicide. Étude de sociologie*, tr.it. (1969) *Il suicidio. Studio di sociologia*, UTET, Torino

perché si faccia riferimento a norme condivise che preverrebbero le azioni egoistiche dei singoli individui, imbrigliando gli istinti e gli appetiti individuali, ma perché la sua azione di controllo è presente nelle azioni stesse degli altri membri del gruppo direttamente in contatto".[667] La sua analisi, diversamente da quella di Weber che si riferisce alle grandi religioni monoteiste, si incentra principalmente sul totemismo, definendo la religione in base alla distinzione tra sacro e profano. Nello specifico Durkheim definisce la religione come "un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono";[668] il sacro, ossia ciò che è *interdetto* e *separato*, viene incarnato in un simbolo, un totem, ed espresso mediante pratiche e credenze. In sostanza la religione si compone di un contenuto cognitivo relativo ai dogmi ed alle credenze, e di uno pratico-rituale. La sacralità del totem deriva secondo il sociologo dal suo essere rappresentante della "società" di riferimento e più nello specifico nel suo essere incarnazione dei valori fondamentali della comunità. La religione inoltre: è in prima istanza un fatto collettivo, perché unisce una comunità di credenti all'interno di una specifica spazialità e all'interno di una temporalità separata dagli aspetti ordinari della quotidianità,[669] ma soprattutto, e qui forse risiede l'intuizione più rilevante di Durkheim, è la proiezione inconscia dell'idealizzazione della società. Infatti nella religione l'oggetto del culto è in realtà la società stessa; quello che muta nel passaggio dalle società tradizionali a quelle moderne, oltre ad una differente tipologia di solidarietà,[670] è la consapevolezza di tale attribuzione, che dovrebbe portare alla fine

[667] Alexander J.C., (2002) *Emile Durkheim: contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma p. 206

[668] Durkheim E., (1912) *Les formes élémentaires de la vie réligieuse. Le système totémique en Australie*, tr.it (1963) *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di comunità, Milano p. 97

[669] Durkheim specifica che la separazione dagli aspetti ordinari dell'esistenza riguardano anche e soprattutto il carattere sacro del simbolo.

[670] Nelle società tradizionali si ritrova una solidarietà di tipo meccanico, termine utilizzato come sinonimo di spontaneo, immediato, che caratterizza un tipo di società segmentaria che si realizza mediante l'uniformità. Nelle società tradizionali gli individui, pur essendo organizzati in gruppi ristretti privi di forme stabili di relazioni, possiedono un'uniformità emotiva generata da una condivisione generale delle problematiche e dei percorsi di vita. Nelle società moderne la solidarietà diviene di tipo organico ossia tra individui che hanno una loro specificità funzionale. Non a caso Durkheim tratta la questione all'interno de *Della divisione del lavoro sociale* (1893): "La solidarietà meccanica è possibile soltanto nella misura in cui la personalità individuale è assorbita dalla personalità collettiva. […] La solidarietà organica è possibile soltanto se ognuno ha un proprio campo d'azione, e di conseguenza una personalità" Durkheim E., (1893) *De la division du travail social* tr.it. (1989) *Della divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano p. 145

della religione tradizionalmente intesa. La modernità dovrebbe essere caratterizzata secondo Durkheim dalla nascita di una *religione civile "*svincolata dalla sfera soprannaturale e dedita alla celebrazione di valori umanistici e politici come la libertà, l'uguaglianza e la cooperazione sociale".[671] In linea più generale, intendendo la religione come un fatto, Durkheim le attribuisce un valore di universalità se non altro nella sua natura endemica: se la religione riguarda da vicino la trasfigurazione simbolica dei sentimenti collettivi che uniscono una società e che integrano un individuo all'interno della sua comunità, disciplinando al tempo stesso le passioni infinite che ne minano la sopravvivenza",[672] […] ciò significa che nella religione c'è qualcosa di eterno che è destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari di cui il pensiero religioso si è successivamente circondato"[673]. Il pensiero sulla religione di Durkheim potrebbe essere inserito all'interno della contemporanea diatriba tra Islam e Occidente poiché, come lui stesso affermava più di un secolo fa, "quale differenza essenziale c'è tra un'assemblea di cristiani che celebrano le principali date della vita di Cristo, o di ebrei che festeggiano l'uscita dall'Egitto o la promulgazione del decalogo o qualche grande avvenimento della vita nazionale?".[674]

All'interno degli studi sulla religione si inserisce il pensiero di Weber: il suo interesse per la fenomenologia religiosa si focalizza soprattutto sull'incidenza "delle idee religiose sui comportamenti",[675] ed è strettamente connesso alla sua teoria generale sulla società "concepita come riflessione sulla cultura, sulle configurazioni di ordine, sulle attitudini sociali e sulle organizzazioni".[676] La sua teoria sull'azione è, come noto, collegata ad una concezione individualistica; in particolare muove a partire dall'assunto che ogni azione porti con sé le volontà e le intenzioni degli attori sociali ma, questa azione dotata di senso, racchiude al proprio interno una base costituita dalle "loro visioni del mondo del mondo, dai loro sistemi di idee, dalle loro credenze religiose".[677]

---

[671] Giddens A., (2006) *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna p. 287
[672] Durkheim E., (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieus*, tr.it (1963) *Le forme elementari della vita religiosa. Il Sistema Totemico in Australia*, Edizioni di Comunità, Milano p. 30
[673] *Ivi*, p. 491
[674] *Ibidem*
[675] Zaretti A., (2003) *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, FrancoAngeli, Milano p. 18
[676] *Ivi*, p. 19
[677] *Ibidem*

L'attribuzione di senso si ricollega anche alla religione, considerata da Weber una vera forza storica che, attraverso la ricerca di un senso per il mondo, influenza e definisce la condotta dell'esistenza; ma questa azione della religione deve riconnettersi al mondo e non rimanere nel trascendente; deve cioè riconquistare una razionalità della sua logica per dotare di senso le esperienze mondane e scindersi dalla magia. "Per stabilire il grado di razionalizzazione che una religione rappresenta vi sono soprattutto due criteri: […] il primo è costituito dal grado in cui la religione si è disfatta della magia; l'altro è il grado di unità sistematica a cui essa ha recato il rapporto tra Dio e il mondo, e di conseguenza, anche la propria relazione etica con il mondo".[678]

Il discorso sulla razionalizzazione è direttamente collegato ad altri fattori: in primo luogo alla nascita delle società moderne e poi allo sviluppo dell'economia capitalista, e a quello che lui stesso definisce *disincantamento del mondo*. Il processo di razionalizzazione delle società moderne, e quello di *intellettualizzazione,* hanno concorso a svuotare il mondo da quell'aura magico-sacrale, rendendolo puro terreno dell'azione umana; la sostituzione delle credenze religiose con le logiche del calcolo razionale per tentare di controllare l'imprevedibilità del mondo hanno generato appunto questo disincantamento del mondo a cui si riferisce Weber: "La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione *non* significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, *se soltanto si volesse si potrebbe*, in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – *dominare* tutte le cose mediante un *calcolo* razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo".[679] Il percorso di disincanto del mondo si realizza in toto nel protestantesimo ascetico-mondano del calvinismo e in generale in quel passaggio da una religiosità di natura "magica" a quella "etico-profetica" delle religioni universali. Il discorso sulla razionalizzazione della fede nelle società moderne può essere utile per analizzare il contemporaneo panorama relativo all'Islam e soprattutto rispetto a quella volontà

[678] Weber M., (1921) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* tr.it. (2002) *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano
[679] Weber M., (2001) *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino p. 17

razionalizzatrice che l'occidente professa in termini di libertà, e che i musulmani rigettano. Questo pensiero viene ben espresso da Maniscalco ne *L'islam europeo. Sociologia di un incontro*: "mentre come ha sostenuto Weber, nelle società europee, il processo di razionalizzazione ha trasformato la religione in una scelta, personale, intima, per lo più poco influente nel quotidiano dello spazio pubblico,[680] i musulmani che si autodefiniscono come appartenenti alla *Ummah* (cioè alla fratellanza di fede) rivendicano uno spazio pubblico europeo anche religiosamente segnato. Questi cittadini, o aspiranti tali, si trovano a negoziare quotidianamente i loro bisogni religiosi con le esigenze di sistemi sociali organizzati in base a valori laici".[681] In realtà come sottolinea Maniscalco riferendosi allo studio di Casanova,[682] "dalla fine degli anni settanta, le religioni iniziarono la loro 'riconquista' dello spazio pubblico. La rivoluzione iraniana di Khomeini, la vittoria dei cattolici contro il regime comunista in Polonia, la rivoluzione sandinista e la teologia della liberazione in America latina, il risveglio del fondamentalismo protestante negli Stati Uniti sono esempi inequivocabili di come la religione abbia offerto irrinunciabili risorse simboliche ad istanze politiche e sociali".[683] La questione circa la tendenza a razionalizzare la religione islamica ed in particolare le leggi della *Shariʿah* è frequente; nel pensiero islamico classico non esiste una distinzione tra religione e Stato, poiché ogni aspetto della vita del credente, sia religioso sia sociale, politico etc., è governata dalla volontà divina; secondo la volontà

[680] Per dovere di pensiero si riporta qui la nota completa di Maria Luisa Maniscalco relativa alla citazione: "Solo relativamente di recente si è iniziato a parlare di uno spazio pubblico 'religiosamente qualificato'. Con la fine del secolo ventesimo si registra la crisi delle tendenze alla progressiva privatizzazione e relativizzazione della religione. Da quel momento è apparso sempre più evidente che le religioni producono senso e definiscono significati con modalità che attraversano sfera pubblica e sfera privata; esse delineano un modello di 'uomo' ritenuto autentico e lo assumono a parametro etico-normativo, prescrivendo comportamenti concreti e criteri pratici per la gestione dei rapporti interpersonali. La prospettiva post-secolare – che si è affiancata nel dialogo tra Jurgen Habermas e l'allora cardinale Ratzinger e che è stata in seguito ulteriormente articolata dal filosofo tedesco – non esclude a priori la possibilità di scoprire nelle religioni contenuti suscettibili di essere utilmente tradotti sul piano dell'argomentazione pubblica. Di fronte ad una modernizzazione destabilizzante e che tende a dissolvere il legame sociale, occorre impegnarsi in uno sforzo di liberazione dei «potenziali di significato incapsulati religiosamente» e stabilire «rapporti di riguardo con tutte quelle risorse culturali di cui si nutrono la coscienza normativa e la solidarietà dei cittadini» Cfr. Habermas J., Ratzinger J., (2005) *Etica, religione e Stato liberale*, tr.it. Morcelliana, Brescia p. 36. Siffatto riconoscimento non è senza conseguenze sullo statuto da attribuire alla religione all'interno delle arene pubbliche".

[681] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo*. *Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano pp. 46-47

[682] Casanova J., (1994) *Public religions in the modern word*, University of Chicago Press, Chicago

[683] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo*. *Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano p. 183, nota 52

di Maometto esiste una concordanza basilare tra *Din wa Dawla*, ossia tra religione e Stato, tanto che la politica può essere considerata come l'esemplificazione della religione sulla terra rappresentata dai dettami della Shariʿah. Nonostante però i cambiamenti politici verificatisi nel corso dei secoli, la tradizionale unione tra Stato e religione non ha subìto quel processo di razionalizzazione che nonostante tutto alcuni hanno tentato; eppure nell'epoca contemporanea, a causa dell'influenza occidentale operata soprattutto da parte dei media, le nuove generazioni pongono alla tradizione richieste di modernizzazione: "Perché dobbiamo pregare cinque volte al giorno? Perché cani e maiali sono visti come animali impuri? Perché un animale macellato in maniera non islamica è proibito e ritualmente impuro? Queste sono solo alcune delle tante domande che i nostri giovani hanno posto riguardo le leggi della *Shari'ah*. Essi vogliono razionalizzare ogni legge della *Shari'ah*; vogliono conoscere la ragione e lo scopo della legislazione di queste leggi".[684] Nel testo *Introduction to the Islamic Shari'ah* viene affrontata la questione della validità di una razionalizzazione della Shari'ha; dal punto di vista religioso si basa su due basi fondamentali: il *Sacro Corano* e la *Sunnah* al cui interno è possibile riscontrare due diverse attitudini verso due differenti aspetti del *din:* "le credenze fondamentali conosciute come *usulu'd-Din*, le radici della religione; le leggi della *Shari'ah*, conosciute come *furu'u'd-Din*, i rami della religione"[685]. Le prime *richiedono* ai Musulmani di fondare la loro fede su una convinzione conseguente ad una analisi, ad una riflessione e ad una accettazione della veridicità dei fondamenti islamici: "Non c'è costrizione nella religione. La Retta Via ben si distingue dall'errore"[686] ma di contro le seconde *impongono* ai Musulmani una fedele obbedienza: "Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia".[687] Anche se a prima vista può sembrare un paradosso, in realtà il processo di razionalizzazione è insito proprio in questa apparente contrapposizione: accettare la veridicità dei precetti islamici come conseguenza di una

[684] Rizvi S.M., (2000) *Introduction to the Islamic Shari'ah*, Ansariyan, Qom tr.it *"Islam Shi'ita"* (2006) *Introduzione alla Shari'ha islamica,* Jami'at az-Zahrà
[685] *Ivi*, p. 36
[686] *Corano*, Sura al-Baqara, 2:256
[687] *Corano*, Sura al-Ahzab, 33:36

personale e libera riflessione, significa accettare la fede e confidare nella veridicità dei testi sacri che sono alla base della Shari'ha. La legge islamica possiede al proprio interno una sua personale razionalizzazione e può essere suddivisa in quattro categorie, in base agli scopi:[688] *leggi le cui ragioni e scopi sono auto-evidenti,* che si riferiscono a ciò che è doveroso, illecito e raccomandato senza una necessaria legittimazione esterna; *leggi le cui ragioni e scopi sono spiegati nel Sacro Corano e negli Aĥādīth,* vengono interpretate secondo la logica che "il peccato in esso è maggiore del beneficio"[689]; *leggi le cui ragioni e scopi non sono spiegati nel Sacro Corano o negli Aĥādīth, ma che l'orizzonte esteso della conoscenza umana ha aiutato a comprendere* "Si deve ricordare che le ragioni delle leggi della Shari'ah dedotte dalla conoscenza umana non possono essere viste come *ratio legis*[690] assolute, poiché la conoscenza umana è ancora nella sua fase infantile, mentre l'Islam racchiude la Shari'ah finale di Allah (SwT), che deve esser praticata fino alla fine di questo mondo. Comunque, i fenomeni scientifici possono essere usati per spiegare l'utilità e i benefici delle leggi della Shari'ah";[691] *leggi le cui ragioni e scopi non sono spiegati né nel Sacro Corano, né negli Aĥādīth, né dai nuovi progressi della conoscenza umana*. La razionalizzazione della fede consiste per i musulmani nella consapevolezza razionale che i dettami dell'Islam abbiano quale scopo ultimo quello di comportare benefici di vita per i credenti stessi e non, come invece il pensiero occidentale sostiene, una limitazione alla libertà. Esiste dunque nell'Islam una libertà individuale che è necessario però contestualizzata. In *Ideali e realtà dell'Islam* ad esempio viene esemplificato il rapporto tra l'uomo e Dio in termini di *assoluto* e *relativo:* "L'Islam considera l'uomo quale egli è nella sua natura essenziale e Dio nella sua assoluta realtà"[692], lo considera cioè "in quanto tale e non in quanto incarnato nella storia e considera l'uomo nella sua Fitrah ossia la natura che egli reca nella profondità della sua anima e non, come accade nel Cristianesimo, come entità post peccato

[688] Cfr. Rizvi S.M., (2000) *Introduction to the Islamic Shari'ah*, Ansariyan, Qom tr.it *"Islam Shi'ita"* (2006) *Introduzione alla Shari'ha islamica,* Jami'at az-Zahrà pp. 39-43
[689] *Corano,* Sura al-Baqara, 2:219
[690] Corsivo mio
[691] Cfr. Rizvi S.M., (2000) *Introduction to the Islamic Shari'ah*, Ansariyan, Qom tr.it "*Islam Shi'ita"* (2006) *Introduzione alla Shari'ha islamica,* Jami'at az-Zahrà pp. 42-43
[692] Nasr S.H., (1989) *Ideali e realtà dell'Islam,* Rusconi, Milano p. 7

originale".[693] Seyyed Hossein Nasr, filosofo e insegnante iraniano alla G. Washington University, sottolinea come l'Islam sviluppi al proprio interno una specifica natura del rapporto tra l'uomo e Dio: l'uomo viene considerato come un essere *teomorfico,* ossia portatore di un'essenza divina racchiusa nella sua intima natura ma, di contro, Dio non ha una natura *antropomorfica* e la sua essenza divina è fondamentalmente trascendente e rimane al di fuori del mondo naturale e storico: "L'Islam è la religione che più di tutte ha fatto rivelare l'aspetto trascendente di Dio".[694] Il teomorfismo dell'uomo si esplica, secondo l'Islam, attraverso alcuni elementi che sono la diretta corrispondenza delle qualità divine che Dio dà in consegna all'uomo e attraverso cui lo riconnette a sé: l'*intelligenza* strumento con cui l'uomo assume la capacità di distinguere il vero dal falso, il reale dall'illusorio: "la sua reale natura è la capacità di rendere vero interiormente il *La ilaha ill' Allah* (non vi è Dio fuori di Dio), che fa conoscere l'esistenza di una sola realtà assoluta";[695] la *volontà* mediante la quale l'uomo sceglie *liberamente* tra il vero e il falso, tra il reale e l'irreale e tra l'assoluto e il relativo. Il tema della volontà è particolarmente importante perché si inserisce all'interno di una diatriba più ampia; a volte equiparata erroneamente al concetto di libero arbitrio viene strumentalizzata per rintracciare l'ambiguità della religione islamica. Nell'Islam in realtà il quid della volontà risiede in una differente visione della natura della libertà individuale, considerata come basilare e scissa da quel *fatalismo* di attribuzione occidentale: "L'Islam non è fatalista. […] ciò che è fatalista nell'Islam è la completa fiducia in Dio, l'abbandono alla sua volontà";[696] la *parola* attraverso cui si esprime la relazione tra divinità e uomo. "La parola è la manifestazione più diretta di ciò che l'uomo è, l'essere più segreto. È la forma esteriore di ciò che l'uomo è

[693] *Ibidem*
[694] *Ivi*, p. 15
[695] Per l'Islam ogni cosa fuori di Dio è relativa, l'intelligenza può giungere alla conoscenza della verità assoluta solo in relazione a Dio poiché ogni altra verità viene considerata in termini relativi. Nel Corano coloro i quali si allontanano dalla retta via della religione vengono definiti *la yá quilun* ossia coloro che non possono intendere, che non possono far uso dell'intelligenza. *Ivi*, p. 16
[696] Per l'Islam anche la libertà assume un doppio carattere in termini di assoluto e relativo; l'assolutezza della libertà appartiene a Dio e gli uomini vi partecipano mediante le scelte. In sostanza l'accusa della mancanza di libertà nella religione islamica deriva da una scorretta interpretazione, potremmo dire, mutuando un termine dalla cultura, che essa è *etnocentrica* nel senso che tende a giudicare l'altro mediante un continuo confronto con il proprio, applicando una logica di superiore/inferiore. *Ibidem*

interiormente".[697] La preghiera,[698] ritenuta da Maometto la colonna portante della religione, è uno dei cinque pilastri dell'Islam e può essere considerata un atto di adorazione e di sottomissione e presenta una forza moralizzatrice; è infine risposta alla ricerca di intimità con Dio ed asse portante della vita spirituale. L'Islam è essenzialmente considerata dai credenti una via verso la *gnosi*, ossia verso la conoscenza diretta "che non va confusa con il razionalismo che è una forma di conoscenza indiretta";[699] infatti, pur ponendo l'accento sull'intelligenza dell'uomo, egli necessita della *rivelazione* da parte di Dio senza la quale l'uomo non sarebbe in grado autonomamente di scoprire la via della salvezza, poiché la sua natura relativa lo rende imperfetto; inoltre, la realtà ultramondana, per usare una terminologia weberiana, non è raggiungibile per l'uomo se non mediante l'aiuto divino: "L'uomo non può elevarsi da solo, necessita di un messaggio dal cielo, deve seguire la via della rivelazione se vuole raggiungere il giusto operato del suo intelletto".[700]

5.2 Islam e Occidente: un confronto socio-culturale

[697] *Ivi*, p. 20
[698] La preghiera nell'Islam si divide in due tipologie: quella obbligatoria *ṣalāt*, e quella volontaria *duʿāʾ*. Rispetto alla preghiera obbligatoria vi è una penta partizione giornaliera con rispettiva attribuzione del numero di *rak'àh*, ossia le unità di preghiera formata da una serie di precisi movimenti del corpo previsti dalla Legge islamica e dall'uso: Al-Fajr (la preghiera dell'alba): due rak'àh; Al-Dhuhr (la preghiera del mezzogiorno): quattro rak'àh; Al-'Asr (la preghiera del pomeriggio): quattro rak'àh; Al-Maghrib (la preghiera del tramonto): tre rak'àh; Al-'Ishà' (la preghiera della sera): quattro rak'àh. Ogni preghiera ha delle specifiche caratteristiche da rispettare: La preghiera dell'alba deve essere terminata tra il momento in cui appare all'orizzonte il primo raggio di luce solare e il momento in cui il disco solare è totalmente visibile. La preghiera del mezzogiorno deve essere compresa tra il momento in cui un oggetto verticale non generi alcuna sua ombra e il momento in cui tale ombra diviene lunga esattamente come l'oggetto che la proietta. Il periodo d'elezione della preghiera del pomeriggio comincia dal momento finale della preghiera precedente e la parte finale del giorno, quando la luminosità del cielo diminuisce, col disco solare però ancora perfettamente scorgibile. La *ṣalāt al-maghrib* comincia da quando il sole è del tutto scomparso all'orizzonte e la fine della residua luminosità solare (*shafàq*). La preghiera della notte infine crea qualche discussione ma, in linea di massima, è valida se si realizza fra la scomparsa del suddetto *shafāq* e l'inizio del primo raggio solare del nuovo giorno. Cfr. Amini I., *Hame Bayad Bedanad*, Al Qalam Publishing Company, India tr it. (a cura di) *"Islam Shi'ita", Tutti devono sapere,* cap. 9
[699] Nasr S.H., (1989) *Ideali e realtà dell'Islam,* Rusconi, Milano p. 23
[700] *Ibidem*

Dopo aver tracciato questa panoramica, per quanto ridotta rispetto alle possibili considerazioni e analisi, in questo paragrafo verrà trattato il rapporto, sia dal punto di vista socio-culturale che politico, tra Islam e occidente, anche attraverso una comparazione con le politiche europee. Nel panorama contemporaneo il rapporto tra Islam e occidente rappresenta uno dei temi caldi della politica mondiale; dopo l'11 settembre la questione islamica, sebbene già esistente,[701] giunge alla ribalta dell'opinione pubblica mondiale successivamente all'atto terroristico delle Twin Towers. Dal punto di vista dell'assetto internazionale "l'11 settembre è stato da molti considerato un evento spartiacque a partire dal quale nuove forme di conflittualità avrebbero segnato lo scenario internazionale";[702] come fa notare Maniscalco, per quanto l'azione terroristica dell'11 settembre abbia presentato, dal punto di vista politico e sociale, aspetti di novità rispetto alla tradizionale natura del conflitto, essa "non ha inaugurato una fase del tutto inaspettata". Le tensioni tra mondo arabo e occidente esistevano già in precedenza, almeno sul piano politico; dal punto di vista culturale le differenze sono oggi tanto reali quanto lo erano prima; ciò che è mutato nell'ultimo decennio è principalmente la questione sociale. Nell'ultima decade l'Islam, nella sua generalità più totale, ha assunto agli occhi dei cittadini euroamericani il ruolo del *nuovo nemico.* La figura del nemico assume una funzione particolarmente importante nella sociologia del conflitto e non solo perché come sostiene Simmel lo schema amico/nemico possiede un'importanza rilevante nel processo di identificazione delle società moderne. Il nemico possiede una valenza sociale molto alta perché viene associato alla dimensione soggettiva del conflitto "cioè all'insieme dei valori, schemi cognitivi, percezioni, rappresentazioni, narrazioni e miti".[703] La figura del nemico è un dispositivo che concorre a "scaricare" la tensione soggettiva e collettiva in termini di paura su un elemento reale, antagonistico e a "giustificare" "il ricorso alla violenza da parte di una collettività contro un'altra, il superamento di certe remore, di certi limiti

[701] Si pensi alla fine dell'invasione sovietica in Afghanistan che ha segnato la vittoria dei mujaheddin e inaugurato il ciclo di al-Quaeda, all'insediamento americano in Arabia Saudita in seguito alla Guerra del Golfo del 1990-91 e all'attentato del 1993 alle Twin Towers, Cfr. Maniscalco M.L., (2010) *La pace nel vicinato. La cooperazione militare europea nei Balcani: un punto di vista italiano*, FrancoAngeli, Milano p. 69

[702] *Ivi*, p. 68

[703] Maniscalco M.L., (2008) *La pace in rivolta*, FrancoAngeli, Milano p. 198

che sono inerenti alla natura sociale dell'uomo".[704] La costruzione sociale del nemico porta con sé la difesa dei valori propri di una determinata società e assume, in taluni casi, i contorni di una vera e propria contrapposizione in termini culturali; non è un caso che proprio rispetto alla dicotomia Islam/occidente non si limiti a questioni politiche o meramente inerenti al conflitto bellico ma sfoci, in maniera forse anche più massiccia sul piano sociale, in forme di rifiuto e di de-valorizzazione di questioni più intimamente legate al soggetto come: la religione, le tradizioni, il comportamento e in ultima analisi anche rispetto al rapporto intersoggettivo di genere. Come sottolinea Maniscalco "da un punto di vista psicologico possiamo considerare il nemico come un prodotto realizzato attraverso un transfert negativo della propria ombra, delle proprie paure, dei propri contrasti interiori che vengono oggettivati"[705]; questo potrebbe spiegare perché il discorso sull'Islam venga spesso sviluppato in termini di "esportazione della democrazia", modernizzazione, liberazione dall'oppressione; si configurerebbe cioè come desiderio di impedire un possibile ritorno al passato con la conseguente perdita delle conquiste sociali così faticosamente guadagnate dall'occidente nell'ultimo secolo. La questione relativa al nemico si amplifica nel momento in cui si inserisce nella contemporanea società globalizzata, in cui i confini territoriali rimangono una questione politica legata alla natura dello Stato Moderno ed in cui verosimilmente esiste una reale e concreta compresenza etnica all'interno dello stesso territorio. La contrapposizione tra Islam e occidente possiede una natura differente rispetto alle tradizionali contrapposizioni nemico/amico riferibili ad esempio al periodo della seconda guerra mondiale, in cui il nemico era l'occupante temporaneo, o rispetto al periodo del Blocco Sovietico. Il grandissimo impatto sociale scaturito dall'11 settembre, e dopo numerosi attacchi terroristici in molte capitali europee, è conseguenza diretta del fatto che improvvisamente il vicino musulmano diviene il nemico, o per dirla come Simmel il *nemico interno.* In Simmel il nemico interno è lo straniero, "colui il quale mostra e possiede elementi propri differenti, ma che sono già interni al sistema di cui fa parte, è un elemento del sistema stesso";[706] lo straniero assume una connotazione ambigua

[704] *Ibidem*
[705] *Ivi*, p. 201
[706] Corradi C., Pacelli D., Santambrogio A., (2010) *Simmel e la cultura moderna. Interpretare i fenomeni sociali*, Volume 2, Morlacchi Editore, Perugia p. 209

poiché è contemporaneamente vicino e lontano, in termini di intersoggettività cioè "il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero significa che il soggetto lontano è vicino".[707] Accanto però ad una costruzione della propria identità come collettività occidentale rispetto alla diversità ritenuta pericolosa, esistono anche corrispettive costruzioni e visioni dell'occidente da parte del mondo arabo: "*Gharb*[708], la parola araba che traduce Occidente, indica anche il logo dell'oscurità e dell'incomprensibile, che mette sempre paura. Gharb è il territorio di ciò che è strano, straniero (*gharib*)".[709] Ossia tutto ciò che appare incomprensibile e fa paura.

Nondimeno la contrapposizione si può valutare anche attraverso un'ulteriore dicotomia: modernità e tradizione. La riflessione sociologica è stata per lungo tempo caratterizzata dall'ipotesi dell'esistenza di una modernità universale; basti pensare a Parsons o a Bell e alla visione di un modello societario e di sviluppo indifferenziato. Se per l'occidente, o per una parte, la comune evoluzione economica ha portato a forme similari di organizzazione sociale, questo non è stato possibile per il mondo musulmano, dove "più che altrove, la diversificazione dei regimi e delle pratiche politiche […] merita di essere interpretata diversamente".[710] La modernità occidentale "ricava la sua identità e la sua singolarità dal rapporto con un contesto storico e con un fine condiviso e soprattutto con una cultura comune […]e la politica occidentale cessa di essere singolare per diventare, a sua volta, plurale. Questo piano di comparazioni permette di accedere alla conoscenza delle modernità *reali,* effettivamente messe in opera in ogni storia occidentale riconducibile a un gioco singolare e di separare ciò che appartiene alla modernità politica occidentale in generale, dalle modernità occidentali particolari".[711] Il mondo musulmano contemporaneo deriva di contro da una differente storia dell'ordine politico, per certi versi addirittura opposta: se la modernità in Europa si è sviluppata attraverso un lento percorso di superamento dell'ordine imperiale a beneficio di democratizzazione, nel mondo musulmano la sfera politica si è gradualmente definita in funzione della volontà di creare un impero legato ad una nuova fede universale. La

[707] Simmel G., (1998) S*ociologia*, Edizioni di Comunità, Torino p. 280
[708] In Arabo *Gharb* è il luogo dove il sole tramonta e dove l'oscurità incombe
[709] Mernissi F., (2002) *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze p. 33
[710] Badie B., (1990) *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, Marietti, Genova p.3
[711] *Ivi*, p. 7

volontà di costituirsi come Stati autonomi, retti dalla propria cultura, è infatti successiva al lento processo di decolonizzazione; ad esempio paesi come l'Egitto, che in epoca coloniale aveva sperimentato le politiche del *divide et impera*, riprendendo l'organizzazione ottomana dei *millet* per dividere le popolazioni delle colonie in base all'appartenenza etnica e religiosa, desideravano costruirsi come Paesi territorialmente sovrani e con popolazioni composte da cittadini uguali tra loro[712] allargandone la concezione fino a cercare di realizzare concretamente l'idea di un panarabismo che però si infranse contro una realtà costituita da differenti ideologie e numerosi nazionalismi. Il passaggio all'ordine imperiale assume un significato nuovo in termini di sfida: "vincere un ordine politico tradizionalmente atomizzato e regolato dall'equilibrio tra tribù; superare il carattere fortemente comunitario delle formazioni sociali che rendeva ancora più difficile che non nel mondo occidentale individuare i rapporti sociali e politici".[713] Esiste inoltre una questione di fondo che differenzia notevolmente il mondo arabo dal mondo occidentale: la richiesta di attivare un processo di sviluppo non tiene conto del differente rapporto che intercorre tra razionalità e tradizione nell'Islam. Il concetto di giustizia è legato con un doppio filo ai Testi Sacri e, se una sua ridefinizione è possibile, questa rimane avulsa ad una volontà propriamente umana in quanto considerata esclusività della volontà divina: "se è possibile creare un diritto nuovo, esso non è il prodotto dell'iniziativa umana, ma deriva semplicemente dalla capacità dell'uomo di affinare il suo sapere teologico o, al limite, dall'idea che l'interpretazione della Rivelazione può modificarsi a seconda delle circostanze".[714] In realtà da un punto di vista non religioso, forme differenti di governo, come la democrazia, hanno difficoltà ad instaurarsi nei paesi arabi perché "soffrono di una mancanza di accesso ai più importanti traguardi dei secoli recenti, in particolar modo la tolleranza, come principio e pratica";[715] in particolare ci si riferisce all'umanesimo secolare che ha permesso lo sviluppo della società accidentalmente intesa. Nel mondo arabo mancano quelle idee umaniste come la libertà di pensiero, la sovranità dell'individuo e la libertà d'azione alle

[712] Cfr. Badran M., (2011) *Dal femminismo islamico al femminismo olistico musulmano* in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
[713] Badie B., (1990) *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, Marietti, Genova p. 33
[714] *Ivi*, pp. 41-42
[715] Mernissi F., (2002) *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze p. 63

quali tutt'oggi il mondo arabo, ancora troppo vicino al periodo della colonizzazione, contrappone una volontà di tradizione anti-secolare: "I nazionalisti sono prigionieri di una situazione storica che inevitabilmente fa della modernità una scelta perdente. Possono costruire una modernità richiamandosi al patrimonio umanistico colonizzatore occidentale a rischio di perdere l'unità".[716] Inoltre Lewis mostra come il termine *bid'a,* che nel mondo arabo significa innovazione, possieda una connotazione negativa sottintendendo l'imitazione dell'infedele.[717] Alla luce di quanto appena esposto, pensare ad un processo di modernizzazione dell'Islam in termini occidentali risulta improprio e per certi versi anche olistico. Questo non significa però che una modernizzazione in sé sia impossibile; lo è se consideriamo la modernità seguendo ad esempio il pensiero di Ortega y Gasset per cui "modernità significa vita senza valori sacri",[718] mentre non lo è se si segue il pensiero di Badie per il quale "la modernizzazione non coincide più con l'imitazione dell'Occidente".[719]

É dunque necessario pensare in maniera differente. Attivare dall'esterno un processo di sviluppo all'interno di una realtà che possiede delle lacune storico-politiche, significa imporre una ri-socializzazione priva di interiorizzazione di valori, ma solo mediante applicazione delle norme. Come sottolinea Mernissi, esiste l'idea di una modernizzazione nel mondo musulmano ma questa differisce da quella occidentale; anche in passato "i musulmani non pensavano al fenomeno della modernità in termini di rottura del passato, bensì in termini di una relazione rinnovata con il passato. Non pensavano al fenomeno della modernità in termini di progresso, ma in termini di rinascita – quindi, dopo tutto, in termini di magia e mito. Nella maggior parte dei casi l'approccio dei musulmani, l'approccio degli intellettuali politici e religiosi, era proprio l'opposto dei principi sottintesi da una corretta comprensione del pensiero illuminista".[720]

Il discorso sulla modernizzazione è ovviamente molto ampio e difficoltoso perché presenta al proprio interno delle contraddizioni che attraversano tutti gli ambiti della

[716] *Ibidem*
[717] Cfr. Lewis B., (1984) *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris p. 229
[718] Ortega y Gasset J., (1979) *Una interpretazione della storia universale*, SugarCo, Milano p. 142.
[719] Badie B., (1990) *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, Marietti Genova p. 73
[720] Mernissi F., (2002) *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze p. 68

vita; la questione è ovviamente anche economica. Esiste nell'epoca contemporanea una profonda differenza rispetto al rapporto che l'individuo vive con la "monetarizzazione" della propria soggettività: l'individuo occidentale è ormai un *homo oeconomicus*[721], anche se rispetto a questo concetto Gramsci si scaglia fortemente sostenendo la necessità di considerare questa accezione sempre in relazione ad una specifica forma sociale poiché "non può esistere l'homo oeconomicus generico, ma può astrarsi il tipo di ognuno degli agenti o protagonisti dell'attività economica che si sono succeduto nella storia: il capitalista, il lavoratore, lo schiavo, il padrone dello schiavo, il barone feudale, il servo della gleba".[722] Essere un homo oeconomicus significa valutare razionalmente in base al calcolo costo/profitto il raggiungimento di un obiettivo volto alla massimizzazione del proprio benessere; nel caso dell'Islam l'individuo è prima di tutto un *mu'min* ossia un credente che valuta il proprio benessere in termini di rispetto e fedeltà alla volontà divina. Tra le due realtà esiste anche una differente considerazione del concetto della proprietà privata. Tralasciando le considerazioni relative al pensiero di Marx ed Engels già precedentemente trattate, si può affermare che nel panorama contemporaneo delle società industrializzate e globalizzate la proprietà privata viene valutata anche in termini di libertà individuale ed economica; questa visione è soggetta ovviamente a critiche alimentate dalle numerose crisi economiche contemporanee e dalla consapevolezza che forme capitalistiche di assetto economico hanno generato, e continuano a farlo, forme accese di diseguaglianza sociale. "Benché l'Islam si opponga alla proprietà privata incondizionata che fornisce ai capitalisti una libertà assoluta e una proprietà illimitata e illegittima, riconoscendo, nel contempo, un valore fondamentale alla società, esso respinge tuttavia la soppressione della proprietà privata, la quale sottrarrebbe al singolo la sua libertà e la sua indipendenza. Contrariamente ai sistemi economici che rimettono nelle mani del governo la sussistenza del popolo e nei quali il

[721] Astratta semplificazione della complessa realtà umana, enunciata per la prima volta da J.S. Mill, che pone come soggetto dell'attività economica un individuo astratto, del cui agire nella complessa realtà sociale si colgono solo le motivazioni economiche, legate alla massimizzazione della ricchezza. Questa categoria della teoria economica, usata in particolar modo in microeconomia come premessa dell'analisi deduttiva, si pone come universale, in quanto le scelte rilevanti dell'*homo oeconomicus* non sono condizionate dall'ambiente in cui si trova, è razionale nel senso che il suo comportamento, volto a raggiungere dati obiettivi con i minimi mezzi, rispetta criteri di coerenza interna a partire da certi assiomi. Cfr. Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

[722] Cfr. Faenza L., (1992) *Tra Croce e Gramsci: una concordia discorso*, Guaraldi, Rimini p. 224

singolo sia sacrificato per la comunità – poiché esso non è che una persona – e che il popolo sia ridotto a essere schiavo del governo allo scopo di potersi nutrire".[723] Contrariamente alla considerazione della proprietà privata propria del contesto storico del capitalismo, l'Islam sostiene che essa abbia una spiegazione più che altro legata alla natura stessa dell'uomo: "Se il dominio della proprietà privata ha assunto proporzioni vaste e illimitate, ciò è avvenuto perché esiste una profonda relazione fra la proprietà e gli istinti dell'uomo. L'essere umano, in forza della sua natura, cerca di possedere ciò che soddisfa i suoi bisogni, poiché egli non si considera completamente libero se non quando il proprio benessere non è stato assicurato".[724]

Nell'Islam il potere economico non è un mezzo attraverso cui l'uomo agisce sull'uomo, ma un altro elemento soggetto alle leggi islamiche che sono figlie della rivelazione divina: "Si tratta di leggi che non sono state promulgate nell'interesse di una classe particolare né ispirate da passioni umane. Si tratta di leggi che Dio, Signore degli uomini, ha stabilito per tutti e nell'interesse di tutti. Nessuna ingiustizia può dunque esistere. Nell'Islam, colui che è degno di governare non è il candidato di alcuna categoria sociale particolare. Egli è considerato come un semplice membro della nazione, e non può in alcun caso promulgare leggi in favore di una certa classe e a detrimento delle altre. Il potere che egli detiene serve all'applicazione dei precetti divini ed egli non può assolutamente abusarne. Un tale legislatore non è altro che l'esecutore delle leggi divine, e solo lui potrà far regnare l'indipendenza e la libertà dei suoi simili nella società".[725] Nella logica islamica la questione economica ha una valenza collettiva, socialmente fondamentale, ed è volta a perseguire l'equilibrio economico fra le diverse classi, impedendo l'accumulazione delle ricchezze, mediante l'applicazione di imposte come la *zakat*[726] e la *khums*, con cui si riduce ogni anno una parte dei capitali e dei vantaggi dei ricchi.

---

[723] Mujtaba Musawi Lari S., (2002) *L'Islam e la Civilizzazione Occidentale*, Fondazione per la Diffusione della Cultura Islamica nel Mondo, Qum, Repubblica Islamica dell'IRAN tr.it. Negri M., *"Islam Shi'ita",* cap. 17

[724] *Ibidem*

[725] *Ibidem*

[726] La zakah purifica la proprietà delle persone fornite di mezzi materiali e la depura delle parti che non le appartengono più, parti che devono essere distribuite fra i legittimi beneficiari. Capitale purificato e giusto possesso sono i requisiti principali di una prosperità durevole e delle transazioni oneste. La zakah non solo purifica la proprietà del contribuente, ma purifica anche il suo cuore dall'egoismo e dall'amore

Il rifiuto della dissolutezza, anche economica, così come la condanna dell'avarizia e l'elogio della pratica dell'elemosina, possiedono una valenza che prescinde dalla mera questione economica per rientrare nell'etica e nella morale. La zakat, ossia l'elemosina rituale, ha un'importanza tale da rientrare nei cinque pilastri dell'Islam e da connotarsi in termini di dovere. Nello specifico, rappresenta il debito verso Dio che il musulmano deve saldare per ciò che gli è stato concesso; mediante la pratica dell'elemosina il credente si purifica (*za-ka-ha*) e rende "legale" ciò che possiede. Nell'Islam la *decima rituale* è caricata di un valore spirituale dal carattere economico: non si tratta semplicemente della detrazione di una certa percentuale dalle proprie entrate, ma di un investimento spirituale derivante da un dovere prescritto e accettato dai musulmani nell'interesse della comunità nel suo complesso. Essa è infatti destinata a differenti realtà di bisogno: poveri, affinché siano alleviati i loro bisogni; bisognosi affinché siano loro forniti dei mezzi con cui possano procacciarsi da vivere; neofiti, affinché siano messi in grado di far fronte alle loro nuove necessità; prigionieri di guerra musulmani, affinché vengano liberati grazie al pagamento del riscatto; coloro che possiedono debiti, affinché siano liberati da una condizione di dipendenza economica; funzionari musulmani nominati da un ministro musulmano per la raccolta della zakah, in modo che possano pagare le loro spese; coloro i quali si trovano al servizio della causa di Dio, nella ricerca, nello studio, nella propagazione dell'Islam, affinché possano

per la ricchezza. Inoltre, purifica il cuore di colui che riceve dall'invidia e dalla gelosia, dal risentimento e dal rancore; pone nel cuore di quest'ultimo benevolenza e simpatia per il contribuente. Ne risulta che tutta quanta la società si purifica e si libera dall'odio di classe e dal sospetto, dai cattivi sentimenti e dalla mancanza di fiducia, dalla corruzione e dalla disintegrazione. La zakah riduce al minimo le sofferenze dei membri poveri e bisognosi della comunità. Essa è una consolazione che conforta gli individui meno fortunati; è un forte appello, rivolto a ciascuno, a rimboccarsi le maniche e a migliorare la propria condizione. Per il bisognoso, significa che è per natura una misura d'emergenza e che egli non deve dipendere completamente da essa, ma deve fare qualcosa per sé e per gli altri. Per il contribuente, costituisce una calorosa esortazione a migliorare la propria condizione, affinché gli sia possibile beneficare maggiormente. Per tutte le parti in causa è, direttamente o indirettamente, un tesoro di investimento spirituale che ricompensa abbondantemente. La zakah è un'ottima forma di assicurazione interna contro i sentimenti egoistici e il dissenso sociale, contro l'intrusione e l'infiltrazione delle ideologie sovversive. E' uno strumento efficace per coltivare lo spirito di responsabilità sociale del contribuente e il senso di sicurezza e di solidarietà in colui che riceve. La zakah è una vivente manifestazione dell'aspetto spirituale e umano dei rapporti intercorrenti fra individuo e comunità. E' un'efficace dimostrazione del fatto che, benché l'Islam non ostacoli l'iniziativa personale né condanni la proprietà individuale, tuttavia non tollera l'egoismo e la grettezza capitalistica. E' un'espressione della filosofia generale dell'lslam, che adotta una linea moderata e mediata, ma positiva ed efficace, fra persona e comunità, fra cittadino e Stato, al di là dell'alternativa capitalismo-socialismo, al di là dell'opposizione materialismo-spiritualismo. Cfr., Shihata H.H., (2002) *A Guide to Accounting Zakah*, Abd Al-Sattar Abu Ghuddah

coprirsi le spese e possano continuare a svolgere il loro servizio; viaggiatori musulmani che si trovano in terra straniera e hanno bisogno di aiuto.[727] Esiste dunque nell'Islam una logica economica specifica che viene spiegata in chiave etico-religiosa che scardina il dualismo costi/benefici in termini prettamente individuali per incentrarsi sulla prevalenza dell'utile sociale . Pace in *Sociologia dell'Islam* mostra come "Sulla base del principio che Dio è creatore di tutto l'universo e l'essere umano è semplicemente un suo collaboratore, l'Islam fa discendere la regola aurea secondo la quale tutti gli esseri umani sono uguali davanti a Dio. Sul piano economico questa affermazione viene declinata coerentemente nel senso che tutti gli esseri umani devono partecipare al godimento dei beni che Dio ha messo a disposizione dell'umanità tutta"[728]

La concezione musulmana del sistema economico è basata dunque sulla solidarietà tra membri appartenenti ad una stessa "macrocomunità" al cui interno l'*indipendenza* del soggetto viene sostituita dall'*interdipendenza*, in una logica di fiducia. Il rapporto fiduciario presente nella dinamica economica è stato ampiamente studiato da Simmel in *Filosofia del denaro* e successivamente ripreso anche da altri studiosi; Maniscalco sottolinea come "la fiducia soggettivamente intesa si ponga quale surrogato della certezza; essa appare strettamente correlata con una disposizione di familiarità o abitudine da parte dell'individuo; in questo caso riguarda direttamente il singolo nei suoi rapporti con gli altri e concerne il reciproco affidamento".[729] Ma ovviamente tale rapporto si esplica anche a livello collettivo: la fiducia "facilita la comprensione del passaggio dalle relazioni interpersonali al legame con la collettività come insieme".[730]

Si può affermare che il processo di modernizzazione di stampo occidentale fondato sulle logiche economiche sia di difficile accettazione per l'Islam, come sottolinea Pace: "L'Islam di fronte alla modernità e alla rapidità di questi processi di cambio economico e sociale oppone il linguaggio di un'identità culturale e religiosa perduta o minacciata".[731] C'è anche chi sostiene, come Lewis, che in realtà non vi sia nulla

[727] *Ibidem*
[728] Pace E., (2004) *Sociologia dell'Islam: fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma p. 144
[729] Maniscalco M.L., (2009) *Sociologia del denaro*, Laterza, Roma-Bari p. 124
[730] *Ivi*, p. 125
[731] Pace E., (2004) *Sociologia dell'Islam: fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma p. 159

all'interno della dottrina islamica che si opponga al progresso economico;[732] il punto nodale è il rapporto tra l'etica e lo sviluppo economico, che nell'Islam si traduce in una differente valutazione in termini di vizi e virtù. Il rapporto tra sfera economica e sfera etico-religiosa insita nel discorso sull'Islam, riconduce in maniera inevitabile a Weber che in *Sociologia della religione* scrive: "L'Islam del primo periodo è una religione di guerrieri volti alla conquista del mondo, un ordine cavalleresco di disciplinati combattenti per la fede sul modello del cristianesimo dell'epoca delle Crociate".[733] Nel suo studio sulle grandi religioni monoteiste, Weber attribuisce all'Islam un'importanza rilevante identificando in esso un'attribuzione di valore superiore data alla *predestinazione* rispetto a quella del protestantesimo ascetico. In linea più generale, Weber definisce l'Islam una *religione di guerra* all'interno di una specifica struttura sociale fondata su un ordinamento di ceto, la stessa volontà del Profeta è in realtà, secondo il sociologo tedesco, una volontà politica prima che religiosa volta all'unificazione dei credenti per la lotta verso l'esterno. L'Islam dunque possiede una natura tradizionale politica in termini di religione nazionale araba al cui interno il credente assume la connotazione del *guerriero conquistatore del mondo*, esattamente come all'ebraismo corrisponde il commerciante nomade e al cristianesimo il lavoratore di bottega nomade "e tutti non già come esponenti di una professione o di interessi di classe materiali, ma come portatori ideologici di una dottrina della salvezza in felice accordo con la loro posizione sociale".[734] Ne deriva che l'Islam delle origini si configura come missione di conquista del mondo; non come missione contro gli infedeli, ma come progetto di affermazione del dominio arabo. La determinazione di ceto all'interno della natura dell'Islam delle origini comporta un necessario rifiuto di un'*etica razionale religiosa*[735] poiché la condotta di vita del guerriero vive di potere ed orgoglio e non concepisce il concetto di colpa o redenzione, riferibile ad una sovra mondanità come caratterizzanti la propria identità. Affinchè la missione del guerriero assuma una connotazione religiosa, è necessario che si costruisca in termini di fede e

[732] Cfr. Lewis B., (1991) *La Rinascita Islamica*, Il Mulino, Bologna
[733] Weber M., (1982) *Sociologia della Religione*, Edizioni di Comunità, Milano p. 339
[734] Weber M., (1964) *Wirtschaft und Gesellschaft, Köln-Berlin*, Kiepenheuer & Witsch, tr.it. in Weber M., (1968) Tipi di comunità religiosa, in Ec*onomia e società*, (a cura di) Rossi P., Edizioni di Comunità, Milano vol. I, p. 205
[735] *Ivi*, p. 169

faccia della religione una "dispensatrice di promesse ai combattenti della fede".[736] Nella logica del conflitto il nemico diviene l'Altro il diverso, colui che non condivide la missione sacra del guerriero, l'infedele.

Il punto interessante della riflessione di Weber sull'Islam è rintracciabile nella seconda edizione dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* al cui interno si tratta della contrapposizione tra *predestinazione* e *predeterminazione.* Dopo aver constatato alcune rilevanti similitudini con il calvinismo come l'assolutezza, l'oltramondanità del Dio creatore e l'assenza del clero, Weber si interroga sulla predestinazione soffermandosi in realtà sulla diversità degli esiti: nel caso del calvinismo identificati con l'ascesi intramondana e nel caso dell'Islam con il fatalismo. Il fatalismo come esito viene accettato e considerato tale conseguentemente alla definizione dell'Islam in termini di religione fondata su una fede di carattere *sentimentale* al cui interno non assumeva importanza il concetto razionale della conferma: "Nell'Islam sono comparse tali conseguenze fatalistiche. Ma perché? Perche la predeterminazione islamica era in rapporto pre*deterministico,* appunto (non predestinativo), con le sorti *in questa vita*, non con la salvezza *trascendente,* e perché quindi il fattore eticamente decisivo – la comprova della predestinazione – nell'Islam non svolgeva alcuna funzione affatto, perché dunque ne poteva solo derivare l'intrepidezza *in guerra*, mentre erano escluse conseguenze che significassero *metodi* di vita, per cui mancava infine il premio religioso".[737] In sostanza il fatalismo deriva dalla natura della predeterminazione e non predestinazione; si riferiva al destino dell'uomo sulla terra e non ad una salvezza dopo la morte che rendeva la *conferma* della salvezza assolutamente vana, vanificando per il guerriero il *premio di fede.* Ecco quindi la differenza: alla predestinazione calvinista l'Islam "sostituisce" la predeterminazione.

Il tema della predestinazione apre la strada ad un altro importante elemento: quello di *libertà*. La domanda che i *mutakallimun* (teologi) si pongono è se il destino dell'essere umano sia già stato predestinato da Allah o se sia l'essere umano stesso, per mezzo del suo volere, ossia mediante il ricorso al libero arbitrio, a deciderlo. Nell'Islam esiste, rispetto all'occidente, una sostanziale differenza nella natura stessa della libertà; ha una

[736] *Ivi*, p. 170
[737] Weber M., (2008) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano pp. 258-259

valenza più legale che politica, ed è molto più simile alla *giustizia*; Schulze scrive: "gli intellettuali islamici non hanno mai cessato di sottolineare che il concetto occidentale di libertà corrisponde sostanzialmente al concetto islamico di giustizia".[738]

Mernissi mostra come il termine *shirk,* che dal punto di vista etimologico significa semplicemente associare e partecipare, sia il più adatto per tradurre la parola libertà contenuta nell'Art. 18 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani nella parte relativa alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione di ogni individuo; ma la Mernissi sottolinea come questo concetto espresso dalla Dichiarazione si rifletta nell'Islam più alla parola *jahiliyya,* ossia il caotico mondo pagano precedente all'anno 630, data di conquista de La Mecca. Prima di questa data la libertà di pensiero era presente; successivamente, la parola shirk ha preso il sopravvento comparendo numerosissime volte all'interno del Corano: "è nel concetto di shirk che risiede il conflitto tra Islam e democrazia come dibattito filosofico".[739] Rispetto al liberalismo di stampo occidentale, che pure non sempre è stato rigettato dal mondo islamico, basti pensare - una su tutte - alla figura di Ahmad Lutfi al-Sayyid,[740] molti pensatori islamici presentano una particolare visione della libertà: "Nel liberalismo occidentale il concetto di libertà assume il ruolo più importante e la meta finale di ogni individuo, mentre nel pensiero Islamico il concetto di libertà differisce da tale prospettiva. Questa divergenza nasce da un concetto differente della cosiddetta teoria del *Sé*, e ciò equivale ad affermare che l'Occidente e l'Islam hanno una diversa visione riguardo a cosa sia l'essere umano".[741] Inoltre, l'Islam si riferisce ad una specifica tipologia di libertà, quella *positiva massimalista,*[742] al cui interno colui che agisce deve essere libero da una costrizione al fine di diventare, o non diventare, un qualcosa corrispondente alla meta o al valore. "L'Islam, che si riferisce ad un concetto di libertà positiva massimalista,

[738] Schulze R., (2004) *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile,* Feltrinelli, Milano p. 62
[739] Mernissi F., (2002) *Islam e democrazia*. *La paura della modernità*, Giunti Editore, Firenze p. 111
[740] Nel 1907, Ahmed Lutfi al-Sayyed fondò il primo partito politico egiziano: al-Umma (*la Comunità*), in risposta al cosiddetto Incidente di Dinshawai del 1906 e che segnò l'ascesa del sentimento nazionalistico-patriottico egiziano. Fondò anche il quotidiano del Partito Umma, *al-Garīda* (Il giornale), che esplicitamente dichiarava: "al-Garīda è un partito puramente egiziano, il cui fine è quello di difendere gli interessi egiziani di ogni tipo". Cfr. Vatikiotis P.J., (1992) *The History of Modern Egypt*, 4th edition, Johns Hopkins University, Baltimore
[741] *L'Islam e la Questione della Libertà* a cura di *"Islam Shi'ita" in* Al-Islam.org Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project
[742] *Ibidem*

ritiene invece che i mezzi non siano l'unica cosa importante al fine della realizzazione degli individui, sostiene bensì l'esistenza di una specifica meta o valore finale su scala globale. In accordo a tale prospettiva un individuo non sarà mai veramente libero senza questa meta specifica. Al fine di essere veramente liberi, si dovrà quindi mettere qualche limite a quelle che sono state definite dai sapienti islamici *libertà apparenti*".[743] Esiste nella definizione della libertà da parte dell'Islam un valore collettivo differente da quello occidentale in cui l'individuo "è obbligato a sottomettersi ai principi della vita sociale, quindi ad elaborare le leggi e le disposizioni ed a porsi all'interno dei limiti della legislazione positiva; il che diminuisce i limiti della sua libertà d'azione";[744] alla luce di questo si sottolinea l'impossibilità anche nelle società occidentali liberali di accettare una libertà assoluta dell'individuo, che nel contesto collettivo di società è da definirsi più che altro in termini relativi. Nell'Islam la libertà si connota in termini di liberazione dal gioco dell'oppressore colonizzatore e dalla condizione di schiavitù, tutti elementi legati alla distruzione della differenza di classe tipica dell'occidente moderno, a cui l'Islam contrappone una uguaglianza sociale in termini divini; infatti nel Corano si legge: "O gente della Scrittura, addivenite ad una dichiarazione comune tra noi e voi: [e cioè] che non adoreremo altri che Allah, senza nulla associarGli, e che non prenderemo alcuni di noi come signori all'infuori di Allah".[745]

5.3 Islam e Genere: per una sociologia delle donne

La questione della costruzione e della definizione di genere rispetto alle donne musulmane appare di fondamentale importanza non solo in quanto elemento in grado di focalizzare la contemporanea diatriba sulle differenze esistenti tra Islam e occidente, ma anche perché permette di analizzare il cuore del rapporto che intercorre all'interno della questione musulmana, tra tradizione e modernizzazione. Risulta quindi necessario, intraprendere un cammino storico di tale definizione; intorno al 300 a.C. la formazione

[743] Corsivo mio; *Ibidem*
[744] Husayn Tabataba'i A.S.M., (2008) *L'Islam e la Libertà*, tr.it. (a cura di) Comunità Shi'ita Italiana
[745] *Corano*, Sura Ali –'Imran, 3:64

delle prime società complesse e delle prime forme statuali iniziarono a porre le basi, prima sociali e poi politiche, della distinzione dei ruoli attribuita ai differenti generi. L'Islam contemporaneo è la risultante della fusione di numerose realtà, ognuna delle quali ha contribuito a formare l'odierna situazione. Ad esempio la progressiva militarizzazione in molte zone ha contribuito all'esclusione delle donne dalla sfera pubblica e alla nascita di codici legislativi favorevoli ad una formazione patriarcale della famiglia come il *Codice di Hammurabi*[746] o la *Legislazione Assira* che sono solo alcune delle realtà che hanno contribuito a definire la situazione attuale: "L'Islam si inserì in questo complesso intreccio di culture e andò a fondersi con quei retaggi che apparivano più consoni alla sua nascente impostazione. Certo non introdusse mutamenti radicali ma andò accentuando la tendenza restrittiva preesistente".[747]

A questo punto è necessario entrare nel merito delle disposizioni date dall'Islam rispetto alla figura femminile. Si può affermare con una certa sicurezza che l'Islam possiede al proprio interno delle profonde contraddizioni e ambiguità, sia rispetto alla storia in accordo con le Scritture, sia rispetto a queste in riferimento alla situazione politica, formale e sostanziale. Le due fonti di riferimento dell'Islam sono: il *Corano*, il quale racchiude il messaggio rivelato quattordici secoli fa da Allāh a Maometto per un tramite angelico; destinato a ogni uomo sulla terra è diviso in 114 capitoli, detti *sūre*, a loro volta divise in 6236 versetti; la *Sunna*, costituita dagli atti e dalle prescrizioni relative al Profeta, incarna i codici di comportamento per il credente. La figura di Maometto e in particolare le sue azioni rappresentano uno dei primi elementi di ambiguità; nato povero e analfabeta si sposò con *Khadija*, donna potente e ricca, che lo elevò dalla sua inferiorità sociale e lo appoggiò nel suo progetto religioso aderendovi per prima. Alla sua morte Maometto, solo nove anni dopo aver ricevuto il messaggio di Dio per la

[746] Come il *Codice di Hammurabi* all'interno del quale venivano previste specifiche disposizioni in merito alla posizione della donna: "Posto che una donna provi avversione per suo marito.. posto che colpa non abbia…e suo marito la abbia molto trascurata, questa donna non ha colpa, ed essa prenderà la sua dote e andrà nella casa di suo padre". Se il marito ripudiava la moglie perché questa non gli aveva dato un figlio, "le renderà la dote che essa ha portato dalla casa del padre". Il marito di una donna malata poteva sposarne un'altra ma doveva mantenere la prima "fintanto che essa viva". Anche la posizione dei figli era tutelata dall'arbitrio dei padri. Essi non potevano essere diseredati se non per colpa grave, e solo in caso di recidività. I figli illegittimi potevano essere riconosciuti: Se il padre dica ai figli che la serva li ha partorito e poi muore, i figli della moglie e i figli della schiava insieme divideranno i beni del padre.

[747] Tabrizi Sholeh H.M., (2009) *L'emancipazione della donna del mondo islamico*, Edizioni Universitaria Romane, Roma p. 17

prima volta nel 610 a.C., iniziò a definire la posizione della donna attribuendone i precetti alla diretta volontà divina. Nel Corano, infatti, si legge: " Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. Le [donne] virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che *Allah* ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole nei loro letti, battetele. Se poi vi obbediscono, non fate più nulla contro di esse. Allah è altissimo, grande".[748] Ma la condizione delle donne ha ovviamente anche spiegazioni di natura reale: quando l'Islam iniziò ad avere un potere legislativo, i nemici della nuova religione tentarono di colpire Maometto operando complotti e minacciando le mogli e le figlie del Profeta; a tutto ciò egli reagì nascondendole e velandole. L'azione protezionistica venne recepita dall'opinione pubblica anche al di fuori dell'Arabia, e divenne con il tempo una consuetudine applicata alle donne musulmane in generale nello stesso periodo in cui Fatima, figlia di Maometto, alla morte del padre si rese protagonista della lotta per la conquista del potere paterno divenendo così un esempio passato e futuro di antagonismo alla presunta volontà coercitiva maschile.[749] Al netto della storia però l'Islam continua a fondarsi sulle fonti, ed è su queste che molta della diatriba si incentra. Letture e riletture, interpretazione e strumentalizzazioni hanno contribuito nei secoli a definire le difficoltà per l'emancipazione femminile. In linea generale si può affermare che l'impostazione sia, dal punto di vista biologico, di tipo egalitarista in termini di funzioni necessarie alla prosecuzione del genere umano: "O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conosceste a vicenda. Presso Allah, il più nobile di voi è colui che più Lo teme. In verità Allah è sapiente, ben informato".[750] Dunque l'Islam ammette un'uguaglianza dell'uomo e della donna, in quanto entrambi figli di Allah,[751] e il Corano attribuisce alla donna anche tutta una serie

[748] *Corano*, 4:34
[749] Cfr. Mernissi F., (1987) *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, ECIG, Genova pp. 135-165
[750] *Corano*, 49:13
[751] Si narra che un giorno Umm Solma donna appartenente alla categoria aristocratica Qoraish a cui Maometto chiese la mano nel 626 e che viene descritta come una donna di una bellezza fuori dal comune e dotata di penetrante facoltà di giudizio, chiese un giorno al Profeta: "Perché gli uomini vengono citati nel Corano e noi no?" La storia racconta che Dio parlò direttamente con Umm Solma dicendole "gli uomini sottomessi, le donne sottomesse, gli uomini credenti le donne credenti. Ecco coloro per i quali

di diritti e libertà specifiche; protegge l'individualità della donna e le accorda lo stesso status e gli stessi diritti dell'uomo quali: acquisire conoscenza, possedere delle proprietà, migliorare economicamente. Ella ha diritto inoltre ad avere una parte dell'eredità paterna, è libera di proteggere il suo onore, castità e modestia, di decidere il suo compagno di vita. "Dalle profondità della depravazione e della degradazione, il Santo Corano l'ha innalzata in una posizione di dignità ed onore. Effettivamente, ella ha raggiunto uno status ben più alto, secondo la nozione che *Il Paradiso sta sotto i piedi delle madri.*"[752]

Le differenze previste dall'Islam si riferiscono dunque non alla natura del genere, ma ai ruoli ed alle responsabilità ad essi connesse; in particolare, rispetto alla famiglia, la donna possiede quale funzioni specifica quella di mantenere armonia e pace nel rapporto con il marito: "Fa parte dei Suoi segni l'aver creato per voi, delle spose, affinché riposiate presso di loro, e ha stabilito tra voi amore e tenerezza. Ecco davvero dei segni per coloro che riflettono" [753] e l'educazione dei figli. La limitazione delle libertà femminili all'interno della sfera pubblica viene spesso giustificata con questa funzione privata e la conseguente sottomissione al marito assume una connotazione in termini di rispetto delle differenti posizioni all'interno della relazione coniugale: "Secondo l'opinione musulmana , la donna moderna di fatto si sta costruendo, anche a causa del fuorviante influsso occidentale, un'identità contro natura, costruita per così dire in modo artificiale, non più attraverso il consenso ed i precetti divini ma sotto la spinta delle pressioni economiche".[754] In sostanza, questioni come l'accesso al mondo del lavoro, le pretese emancipazioniste, la richiesta di pari opportunità e l'uguaglianza all'uomo, sono tutti fattori che allontanano la donna dalla sua natura; influiscono, inoltre, in maniera negativa sulla sacralità della famiglia e sul suo ruolo primario di moglie e madre offendendo, non in ultimo, la volontà e la parola divina. Alla luce di quanto esposto appare evidente come la donna si ponga a metà strada tra desiderio di

---

Allah ha preparato un perdono e una ricompensa senza limite". In sostanza la parola divina sanciva una parità per i due sessi considerati rigorosamente uguali in quanto entrambi credenti ossia in quanto appartenenti alla medesima comunità. Cfr. Mernissi F., (1987) *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, ECIG, Genova pp. 138-139

[752] Tahzeeb-ul-Hassan S., (2009) *Il Santo Corano e la Donna*, tr.it. (a cura di) "Islam Shi'ita"

[753] *Corano*, 30:21

[754] Tabrizi Sholeh H.M., (2009) *L'emancipazione della donna del mondo islamico*, Edizioni Universitaria Romane, Roma p. 22

conservazione e volontà di modernizzazione, anche alla luce della contemporanea globalizzazione economica e mediatica; non è passato molto tempo da quando la netta separazione delle realtà nazionali e la mancanza di contatti diretti tra culture differenti permettevano una certa stabilità delle identità personali e collettive; con la progressiva fusione delle realtà "altre", le donne musulmane hanno potuto constatare la possibilità di un nuovo e diverso modo di esprimere e costruire la propria identità di genere. C'è da aggiungere che molto spesso, ieri come oggi, il controllo delle donne e il ritorno ad una volontà tradizionalista circa la figura femminile, sono la diretta conseguenza di specifiche situazioni politiche; come fa notare la Mernissi, molto spesso per il mondo musulmano il ribadire la netta separazione dei generi è un modo per riallacciarsi alla propria tradizione in un momento di profonda crisi politica: "un sovrano musulmano in crisi, messo di fronte a rivolte causate dalla fame o a una ribellione popolare, immediatamente fa ricorso alle misure tradizionali: distruggere i negozi di vino e proibire alle donne di uscire di casa".[755] Questo presunta conflitto tra tradizione ed emancipazione, come se una escludesse necessariamente l'altra, possiede le sue critiche ovvie, critiche che vengono esplicate dalla realtà del femminismo islamico. Ruba Salih sottolinea che "se per lungo tempo femminismo e Islam sono apparsi come pratiche e discorsi inconciliabili, nel corso dell'ultimo ventennio, il cosiddetto 'femminismo islamico' ha guadagnato una crescente legittimità, sia in Europa che nel mondo musulmano, come terreno attraverso cui le donne musulmane aspirano a rivendicare i propri diritti, senza deviare da quello che è considerato il proprio retaggio culturale e religioso, seppur soggetto a negoziazioni e rinegoziazioni spaziali e temporali inevitabili e continue".[756] Ma il rapporto tra le donne musulmane e le forme del femminismo è tutt'altro che recente e affonda le sue radici in un percorso storico passato.

All'inizio degli anni venti del '900, ad esempio, in Egitto il termine circolava sia in lingua francese sia in arabo con il termine *nisa'iyya;* la saudita Mai Yamani lo introdusse nel suo libro, pubblicato nel 1966, *Feminism and Jslam.* Negli anni '90 il termine femminismo islamico trovò una diffusione cospicua, tanto che le studiose

[755] Mernissi F., (2002) *Islam e democrazia*. *La paura della modernità*, Giunti Editore, Firenze p. 182
[756] Salih R., (2007) *Femminismo e Islamismo Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale* in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

iraniane Afsaneh Najamabadeh e Ziba Mir-Hosseini ne sottolinearono l'importanza in Iran ad opera della rivista Zanan, fondata da Shahla Sherkat nel 1992 e le turche Yesim Arat e Feride Acar lo introdussero all'interno di alcuni articoli così come Nilufer Gole nel suo *The Forbidden Modern.*[757] Contrariamente a quanto si possa pensare, il mondo musulmano è attraversato da logiche che si possono definire femministe, sebbene differiscano per natura e storia da quelle occidentale; propongono però una simile emancipazione sociale e politica: "Molti studi che in questi anni si sono occupati di analizzare l'emergere delle donne come testimoni della nascita di una nuova moderna soggettività musulmana sottolineano che il crescente riferimento all'Islam come quadro all'interno del quale rivendicare diritti nasce in opposizione ad un femminismo di stampo laico, occidentale, élitario, composto prevalentemente da donne delle classi medio alte, e che ha fatto sua la retorica occidentale e coloniale della modernizzazione, concepita come acquisizione di un modello di società occidentale".[758] Risulta evidente che parlare di femminismo come realtà occidentale sarebbe limitativo, poiché in ogni parte del mondo esistono logiche di liberazione comuni; "il femminismo dunque lungi dall'essere una questione meramente occidentale come, del resto, non lo è nemmeno il concetto di libertà ed uguaglianza. Il femminismo arabo-islamico, inoltre, lungi dall'essere una questione recente anche se, come spesso accade, l'inserimento di un tema all'interno dell'agenda setting della politica e dell'opinione pubblica occidentale conferisce un'aura di realtà spesso decisamente errata".[759] Analizzando nello specifico la natura del movimento, è opportuno specificare che esistono due differenti tipologie di femminismo: il *femminismo secolare* e il *femminismo islamico* propriamente detto. Il primo ha origini nel XIX secolo "in cui gruppi assortiti di donne, cristiane, musulmane, ebree, si unirono nella rivendicazione dei propri diritti. Il femminismo secolare è figlio di una situazione politico-sociale particolare, quella della decolonizzazione e della

[757] Cfr. Badran M., (2004) *Islamic feminism: what's in a name? Il femminismo islamico, nel complesso, è più radicale di quello secolare?* in didaweb.net
[758] Salih R., (2007) *Femminismo e Islamismo Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale* in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
[759] Tratto da *Il femminismo islamico,* work paper realizzato per il seminario Le donne nelle società arabe contemporanee e nelle recenti rivoluzioni arabe di Farhad Cavard, Scuola dottorale in Studi di Genere, Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Roma Tre

formazione degli Stati arabi".[760] Dunque nel mondo arabo, seppur con un'accezione tendenzialmente positiva, il termine secolare era utilizzato per intendere uno Stato la cui Costituzione dichiarasse l'uguaglianza di tutti i cittadini, senza distinzione di religione e la cui coesione nazionale non si basasse sull'appartenenza religiosa. In linea generale si può dire che durante il periodo del consolidamento dello Stato nazione, dall'inizio del 900 fino agli anni '70, il termine *secolare* ha continuato a possedere una connotazione ancora positiva sebbene venisse rigettata la volontà di separare la questione religiosa da quella politica da parte di gruppi islamisti come *I Fratelli Musulmani* i quali tendevano ad associare il termine secolare ad una visione negativa in termini di "non islamico", "anti-islamico". In ogni caso, guardando alle donne, il femminismo secolare ha portato alla creazione di nuove realtà, come ad esempio l'Unione Femminista Egiziana fondata nel 1923 da Hoda Sha'rawi, divenuta poi un'icona del femminismo arabo. Come ci sottolinea Margot Badran: "Nei paesi a maggioranza musulmana, ci sono state costruzioni del secolare diverse, che vanno dall'esempio peculiare della totale eliminazione del religioso dallo Stato e dalla sfera pubblica della Turchia (anche se lo Stato secolare mantiene l'amministrazione delle proprietà religiose, incluse le moschee) al modello egiziano, che fu seguito nei paesi arabi del Mediterraneo Orientale e in Iraq (Oriente Arabo). Nel Maghreb, con l'esperienza del governo coloniale francese, diverso dal sistema mandatario francese in Siria e Libano e dalle pratiche coloniali britanniche, meno interventiste, ci fu una più marcata distinzione e polarizzazione tra il secolare e il religioso rispetto all'Oriente Arabo. Questi diversi tipi di secolarismo hanno avuto implicazioni differenti per il femminismo nei vari spazi nazionali".[761] Un tratto distintivo che emerge dall'analisi del femminismo secolare nazionale, all'inizio del XX secolo, è la sua connotazione in termini di "movimento sociale": questi movimenti femministi sono legati a quelli nazionalisti secolari che, mobilitati per l'indipendenza dal governo coloniale, rivendicavano parallelamente i diritti delle donne e i diritti nazionali, ed erano al contempo parte dei movimenti per la riforma religiosa.[762] Dopo l'indipendenza nazionale, il lavoro delle femministe secolari si è cincentrato sulla

[760] Pepicelli R., (2010) *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma
[761] Badran M., (2011) *Dal femminismo islamico al femminismo olistico musulmano* in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
[762] Jayawardena K., (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, London

costruzione di nuove istituzioni statali e sociali che includessero le donne, utilizzando argomentazioni di carattere costituzionale, democratico e umanitario. Le femministe secolari, rivendicando l'uguaglianza nella sfera pubblica secolare e sostenendo però contemporaneamente la complementarietà dei ruoli all'interno della sacralità della famiglia hanno cercato di porsi come punto di incontro tra tradizione e modernizzazione.[763] Seppur molte, e in parte anche la Pepicelli, rigettino la consonanza con un femminismo di matrice europea, il femminismo secolare condivide con il primo la ricerca di una progressiva evoluzione del concetto di genere, attraverso un percorso ugualitario sostanziale e formale volto in primis al riconoscimento dei diritti umani e al riconoscimento sociale della figura della donna. Il femminismo islamico possiede invece una natura differente: esso "esplode sulla scena globale alla fine del XX secolo nella forma di un *discorso* - un discorso sull'uguaglianza di genere fortemente radicato nella religione"[764]. Partendo dal Corano, dalla Sunna e dall'*Hadith*, questa corrente tenta una rilettura delle fonti, questa volta da parte di donne, spesso strumentalizzate ad uso e consumo del potere patriarcale per giustificare una volontà escludente ed unilaterale della donna. "Molte ricerche decifrano la crescente attitudine ad indossare il velo da parte di giovani donne del mondo musulmano ed europeo come simbolo di una moderna identità musulmana",[765] una volontà di superare l'occidentale parallelismo tra Islam e segregazione femminile con l'intento di evidenziare il carattere politico e non religioso della condizione femminile nel mondo musulmano. Ad esempio in Marocco, negli ultimi anni, si assiste ad una volontà, da parte delle stesse donne, di operare un progetto di de-strumentalizzazione del velo mediante la scelta di iniziare ad indossarlo, con la volontà ultima di stabilire una separazione tra sfera pubblica e sfera privata, senza per questo definirla in termini di oppressione; in Marocco "è stato sottolineato come l'attivismo delle donne in partiti islamici come *Al-adl wa al Ihsan* sia un mezzo per acquisire strumenti, conoscenza, competenze e un tipo di identità compatibili con

[763] Badran, M., (1995) *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton
[764] Badran M., (2011) *Dal femminismo islamico al femminismo olistico musulmano* in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
[765] Salih R., (2007*) Femminismo e Islamismo Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post*-coloniale in Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

uno stile di vita moderna".[766] Queste azioni, fortemente criticate da molte altre femministe, hanno lo scopo di dimostrare la compatibilità tra Islam ed emancipazione. La volontà è quella di non dover rinnegare la tradizione e la cultura di appartenenza in particolare in un periodo storico, in cui la globalizzazione tende a distruggere il localismo e il particolarismo culturale a favore di una omologazione di stampo occidentalista. Come sostiene Hadj Mirfattah Tabrizi Sholeh, "proprio in virtù di questa sua fedeltà (all'Islam) nel momento in cui si presenta nella cultura occidentale, chiede un dialogo aperto, leale e rispettoso della propria cultura, tradizioni e passato. Da queste premesse emerge una donna di fede islamica che chiede di poter conciliare la necessità di modernità, di emancipazione, di integrazione ed educazione, con il rispetto di un'identità culturale che non si vuole tradire".[767] Esiste infatti una distinzione tra gli insegnamenti normativi dell'Islam e le *consuetudini culturali* relativi ad ogni singola realtà; il mondo arabo, e non solo, è costituito da innumerevoli culture che condividono la stessa fede religiosa che, ovunque, ha un'importanza spirituale che travalica in primis le questioni politiche. Se il volere dell'Islam fosse realmente la segregazione femminile, ad esempio di stampo afghano, non esisterebbe, in nessun luogo di fede islamica, la possibilità per le donne di vivere altrimenti; la libertà femminile. In molti paesi dunque andrebbe letta in due differenti modi: o essa è il risultato dell'infedeltà a Dio da parte di queste realtà o l'Islam non è poi così anti-amencipazionista come si vuole far credere. Ammettendo il punto di vista assolutista dell'Islam, spesso ribadito dagli stessi islamisti, il relativismo di interpretazione e applicazione delle leggi sarebbe impossibile; dunque o si ammette un assolutismo, o si accetta un relativismo. C'è da dire che molti integralisti attribuiscono ai paesi che si aprono alla liberazione femminile una mala interpretazione delle fonti, favorendo in tal modo le critiche dell'antagonista occidente; ammettere di non possedere un'uniformità, in realtà è come ammettere la mancanza di una forza interna della tradizione, ipotesi che viene rigettata da molti altri pensatori anche della tradizione islamica. Rispetto all'identità femminile e all'equità nel mondo musulmano, è necessario porre delle distinzioni: esiste un ambito economico, uno spirituale, uno sociale ed infine uno politico-giuridico che è necessario analizzare per

[766] *Ibidem*
[767] Tabrizi Sholeh H.M., (2009) *L'emancipazione della donna del mondo islamico*, Edizioni Universitaria Romane, Roma p. 19

comprendere il rapporto profondo tra Islam e condizione femminile. Dal punto di vista economico, già trattato nel paragrafo 2 di questo capitolo, l'Islam sottolinea come ogni cosa pubblica e privata appartenga ad Allah che ha creato l'uomo e la donna uguali; in particolar modo, nella famiglia la proprietà personale è la medesima poiché entrambi i generi possiedono un valore ed un'importanza, di base, identica. Infatti la Shar'ia riconosce pieni diritti di proprietà alla donna, sia prima che dopo il matrimonio, lasciandole la possibilità di mantenere il proprio cognome da nubile a dimostrazione della salvaguardia della sua identità personale a livello giuridico. Inoltre la Shar'ia prevede che ogni uomo sia economicamente responsabile della propria moglie e dei propri figli, mentre alla donna non viene imposto di spendere i propri possedimenti all'interno dell'economia familiare.

La famiglia come rappresentativa della società, basti pensare al pensiero di Parsons, è una delle questioni più importanti sia sul piano sociale che su quello della costruzione dell'identità di genere. In linea generale possiamo dire che l'Islam favorisce e incoraggia l'unione matrimoniale e tende a porre uno spirito riconciliatore piuttosto che separatore; rispetto al divorzio, ad esempio, il Corano stabilisce che ogni coppia debba cooperare per il mantenimento dell'unità familiare e per il benessere della prole. In caso di difficoltà coniugali e di impossibilità da parte dei due coniugi di giungere ad un accordo si deve ricorrere ad un mediatore: "Se in una coppia temete la separazione, convocate un arbitro dalla famiglia di lui e uno da quella di lei. Se la coppia ricerca la conciliazione, Dio ristabilirà l'accordo tra loro. Dio è indulgente e misericordioso!";[768] alla fine di questo percorso di tentata riconciliazione, il divorzio viene ammesso come elemento utile al benessere di entrambi. I diritti della donna all'interno della famiglia, luogo femminile naturalmente privilegiato, sono così importanti da aver richiesto in Marocco, nel 2004, una riforma completa la *Moudawana*, Codice della Famiglia. Il nuovo Codice rappresenta per il Marocco un passo avanti notevole poiché si riferisce ad alcune delle questioni più rilevanti all'interno del panorama dell'emancipazione femminile; si riferisce ad esempio alla responsabilità della famiglia, all'età del matrimonio, alla poligamia, al divorzio e al ripudio, ai diritti dei figli e dei minori in genere, alla paternità e al diritto ereditario e alla gestione dei beni degli sposi. Inoltre sul

[768] *Corano*, Sura an-Nisā', 4:25

piano internazionale è atto ad agevolare il matrimonio all'estero per i marocchini della diaspora. Di particolare importanza è anche la parte dedicata alla figura del *Wali*, ossia il maschio adulto di grado di parentela più vicino alla futura sposa, anche inteso come *guardiano* del rispetto del matrimonio. Come spiega Nezha El Ouaf la scelta da parte del Re Muhammad VI di promulgare questa nuova serie di riforme sulla famiglia, deriva da una particolare situazione politica: si verifica cioè "in un momento di delicato equilibrio del paese, stretto tra l'alleanza con gli Stati Uniti e una popolazione attratta da un movimento islamico in crescita, critico verso gli eterni difetti del sistema e sensibile al "canto delle sirene identitarie. Benché la cultura marocchina sia un *carrefour* di più culture, sono la cultura arabo-islamica e quella occidentale, con i loro valori ed i loro modelli, ad emergere attualmente con tutte le loro contraddizioni e contrasti".[769] In concreto tale situazione produce una realtà in cui la modernità viene differentemente letta in chiave occidentale o in termini di rivendicazione dell'identità islamica. Tutto ciò con inevitabili ed evidenti ripercussioni sull'immagine della donna e sui possibili cambiamenti ad essa connessi. Morozzo della Rocca fa notare come la società marocchina si sia basata per lungo tempo su una specifica visione della donna: quella di madre educatrice dei figli e moglie responsabile del lavoro domestico e, in campo occupazionale, impegnata nelle attività agricole e artigianali ma sempre e solo all'interno della cerchia familiare. Il profondo cambiamento globale a livello economico, mediatico e politico, ha contribuito a mutare in sostanza la condizione reale di vita degli individui che si sono trovati stretti tra due realtà contrapposte: l'arrivo di una modernità occidentale non coadiuvata da un altrettanto miglioramento economico, e una sempre maggiore incidenza della tradizione in antagonismo a questa situazione. "Oggi la scommessa di tutta la società marocchina è proprio quella di trovare il modo di far convivere la modernità con i valori religiosi tradizionali islamici, compiere passi verso l'affermazione dei diritti della persona, nel quadro della lettura di un Islam coerente e riformista in un Marocco costituzionalmente islamico in cui il Re è *Amir al-Mu'minim*, capo dei credenti".[770] Sebbene il Marocco possa essere considerato uno dei paesi arabi più moderati, la sua situazione in termini di sviluppo umano è ancora

[769] El Ouaf N., (2009) Introduzione a *Dal Marocco all'Italia: l'applicazione della Moudawana in Piemonte*, Rapporto di ricerca in I Quaderni, Paralleli p. 6
[770] *Ivi*, p. 8

difficile, ma "il fatto che il Marocco sia il primo paese ad avviare una riflessione su un periodo di 50 anni è un segnale incoraggiante".[771] Negli ultimi dieci anni infatti, fa notare Nezha El Ouaf si è assistito ad una serie di cambiamenti sociali che hanno fatto pensare alla possibilità per le donne marocchine di raggiungere quell'emancipazione tanto auspicata.

La progressiva urbanizzazione ha favorito uno "sviluppo delle relazioni professionali ed alla visione dello spazio di lavoro come luogo d'espansione, d'arricchimento, d'apertura", tanto da portare alla nascita di nuove tipologie di relazione. Anche all'interno della coppia si prospetta la delineazione di una nuovo modello familiare, incentivato anche dalla crescente alfabetizzazione femminile che ha aperto alle donne la possibilità di superare il modello matrimoniale tradizionale.

Aicha El Hajjami, studiosa dell' Islam, nota per aver tenuto una lezione al re del Marocco Mohamed VI e alla sua corte nel corso del Ramdan 2004, è docente di Diritto Pubblico all'Università Qadi Ayyad di Marrakesch, nel suo libro *Le code de la famille à l'épreuve de la pratique judiciaire,* scrive: *"*Con l'adozione del Codice di Famiglia il Marocco ha compiuto un passo molto importante per la protezione e il miglioramento dei diritti delle donne marocchine, limiti finora non egualitari. Il nuovo Codice ha operato una rottura con la condizione di inferiorità riservata alle donne".[772] Il Marocco diviene in tal modo la figura, dopo la Tunisia, a capo dei paesi arabo-musulmani che hanno riformato e modernizzato lo status delle donne; in effetti il Codice della famiglia stabilisce il principio della parità di genere in diversi ambiti. Stabilisce, infatti: l'uguaglianza coniugale d'età fissata a 18 anni e coincidente con la maggiore età politica e civile; la parità nella famiglia considerata luogo di responsabilità congiunte dei coniugi; la parità dei diritti e dei doveri tra i membri del nucleo familiare; l'abolizione della tutela matrimoniale per le donne adulte. Inoltre sancisce l'affermazione della libertà di scelta da parte delle donne, essendo consentito loro ad esempio di sciogliere giuridicamente il legame patrimoniale mediante divorzio; la cura legale delle figlie femmine viene estesa fino alla maggiore età, come previsto per i figli

[771] Rapporto sullo Sviluppo Umano nei Paesi Arabi (2005) *Verso la crescita delle donne nel mondo arabo*, UNDP

[772] El Hajjami A., (2009) *Le code de la famille à l'épreuve de la pratique judiciaire,* Service de Cooperation et d'Action Culturelle, Ambassade de France au Maroc p. 139

maschi. Rispetto al principio di uguaglianza tra uomo e donna, il Codice sancisce infine equità e giustizia mediante il consolidamento del diritto alla separazione dei beni, della separazione coniugale e alla tutela giuridica dei figli.

PARTE 2

L'ANALISI EMPIRICA

CAPITOLO 6

La ricerca empirica

6.1 Temi e Obiettivi conoscitivi della ricerca

Dopo aver delineato in maniera organica il concetto di soggetto dal punto di vista sociologico, attraverso l'analisi di numerosi autori sia classici che contemporanei, e avendo in seguito inserito il loro pensiero all'interno di una tripartizione temporale che copre il passaggio dalla prima alla seconda modernità passando per la postmodernità, è necessario spiegare più nello specifico l'oggetto della ricerca e gli obiettivi conoscitivi ultimi di questa indagine.

"La ricerca sociologica inizia con la scelta dell'oggetto di studio o con la determinazione del problema, del fatto, del fenomeno sociale che, in relazione ad obiettivi conoscitivi, si intende esaminare empiricamente".[773] Nel panorama contemporaneo della ricerca sociologica, sostiene Bailey, sempre più spesso l'obiettivo massimo della ricerca viene identificato con la realizzazione di uno studio che sia contemporaneamente utile alla risoluzione di problemi sociali concreti, nonché un valido contributo alla teoria delle scienze sociali;[774] in sostanza dovrebbe essere una fusione tra la *ricerca sociologica pura* e la *ricerca sociologica applicata.* In particolare nel caso della ricerca sociologica pura l'oggetto viene definito a partire dalla ricerca teorica, che guida il ricercatore nella scelta e nella selezione delle metodologie attraverso cui è possibile tradurre il concetto in "verità" empirica. Tutti gli elementi presenti all'interno di una ricerca sociologica devono necessariamente essere connessi e

[773] Corsi V., (2009) *La sociologia tra conoscenza e ricerca*, FrancoAngeli, Milano p. 96
[774] Bailey K.D., (1995) *I metodi della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna

coerenti con la teoria sociologica, "che si inserisce nel quadro di una serie di vincoli teorici che sono posti alla ricerca sociale al fine di disporre di concetti e prassi precise di ricerca scientifica".[775] In linea generale, quando si parla di oggetto della sociologia si intende: formazioni sociali, relazioni, azioni e istituzioni che emergono dai processi di interazione tra gli individui e tra individui e società: "L'azione umana, analizzata nel processo di interazione tra individui, dà origine a relazioni che concorrono a definire la società come un ambiente dinamico, a diverso grado di strutturazione, entro cui si costruiscono gruppi, comunità, istituzioni".[776] Le teorie sociologiche possono essere classificate in base a tre livelli di complessità: *all'oggetto e ai problemi di studio,* come ad esempio la sociologia della famiglia o la sociologia del soggetto; *al metodo d'indagine,* come le ricerche etnografiche; *ai paradigmi,* come l'orientamento positivista o quello interpretativista. É ovvio che ogni ricerca si compone di una specifica scelta rispetto a queste tre basi, ma in ognuna vi è sicuramente una linea di azione preminente che determina, in ultima istanza, anche la differenziazione in termini di micro e macro sociologia, riferibili alle interazioni a livello individuale o alla struttura sociale e ai suoi ruoli.

Dal punto di vista del ricercatore la definizione dell'oggetto di analisi possiede un ulteriore valore: quello di essere esso stesso fattore di interazione, al contempo soggetto e oggetto. In sostanza l'oggetto della ricerca assume la caratteristica della doppia contingenza che lo rende sia *ego* sia *alter,* trasformando la ricerca sociale in una forma di interazione sociale "che analizza interazioni sociali; è un'interazione sociale di secondo livello (un'interazione con interazioni) che si instaura a partire dalle interazioni sociali di primo livello *ego-alter,* che costituiscono *l'oggetto di studio,* di ricerca e di analisi del sociologo".[777] Come ogni forma di interazione sociale anche quella tra il soggetto/sociologo ed il soggetto/oggetto vive dell'influenza delle istituzioni culturali, delle norme e dei valori nonché delle istanze cognitive che definiscono uno specifico rapporto tra l'oggetto della ricerca e quello specifico ricercatore. Tralasciando il discorso sull'approccio positivista e quello interpretativista rispetto alla questione, si

[775] Corsi V., (2009) *La sociologia tra conoscenza e ricerca*, FrancoAngeli, Milano p. 97; Cfr. Corbetta P., (1999) *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna
[776] *Ivi*, p. 71
[777] Delle Fratte G., (2005) *Pedagogia e formazione*, Volume I, Armando Editore, Roma p. 109

può dire che in ogni ricerca è bene tendere a evitare certi casi limite "in cui l'interesse del ricercatore per la ricerca possa comportare la soppressione dell'oggetto/soggetto sociale della ricerca stessa o comunque un suo condizionamento culturale, ideologico e psicologico, estraneo alla finalità della ricerca stessa, che presuppone la conoscenza scientifica dell'oggetto mediante l'interazione con esso".[778] Tale condizione si viene ad amplificare ad esempio nel momento in cui l'oggetto di studio si pone come crocevia tra due realtà profondamente diverse: ossia possiede, come soggetto, caratteristiche proprie dissimili da quelle del soggetto ricercatore; ad esempio questo accade tra due culture fortemente dicotomiche o nel momento in cui sia l'oggetto che il ricercatore vivono e si inseriscono nell'interazione portando con sé forme stereotipate di visione reciproca. Nella logica ego-alter, inoltre, sia il ricercatore che l'oggetto sono contemporaneamente soggetto e oggetto agente e influenzante; nel bene o nel male, questa loro doppia natura determinerà una specifica analisi dell'oggetto. La doppia natura dell'oggetto permette al ricercatore dunque di conoscere l'oggetto come soggetto che si auto-presenta, che si rivela ancora prima di essere interpretato e questo accade ad esempio nel caso in cui la metodologia di ricerca utilizzi come strumenti le interviste strutturate o semi-strutturate, mediante una logica di *co-produzione*[779] del dato che si allontana sempre più dal realismo analitico parsonsiano.

Alla luce di quanto detto è possibile ora definire l'oggetto di questa specifica ricerca. Lo studio si focalizza sull'analisi della costruzione del soggetto femminile in quanto tale e in rapporto alla definizione personale, sociale e culturale di identità di genere. In particolare ci si riferisce a quelle specifiche condizioni e pratiche che definiscono cosa significhi essere donna all'interno di una cultura di riferimento e quanto questa, ed altri fattori condizionanti, incidano sulla natura del soggetto personale, soffocandolo o alimentandone lo sviluppo e la fusione con quello collettivo. L'oggetto di indagine si riferisce ai metodi attraverso cui le donne del Marocco definiscono il proprio soggetto in termini personali prima e in termini di genere poi, in accordo o in disaccordo con i condizionamenti esterni provenienti dal nucleo familiare e sociale e dalle norme e valori culturali e religiosi dell'Islam. Particolare importanza viene attribuita agli agenti di

[778] *Ivi*, p. 111
[779] Cfr. Cipolla C., (1998) *Il ciclo metodologico della ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano

socializzazione primaria e secondaria che concorrono, mediante il ricorso a stereotipi di genere, a manipolare e deviare la volontà individuale di formazione del Sé e alle dinamiche soggettive di contrasto o adattamento ai valori sociali di riferimento. La ricerca si incentra sullo studio di una doppia realtà, quella delle donne marocchine residenti nel contesto Italiano; particolare importanza assume quindi il processo di *ri-socializzazione*, mediante cui il soggetto si trova a dover assimilare norme, ma soprattutto valori differenti in termini di identità di genere e di ruoli associati; questo porta le donne ad assumere una funzione integrativa di contatto tra le due realtà fortemente in contrasto, anche alla luce delle contemporanee diatribe tra Islam e Occidente. Rispetto alla definizione del soggetto in quanto appartenente al genere femminile, l'analisi sviluppa percorsi a partire da alcune macro-aree di riferimento:

- **Definizione della femminilità**: la maternità, il matrimonio, la sessualità, il rapporto uomo-donna, il rapporto con il corpo.
- **Cultura d'origine:** il rapporto con l'Islam, l'influenza della religione come elemento di coesione collettiva, la natura patriarcale della società musulmana, l'uso del velo.
- **Punto di vista sociale:** la provenienza rurale o urbana, la condizione socio-economica, il livello di istruzione, l'occupazione e l'accesso al mondo del lavoro, l'appartenenza al gruppo, l'influenza dei mass media.
- **Punto di vista del soggetto:** le aspirazioni e i desideri, i sogni e gli stereotipi, l'immaginario individuale e collettivo, la coesione e la coerenza interna, la relazione ego-alter.

Rispetto invece agli obiettivi di una ricerca sociologica, in generale, si deve tenere conto che questi, ovviamente, sono strettamente legati sia all'oggetto di analisi sia alla metodologia di cui ci si intende avvalere. Tutte le ricerche sociali possiedono delle proprie finalità conoscitive: "É sulla base delle finalità che [il ricercatore] si prefigge – insieme ad alcune caratteristiche della realtà che si intende studiare – che si imposta di volta in volta il percorso di ricerca, scegliendo gli strumenti e le tecniche maggiormente

adeguate allo scopo".[780] Sulla base della natura degli obiettivi previsti è possibile stabilire una tripartizione, per così dire classica, degli studi di ricerca sociale: [781] lo studio di tipo *descrittivo,* i cui obiettivi sono principalmente quelli di descrivere una particolare realtà e determinati fenomeni mediante l'illustrazione delle loro componenti più rilevanti; lo studio di tipo *esplicativo,* che si prefigge come obiettivo quello di spiegare i nessi causa/effetto dei fenomeni in analisi, in riferimento al rapporto tra eventi e comportamenti e che si avvale spesso dei metodi quantitativi; lo studio di tipo *comprendente,* molto vicino alla tradizione weberiana, i cui obiettivi si riferiscono alla comprensione delle ragioni che gli "attori sociali ricostruiscono retrospettivamente circa il loro agire"[782] e che si avvale dell'approccio interpretativo mediante strumenti quali le interviste in profondità e le storie di vita.

Gli obiettivi della ricerca si riferiscono alle metodologie attraverso cui le donne provenienti dal Marocco ri-definiscono la propria soggettività femminile all'interno di una doppia presenza culturale; ci si è interrogati sui percorsi attraverso cui le donne marocchine si rendono capaci, o meno, di far coesistere nel loro soggetto personale spinte individuali e sociali contrastanti, nel momento in cui si trovano a vivere in un contesto culturale differente. Si è voluto comprendere se, e in che modo, i soggetti riescano a trovare modus vivendi coerenti con la propria cultura, o se invece ridefiniscano in toto la propria identità personale e di genere in seguito all'inserimento all'interno della nuova realtà culturale e sociale. Nell'analisi del grado di appartenenza alla cultura di origine si è tentato di comprendere se l'interiorizzazione dei valori derivi da un processo autonomo o da un processo socialmente coercitivo, e quanto questi valori abbiano subito variazioni in seguito alla migrazione; alla luce di ciò si è posta l'inevitabile necessità di scoprire quanto, e se, i valori della cultura ospitante vengano fatti propri successivamente ad una ridefinizione dell'identità personale o siano marginalmente accettati per necessità di tipo sociale. Si è poi indagata la reale condizione delle migranti marocchine nel nuovo contesto italiano e, al di là del modello sociale, se abbiano o meno portato avanti percorsi autonomi di inserimento in termini

[780] Caselli M., Zerbi P., (2005) *Indagare col questionario. Introduzione alla ricerca sociale di tipo standard*, V&P, Milano p. 16
[781] Cfr. Bailey K.D., (1995) *Metodi della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna
[782] Toscano M.A., (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano p. 580

di assimilazione, integrazione o inclusione. Rispetto al rapporto con il genere maschile, particolare rilievo è stato dato al percorso interpretativo dei ruoli specifici in termini di pubblico/privato e a quanto tale percorso abbia subito una rinegoziazione anche a partire dalle volontà e dai desideri di cambiamento del soggetto personale e a come questa ridefinizione abbia influenzato il rapporto uomo/donna in termini di soggettività. L'analisi è riferita anche alla comprensione del rapporto delle donne marocchine con le principali questioni legate al genere, per comprendere quanto queste influiscano sul soggetto personale in termini di scelta o imposizione e se mutino la loro predominanza nella vita del soggetto all'interno del contesto italiano.

Le domande alle quali si è voluto dare una risposta riguardano principalmente il personale modo in cui le donne marocchine si considerano tali, quali siano le qualità considerate necessarie e quali invece i comportamenti non idonei, quanto la cultura di origine e quella di accoglienza concorrano a definirne le identità personali e collettive, quanto la religione islamica influenzi la definizione di genere. In ultima analisi l'obiettivo principale è stato quello di tentare di comprendere se e in che modo il soggetto si ri-formuli successivamente al contatto con la cultura occidentale del paese ospitante.

6.2 Il Disegno della ricerca

"Quando si parla di disegno della ricerca si intende in genere l'organizzazione sistematica delle fasi che compongono la stessa indagine".[783] In questo paragrafo verrà esposto il disegno della ricerca al cui interno verranno esplicate le fasi di sviluppo dell'intero studio. La ricerca si è sviluppata nell'arco di tre anni, da gennaio 2010 a dicembre 2012, scandendo l'organizzazione temporale in base ad ogni specifica fase di sviluppo, in parte per una questione di gestione oggettiva, in parte per un mio personale approccio allo sviluppo del lavoro in generale. La ricerca è stata suddivisa in quattro

[783] Gianturco G., (2005) *L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto*, Guerini Scientifica, Milano p. 31

fasi caratterizzate da una coerenza ed una finalità sia interna che in relazione alle altre, con l'intento di realizzare una circolarità grazie alla quale i risultati di ogni fase concorrono a correggere e rivalutare, se necessario, i risultati delle precedenti fasi. La ricerca è così suddivisa:

1. **Fase preliminare**

- Individuazione dell' "emergenza storica"
- Scelta del tema d'analisi e motivazioni
- Verifica della disposizione delle fonti
- Verifica degli studi teorici ed empirici precedenti
- Delimitazione dell'area e del contesto della ricerca

2. **Fase prima**

- Ricerca nelle fonti secondarie e accumulazione bibliografica
- Prima individuazione degli obiettivi della ricerca
- Scelta analisi qualitativa
- Scelta e definizione del campione di ricerca

3. **Fase seconda**

- Analisi del contesto marocchino
- Missione all'estero
- Ricerca ed attivazione delle risorse
- Indagine preliminare con testimoni esperti in Marocco
- Realizzazione del questionario per il Marocco
- Raccolta dati qualitativi mediante interviste semi-strutturate e focus group
- Trascrizione ed elaborazione dei dati raccolti

4. **Fase terza**

- Integrazione fonti secondarie e bibliografiche
- Analisi del contesto marocchino in Italia
- Ricerca e attivazione delle risorse
- Indagine preliminare con testimoni esperti in Italia
- Realizzazione del questionario per l'Italia
- Raccolta dati qualitativi mediante interviste semi-strutturate
- Trascrizione ed elaborazione dei dati raccolti
- Valutazione della ricerca

6.2.1 Fase preliminare: la ricerca di sfondo

La *ricerca di sfondo* ha come scopo quello di "reperire le informazioni preliminari utili al ricercatore per conoscere l'argomento posto al centro della ricerca, allo scopo di delimitarlo e concentrarvisi nel prosieguo del lavoro".[784] Partendo dalla *verifica degli scritti teorici e delle precedenti ricerche sul tema,* la ricerca è stata condotta secondo due metodologie specifiche: ricerca diretta all'interno delle principali biblioteche di Roma, delle librerie specializzate in testi accademici e delle associazioni, come *ACMID Donna Onlus* che mette a disposizione di tutti una vasta raccolta di testi, articoli e saggi sulle donne musulmane e marocchine; uso delle risorse on-line, quali *cataloghi*: OPAC-SBN, Catalogo collettivo delle biblioteche del Servizio Bibliotecario Nazionale, SBA, Sistema Bibliotecario di Ateneo e University Library Metaopac che indicizza risorse cartacee e digitali di 45 biblioteche nazionali europee; *risorse elettroniche:* banche dati utili al reperimento di testi suddivisi per autore, argomento e titolo; periodici elettronici o e-journals al cui interno si possono ricercare articoli di molti periodici internazionali come ad esempio, nel caso specifico, il *Berkeley women's law journal.* Un ulteriore aiuto è pervenuto dalla ricerca meta bibliografica, ossia dalla ricerca delle bibliografie dei testi presi in esame. Particolare importanza hanno assunto poi la Rete e i principali

[784] Palumbo M., Garbarino E., (2006) *Ricerca sociale: metodo e tecniche*, FrancoAngeli, Milano p. 59

motori di ricerca, che offrono una vastissima disponibilità di monografie e saggi in formato digitale, nonché l'accesso a numerosi siti di associazioni quali: *ADMI Associazione Donne Musulmane Italia; IAPh Italia Associazione Internazionale delle Filosofe;* enti di ricerca che si occupano di studi di genere e riviste on-line specializzate, quali: *AG About Gender, DWF Donna, Woman, Femme, Reset, m@gm@ International Magazine of Social Science, Osservatorio Processi Comunicativi, Appunti di sociologia* e *Rassegna Italiana di Sociologia*. Sono stati consultati inoltre numerosi siti specializzati come *L'antro della sibilla* e *Donne in rete.* La rete è stata utilizzata anche per il reperimento dei dati statistici di riferimento che, pur appartenendo principalmente alla ricerca quantitativa, sono molto spesso utili anche nella ricerca qualitativa per la mappatura del fenomeno; i principali riferimenti sono stati *l'ISTAT*, il *CNEL* (Consiglio Nazionale Economico e del Lavoro) e la *Caritas Migrantes* che presenta una serie di dossier statistici sui flussi migratori e sulla condizione dei migranti sul territorio italiano, suddivisi per anno e categorie di riferimento.

Il reperimento e l'analisi dei numerosi testi hanno portato ad una prima delimitazione dell'oggetto di indagine notevolmente importante, poiché "uno dei pericoli maggiori che possono colpire chi si propone di approfondire le sue conoscenze su di un certo argomento, è infatti quello di essere portati, attraverso successivi passaggi, a dilatare l'area di analisi";[785] pertanto, cercare di isolare una specifica tematica, è stato un requisito fondamentale in questa prima fase.

Fondamentale inoltre nella fase preliminare della ricerca di sfondo è *raccogliere ed analizzare le precedenti ricerche e studi empirici sull'oggetto specifico o su temi analoghi,* allo scopo di eliminare la ridondanza e dedicarsi ad uno studio che sia il più possibile innovativo, sia nel contesto italiano che in quello internazionale. Particolare attenzione deve essere data perciò alle ipotesi avanzate e chiarite all'interno di questi studi, nonché all'esame delle fonti, alle quali le singole ricerche precedenti hanno fatto ricorso. Da questa prima analisi è emersa una predisposizione a trattare la questione delle donne musulmane in chiave migratoria o di processi di inserimento nel mondo del lavoro, nonché come elemento interpretativo della contemporanea situazione politico-

[785] Guidicini P., (1987) *Nuovo manuale della ricerca sociologica*, FrancoAngeli, Milano p. 51

sociale dell'incontro tra culture e della questione religiosa legata all'Islam. Si è notato quanto sia relativamente scarsa la disponibilità di studi e ricerche relative alla costruzione della soggettività personale in relazione all'identità di genere, in particolar modo all'interno del confronto tra le culture; è stato necessario rivolgersi alla *delimitazione e descrizione dell'area geografica entro cui svolgere lo studio.* Fondamentali sono state le fonti statistiche che hanno permesso di analizzare i principali flussi migratori in Italia provenienti dai ventidue Stati membri della *Lega Araba*, nel periodo compreso tra il 2009 e il 2010 in concomitanza con l'inizio della ricerca. Si è scelto di prendere in considerazione non la presenza complessiva dei migranti sul territorio italiano, compresi cioè gli irregolari, ma i residenti, con la volontà di analizzare i soggetti stabili maggiormente inseriti nel tessuto culturale del Paese. È emerso che i cittadini stranieri residenti in Italia al 1° gennaio 2010 erano 4.235.059 pari al 7,0% del totale dei residenti, mentre al 1° gennaio 2009 rappresentavano il 6,5%. Analizzando la gerarchia della presenza si è notato che circa il 50% degli immigrati proviene da paesi, quali: Romania, Albania, Marocco, Repubblica Popolare Cinese e Ucraina e che il Marocco è il primo Paese della Lega Araba per presenza, con 431.529 residenti di cui 186.331 donne (*Tabella 1 e 2*). Di questi residenti provenienti dal Marocco la maggior parte risiede nelle regioni della Valle d'Aosta e dell'Emilia Romagna seguite dal Piemonte, Calabria, Sardegna, Molise, Veneto e Lombardia (*Tabella 3*).

Analisi successive al 2011 hanno rilevato un aumento del 4.8% dei residenti provenienti dal Marocco, valutato in 452.424 unità di cui 197.518 donne e nel 2012 di 506.369 unità di cui 220.307 donne. Dopo aver effettuato questa prima ricerca statistica, grazie alla quale è stato possibile ristringere ulteriormente l'oggetto d'indagine, è stata effettuata un'ulteriore ricerca relativa alla storia della migrazione marocchina in Italia che ha permesso di comprendere non solo che la comunità marocchina in Italia è la più numerosa, ma è anche una delle più stabili sul territorio; fondamentali sono state in questa fase i precedenti studi sull'argomento che, pur incentrandosi su oggetti differenti, hanno fornito una conoscenza di base sui processi migratori dal Marocco all'Italia dagli anni '70 fino ad oggi. Al termine di questa fase preliminare, la ricerca di sfondo ha

permesso di definire, anche se ancora in maniera molto ampia, l'oggetto dell'indagine, il gruppo etnico e l'Italia come paese di riferimento.

6.2.2 Fase Prima: la formulazione iniziale

La prima fase dell'indagine si è incentrata sul reperimento delle fonti secondarie e sull'accumulazione bibliografica relativa alla sociologia del soggetto; la ricerca si è inizialmente indirizzata su un numero molto esteso di testi con l'intento di individuare in primis gli autori classici che si sono occupati di questa parte della sociologia, sia in maniera diretta che indiretta; in seguito la ricerca si è incentrata su testi ulteriori rispetto a quelli dei classici, e ha portato alla scelta di sviluppare la parte teorica attraverso la tripartizione *prima modernità, postmodernità, seconda modernità,* al cui interno si è cercato di reperire il maggior numero di monografie, periodici, articoli e saggi. In seguito si è deciso di dividere il quadro di riferimento in cinque capitoli che sviluppassero il tema del soggetto nella maniera più organica possibile e che trattassero le principali argomentazioni in modo chiaro ed esaustivo. Da qui una prima definizione degli obiettivi della ricerca. Ci si è resi conto, in seguito allo studio teorico, che uno dei principali obiettivi che si volevano raggiungere era quello di comprendere in che modo e in che misura la soggettività delle donne marocchine si definisse in rapporto alla struttura sociale, per giungere alla comprensione del grado di interdipendenza in termini personali e collettivi e all'influenza esercitata da specifici valori della cultura di appartenenza, anche dal punto di vista della spinta religiosa esercitata dall'Islam in rapporto all'identità di genere ed ai ruoli ad essa ascritti. Inoltre, un obiettivo preminente è stato quello di scoprire il grado di cambiamento della soggettività personale al momento dell'inserimento in una nuova struttura sociale con particolare attenzione al rapporto tra modernità, postmodernità, seconda modernità.[786] Definire degli obiettivi preliminari è molto diverso dal formulare un'ipotesi iniziale; infatti già in

[786] Si vedrà in seguito che l'intento di porre la tripartizione come elemento di riferimento verrà abbandonato successivamente alle prime ricerche sul campo e verrà mantenuto solo come linea guida delle teoria esplicate nel quadro di riferimento.

questa prima fase non si è sentita la necessità di sviluppare una o più ipotesi per riferirsi più ad un carattere *emergente,* ossia ad un piano d'indagine che non fosse stabilito completamente prima dell'inizio dello studio, ma che emergesse naturalmente e si sviluppasse autonomamente nel corso della ricerca. Da qui la scelta di portare avanti una ricerca di tipo qualitativo: "Il ricercatore qualitativo spesso respinge volutamente la formulazione di teorie prima di cominciare il lavoro sul campo, vedendo in ciò un condizionamento che potrebbe inibirgli la capacità di comprendere il punto di vista del soggetto studiato";[787] la scelta qualitativa ha il grande vantaggio di possedere un carattere di flessibilità molto utile in determinati contesti di ricerca, in particolare in quelli in cui l'individuo viene posto come punto centrale. Come fa notare Patton "i disegni d'indagine qualitativa continuano ad essere emergenti anche dopo l'inizio della fase della raccolta dei dati",[788] inoltre la ricerca qualitativa, meno pianificabile e meno e predeterminata, è maggiormente orientata a considerare i soggetti e le loro interpretazioni della realtà, come principali fautori delle direttive e delle scelte di analisi. La ricerca qualitativa è stata ritenuta la più adatta per analizzare l'oggetto in questione proprio perché come sottolinea Elias, "gli uomini incontrano se stessi e gli altri; gli 'oggetti' sono nello stesso tempo 'soggetti'"[789] e anche se "i metodi qualitativi sono in primo luogo mossi da un intento conoscitivo, […] la loro giustificazione intima riposa essenzialmente sulla concezione della scienza come impresa umana, tendente a risolvere problemi e domande della società, fondata su un atteggiamento di rispetto e ascolto verso le persone […] che non possono essere usate strumentalmente […] senza correre il rischio di "oggettualizzarle", ossia negarle come persone".[790] Studiare la soggettività degli individui è un compito molto arduo che spesso porta il ricercatore a sentirsi smarrito poiché non sempre, trattandosi di esseri umani, la ricerca assume, a volte neanche a conclusione del lavoro, un carattere omogeneo nei risultati d'indagine; i particolarismi e le differenze spesso sono così ampi che risulta difficile delineare delle tesi uniformi. Questo accade non solo perché ogni singolo individuo non vive, produce

[787] Corbetta P., (2003) *La ricerca sociale: metodologia e tecniche* Vol.I, Il Mulino, Bologna p. 64
[788] Cfr. Patton M.Q., (1990) *Qualitative Evaluation and Research Methods,* Sage, London
[789] Elias N., (1988) *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna pp. 104-105
[790] Ferrarotti F., (1986) *La storia e il quotidiano,* Laterza, Roma-Bari p. 160

e agisce in maniera omologa agli altri, anche se inseriti nello stesso tessuto di base, ma anche perché "studiare gli individui implica, in altre parole, il fatto di sapere che essi sono esseri storicamente determinati, figli del loro tempo e del loro contesto spaziale e culturale".[791]

Ma la ricerca di tipo qualitativo possiede una duplice produzione di significati poiché "non è solo il ricercatore ad assumere una funzione di conoscenza dei soggetti e del loro mondo, ma viceversa anche questi ultimi risultano parte attiva di un processo in cui il ricercatore diventa a sua volta oggetto (non sempre consapevole) dell'indagine".[792] Ad esempio in occasione di una intervista sono divenuta io stessa oggetto della ricerca; le mie risposte personali hanno contribuito a deviare l'intervista e ad aprire nuove domande, producendo un interscambio di feedback che ha modificato il percorso dell'intervista.

Fatiha (M20): *Quanti anni hai tu? (rivolgendosi a me)*

Io ne ho quasi 30..

Ilame (M19): *(ride) Non pensavo, impossibile.*

Fatiha: *Io pensavo 21, e non sei sposata?*

No, non ancora

Ilame: *Forse non si vuole sposare! (ride)*

Fatiha*: Perché?*

Fatima (M18): *Ma perché? Non ti piacciono molto gli uomini?*

Ma sai in Italia ci sono molte condizioni che rendono più difficile le relazioni a due…

Fatima: *La mentalità?*

Ilame: *Devi stare in Marocco! (ride)*

Fatiha: *Si si, non ci sono problemi a trovare un marito in Marocco!!*

[791] Gianturco G., (2005) *L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto*, Guerini Scientifica, Milano p. 19
[792] Dovigo F., (2005) *La qualità plurale*: *sguardi* transdisciplinari *sulla ricerca qualitativa*, FrancoAngeli, Milano p. 18

Momento conclusivo di questa prima fase è stato quello di definire e strutturare il campione; anche se il termine campione ci sembra troppo "freddo" per rappresentare le soggettività delle donne protagoniste di questa ricerca lo utilizzeremo per una questione di chiarezza metodologica. La ricerca qualitativa, differentemente dagli altri metodi sperimentali, possiede la peculiarità di non attenersi necessariamente a criteri di rappresentatività del campione preso in analisi, solitamente la ricerca di questo tipo assume anche un piccolo campione come valido considerandolo come elemento di quella che Corbetta definisce *rappresentatività sostantiva: "*Il ricercatore qualitativo non segue un criterio di rappresentatività statistica ma piuttosto di rappresentatività sostantiva. […] Egli sceglierà i casi da approfondire non per la loro tipicità o comunque diffusione nella popolazione, ma per l'interesse che gli sembrano esprimere. Interesse che peraltro può modificarsi nel corso della ricerca stessa".[793] É stata operata una strutturazione del campione con il fine di circoscriverlo e delimitarlo all'interno di elementi ritenuti inizialmente preminenti. Nello specifico di una ricerca comparata tra due culture, Fabio De Nardis specifica che esistono tre problemi da prendere in considerazione: "La natura indeterminata dell'universo, il grado di dipendenza reciproca dei singoli casi, la difficoltà obiettiva di ottenere campioni comparabili dentro unità sociali che presentano evidenti differenze parametriche".[794] Pur trattandosi in realtà di soggetti appartenenti alla stessa cultura d'origine, il piano d'indagine si sviluppa su due fronti: quello marocchino e quello italiano, ritenuti profondamente differenti; nella fase della strutturazione, le interviste sono state formulate sulla base di domande differenti sotto alcuni aspetti, proprio perché alcune prospettive tipicamente italiane non sono riscontrabili nel contesto marocchino e viceversa, come ad esempio la forte impronta religiosa sull'assetto giuridico e politico dell'Islam. In ogni caso il processo è stato sviluppato inizialmente mediante un *campionamento per indicatori sociali;* in realtà una prima forma di campionamento è stata operata già nella fase preliminare, quando si è scelto di escludere dalla ricerca gli immigrati irregolari per dedicarsi ai residenti stabili. Il campione è stato suddiviso inizialmente in base a

[793] Corbetta P., (2003) *La ricerca sociale: metodologia e tecniche* Vol. I, Il Mulino, Bologna p. 71
[794] De Nardis F., (2011) *Sociologia comparata. Appunti sulle strutture logiche della ricerca sociopolitica*, FrancoAngeli, Milano p. 134

specifiche caratteristiche che sono state reputate le più idonee, quali: età, livello di istruzione, stato civile, occupazione, zona geografica di provenienza e residenza e classe sociale.

STRUTTURAZONE DEL CAMPIONE PER INDICATORI SOCIALI					
Età	15 - 25 anni	26 - 35 anni	36 - 50 anni	51 - 65 anni	66 + anni
Istruzione	Analfabeta	Scuola Primaria	Scuola Preparatoria	Università	Specializzazioni
Stato civile	Nubile	Convivente	Coniugata	Divorziata	Vedova
Occupazione	Studentessa	Disoccupata	Occupata dipendente	Libera professionista	Casalinga
Provenienza	Urbana/Periferia	Urbana/ Centro	Rurale		
Provenienza geografica	Nord	Sud	Est	Ovest	
Classe sociale	Bassa	Media	Medio/Alta	Alta	
Residenza	Nord	Sud	Centro	Isole	

6.2.3 Fase seconda: la ricerca in Marocco

La seconda fase dell'analisi è quella relativa al Marocco. Ci si è concentrati su una previa ricerca generale sulla storia del Paese per passare poi alle sue caratteristiche in termini di composizione, politica, cultura e società. L'investigazione verrà esplicata nel capitolo 7 di questa tesi.

La fase successiva è quella della missione all'estero prevista dalla stessa Scuola Dottorale, grazie alla quale è stato possibile realizzare la ricerca sul campo all'interno del contesto marocchino. La missione è relativa al periodo del mese di febbraio 2012 nella città di Marrakech e nelle zone rurali circostanti. L'indagine diretta nel contesto d'origine è per un ricercatore particolarmente utile, nonché profondamente interessante, perché permette di entrare in contatto con la realtà di riferimento in un modo che

potrebbe essere considerato, in parte, simile ad una *immersione*[795] "in quanto chi osserva diviene membro del gruppo studiato, rimanendo tuttavia consapevole della specificità del suo ruolo".[796] Esiste dunque una notevole differenza tra osservare rimanendo al di fuori del contesto d'indagine e studiare dall'interno una specifica realtà; è necessario pertanto farsi coinvolgere in pieno nella vita dei soggetti indagati, nella quotidianità e nelle abitudini per comprendere a fondo tutte le possibili sfumature che altrimenti rimarrebbero nascoste: "La ricerca sul campo consiste essenzialmente nell'immergersi in un insieme di eventi naturali al fine di ottenere una conoscenza di prima mano della situazione".[797] Questo tipo di indagine ha inoltre un ulteriore vantaggio, in particolare nel caso di una situazione in cui il ricercatore e l'oggetto possiedano delle "distanze", quello di permettere di eliminare certi stereotipi o convinzioni personali che rischiano di fuorviare, in fase di analisi empirica, la corretta valutazione dei dati. Cipolla, riprendendo W. Mills, specifica che per comprendere un fenomeno occorre immergersi nella realtà sociale in modo *empatico,* "in modo aperto e privo di giudizio",[798] scendere per le strade e utilizzare tutti i sensi a disposizione, "sentire e ascoltare […] interpretare e comprendere".[799] Questa empatia assume un valore ancora maggiore nel caso di una ricerca che si avvalga del *metodo etnografico,* di cui parleremo successivamente in questo capitolo nella parte relativa alla metodologia. L'obiettivo ultimo di questa fase è consistito dunque nel documentare la realtà dal punto di vista delle persone studiate, inserite nel loro ambiente attraverso *un'osservazione diretta di tipo intensivo*[800] che, pur avendo delle analogie con *l'osservazione partecipante,* non prevede ad esempio un periodo di tempo molto lungo per assolvere in pieno alla sua funzione. A tal fine quando ci si immerge in un contesto d'indagine sarebbe meglio "vivere" oltre che semplicemente osservare; la volontà personale è stata infatti quella di inserirsi il più possibile all'interno della cultura marocchina, scegliendo

[795] Cfr. Bruschi A., (1996) *La competenza metodologica logiche e strategie nella ricerca sociale*, La nuova Italia scientifica, Roma p. 208
[796] *Ibidem*
[797] Cfr. Singleton R.Jr., Straits B.C., Straits M.M., McAllister R.J., (1988) *Approaches to Social Research*, Oxford University Press, New York
[798] Cipolla C., (1998) *Il ciclo metodologico della ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano p. 20
[799] Dal Lago A., De Biasi R. (2002), *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Laterza, Roma-Bari
[800] Cfr. Duverger M., (1963) *Metodi delle scienze sociali*, Edizioni di Comunità, Milano

di abitare in una delle zone più popolose della città di Marrakech: *la Medina* o città vecchia all'interno di uno dei quartieri più popolari della città: *Bab Tarzout.*

Il passo successivo è stato quello di affinare la ricerca delle risorse, già preventivamente iniziata in Italia tramite contatti e-mail con alcune associazioni con un fine triplice: reperire i soggetti per le interviste, entrare in contatto con dei testimoni esperti e attivare una collaborazione per il periodo di tempo della missione. La ricerca ha condotto al fine grazie all'aiuto di tre associazioni: l'associazione no-profit *Al Kawtar* (http://www.alkawtar.org/), impegnata dal 2006 nell'assistenza medica, lavorativa e sociale che offre alle donne del quartiere *Bab-Doukkala* corsi di artigianato per l'inserimento nel lavoro, nonché la possibilità di partecipare ad incontri di aiuto per le vittime di violenza. La collaborazione ha previsto la partecipazione-ascolto agli incontri e la possibilità di inserire all'interno di alcuni di essi le tematiche della mia ricerca, attraverso una discussione collettiva guidata da una mediatrice culturale appartenente all'associazione stessa. L'esperienza è stata notevolmente importante per la tipologia specifica di donne riscontrata nell'associazione: si tratta infatti di donne con disabilità o menomazioni fisiche, congenite o causate da violenze maschili, che per questo hanno subito processi di isolamento sociale e traumi individuali; queste donne potrebbero essere definite il "caso limite", rappresentando un esempio di costruzione della soggettività personale in antagonismo netto ad una imposizione sociale della loro identità che le vedeva estranee e le voleva perciò escluse. Non è stato possibile realizzare interviste poiché la maggior parte delle componenti dell'associazione, principalmente di età compresa tra i 40 ed i 60 anni, ha dimostrato reticenza e chiusura nei confronti del progetto a causa della condizione personale di esclusione prolungata dalla società, essendo donne che hanno vissuto lunghi periodi di segregazione a causa delle loro diversità fisiche che hanno generato una progressiva sfiducia generalizzata nei confronti dell'altro. Donne che vivevano la mia presenza come "intrusione" per paura di un giudizio sulla loro condizione. Le sole che si sono prestate ad un colloquio sono state la responsabile dell'associazione e una donna vittima di violenze familiari neo-divorziata successivamente all'introduzione del Codice della Famiglia, che hanno comunque dimostrato difficoltà di apertura che le ha portate a una limitata articolazione del discorso e che hanno esplicitamente espresso la volontà di non essere registrate.

La seconda risorsa attivata è stata la *Scuola d'italiano Dante Alighieri* (http://www.italiaconvoi.it.gg/) la quale propone corsi di italiano a ragazzi e ragazze universitari e non sino ai 30 anni. La collaborazione con la scuola ha permesso la realizzazione di un mini focus group durante il quale è stato presentato il questionario realizzato ai fini della ricerca. Il contatto con questa realtà è stato temporaneo e circoscritto alla realizzazione dell'intervista ma ha permesso di studiare un contesto sociale profondamente diverso dal precedente essendo una struttura privata che si compone principalmente di soggetti appartenenti alla classe sociale medio-alta, con livello d'istruzione superiore, e di target d'età compreso tra i 20 ed i 30 anni. La disponibilità da parte dei soggetti è stata nettamente superiore, coadiuvata anche dalla curiosità e dalla natura stessa della realtà essendo una scuola di italiano; l'istituto è inoltre gestito da una donna italiana residente a Marrakech da dieci anni e sposata con un uomo marocchino che ha svolto la funzione di mediatrice linguistica e culturale.

L'ultima associazione con la quale è stata attivata una collaborazione è l'*El Amane pour le developpement de la Femme* (http://www.djemme.com/docs/docs-elamane/elamane-prjIT.pdf). Fondata nel 2003 si occupa di donne appartenenti alla classe sociale più bassa, ragazze madri, prostitute e spose bambine provenienti dalla città e dalle zone rurali più povere con l'obiettivo di migliorarne la condizione e di difendere i diritti di donne e ragazze vittime di violenza domestica. La collaborazione ha permesso la partecipazione alle attività previste e la possibilità di realizzare un incontro con 17 donne di differenti età provenienti dalle periferie più problematiche di Marrakech; l'incontro, da cui è stato realizzato un focus-group è stato gestito in collaborazione con una mediatrice culturale ed è incentrato sulla discussione dei temi più importanti della mia ricerca e relativi alla questione di genere. All'interno della stessa associazione è stato possibile somministrare il questionario anche alle donne lavoratrici/responsabili appartenenti ad estrazioni socio-culturali più elevate; il lavoro ha prodotto due interviste. Inoltre è stato possibile partecipare come uditrice ad un incontro di aiuto per uomini vittime di violenza femminile che, pur non rientrando direttamente nella ricerca, ha permesso di entrare in contatto con una realtà sconosciuta che ha livellato alcune personali convinzioni di carattere generale.

Altre risorse attivate hanno svolto un differente ruolo: quello di entrare in contatto con i testimoni esperti o per utilizzare un termine di Guidicini i *Leaders,*[801] i quali "indipendentemente dal ruolo sociale giocato in quella particolare comunità, sono in condizione di offrire notizie interessanti e di prima mano relativamente alla storia, alle istituzioni ed alla vita quotidiana del gruppo".[802] In particolare in questa fase ci si è incentrati sui *leaders formali* con la volontà di entrare in possesso di informazioni riguardanti la consistenza di certi fenomeni significativi rilevanti; a tal fine, attraverso la Prof.ssa Malika Benradi, Professore alla Facoltà di Diritto di Rabat è stato possibile entrare in contatto con la Prof.ssa Aicha el-Hajjami, Docente di Diritto Pubblico presso l'Università *Qadi Ayyad* di Marrakech nota per aver tenuto una lezione al Re del Marocco Mohamed VI e alla sua corte nel corso del Ramadan del 2004. Le sono state sottoposte alcune domande di carattere generale e sui temi della famiglia e del Diritto di famiglia, prima e dopo la riforma del Codice del 2004, sulla situazione politica del Marocco, sul rapporto tra genere femminile e Islam anche in relazione ai ruoli, alla condizione delle donne del Marocco sia dal punto di vista sociale che culturale. La ricerca si è avvalsa anche di figure più *informali* che spaziano dalla receptionist del *Bain Blue*, hotel di lusso nel centro della città, alla ragazza che si occupa dell'Hammam pubblico nella periferia di Marrakech, con la volontà di raccogliere in maniera informale informazioni utili alla costruzione del quadro di riferimento.

La fase successiva è consistita nella costruzione del questionario utile all'intervista semi-strutturata, nonché del focus group sulla base di un elenco tematico precedentemente formulato e ridefinito alla luce dei successivi sviluppi d'indagine di cui ci occuperemo nel dettaglio nel paragrafo successivo, relativo agli strumenti adottati. Alle interviste è seguita una seconda parte, quella della *tattica del post intervista*, ossia al "prolungamento dell'incontro in cui si dà per conclusa l'intervista formale e si produce una certa ri-definizione della situazione e dei rispettivi ruoli". Come fa notare Valles[803] questa interazione a registratore spento può avere alcune funzioni molto importanti, perché permette di ottenere ulteriori informazioni non

[801] Guidicini P., (1987) *Nuovo manuale della ricerca sociologica*, FrancoAngeli, Milano p. 55
[802] *Ibidem*
[803] Cfr. Valles M.S., (1997) *Tecnicas cualitativas de investigacion sociales*, Sintesis Madrid

palesate nell'intervista grazie al livello meno formale e più "amichevole" dell'interazione. La fase successiva consiste nella sbobinatura dei file audio e nella trascrizione delle interviste per la quale ci si è avvalsi dell'aiuto di un traduttore soprattutto per le parti in lingua marocchina o per ottenere una corretta interpretazione di numerosi termini gergali di difficile comprensione. Appartenendo le intervistate a differenti contesti sociali e livelli di istruzione, alcune interviste sono state realizzate in francese, altre in marocchino, altre in inglese o italiano, o mediante forme linguistiche ibride secondo le possibilità, la predisposizione e la scelta personale delle intervistate; verranno presentate tutte in italiano per una scelta personale di coerenza e forma. Si è preferita in questo contesto una tipologia di *trascrizione di tipo letterale*, ossia "integrale e fedele del testo orale, che prevede anche il riportare le forme gergali o dialettali utilizzate nel discorso, gli errori di sintassi, le pause e le frasi monche"[804] con lo scopo di mostrare il più possibile la personalità e la soggettività di ogni singola intervistata. All'interno della trascrizione, sono stati riportati gli appunti personali presi durante l'intervista, con la volontà ultima di fornire nella maniera più articolata possibile, tutti gli elementi non verbali raccolti durante l'indagine nonché le spiegazioni dei termini specifici della cultura di riferimento. Ne è seguita una preliminare analisi dei dati qualitativi, legata tanto alla teoria che si è utilizzata per definire il problema, quanto agli obiettivi conoscitivi prefissati con lo scopo di confermare o modificare alcune premesse teoriche iniziali.

Sono emerse alcune considerazioni rilevanti: le risposte possiedono una certa uniformità generica, ovvero tutte le intervistate hanno risposto alle domande dando una simile direzione in termini di omologazione dei valori culturali e mostrando in generale una rarefazione della soggettività personale a favore di una soggettività collettiva molto più rilevante.

Quali sono le cose che secondo te una donna non dovrebbe fare?

Najat (M21): *Il tradimento. Le donne che non sono sposate possono fare quello che vogliono entro i limiti. Possono lavorare, uscire, fare quello che vogliono però non possono avere*

[804] Gianturco G., (2005) *L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto*, Guerini Scientifica, Milano p. 119

relazioni sessuali e altre cose che non stanno bene per denaro. Le donne in generale non sta bene se le persone le vedono parlare con molte altre persone perché è la cultura islamica.

E se non ti dovessi sposare perché non trovi un ragazzo che ti piace?

Ilame (M19): *La vita….proprio in Marocco…la vita è difficile senza un uomo.*

Fatima (M18): *Si….la società non ti accetta come ti accetta normalmente come donna sposata, sei vista come dire…come strana.*

Secondo te questo è giusto?

Ilame (M19): *No… ma è la cultura del paese.*

Nelle domande relative al processo immaginativo hanno mostrato inoltre una difficoltà sostanziale nel produrre una personale visione immaginativa rispetto a tutti quegli elementi sconosciuti, rispondendo spesso anche ricorrendo a stereotipi spesso mutuati dai mass media.

Come la immagini l'Italia, come pensi che sia?

Fatiha (M20): *La immagino bella…il mare… mi piace l'Italia…lo so anche se non ci sono mai stata ho visto alcuni film e programmi in tv…quindi lo so.*

Come pensi sarà la tua vita in Italia?

Fatiha (M20): *Non lo immagino..non riesco..non lo so.*

In generale le donne intervistate mostrano tutte una certa corrispondenza tra identità personale e valori di riferimento ai quali corrisponde una certa coerenza delle aspettative e dei sogni con i ruoli previsti dalla società di appartenenza e anche se mostrano delle aperture in termini di diritti e libertà occupazionale la loro soggettività personale è fortemente ancorata al contesto e alla religione islamica che considerano come parte integrante della loro identità di genere.

6.2.4 Fase terza: la ricerca in Italia

La terza fase della ricerca è quella relativa all'Italia; prima di dedicarsi all'inchiesta sul contesto marocchino sul campo, alla conformazione e natura della comunità marocchina in Italia, alle politiche di immigrazione ed integrazione nonché alle politiche specificatamente di genere, di cui tratteremo nel capitolo 7, è stato portato avanti un lavoro di integrazione bibliografica relativa al quadro teorico, al fine di integrare alcune tematiche legate alla soggettività e all'identità di genere che non erano state precedentemente sviluppate e che sono giunte all'attenzione solo grazie alla prima ricerca sul campo in Marocco. La fase successiva è quella, come per il Marocco, relativa all'attivazione delle risorse; in questa fase di ricerca un ruolo importante lo ha svolto la Rete grazie alla quale sono state rintracciate numerose realtà sia a livello locale che nazionale: *l'ACMID-DONNA Onlus, Associazione della Comunità Marocchina in Italia delle Donne (www.acmid-donna.it/acmid),* nata nel 1997 dall'iniziativa della Dott.ssa Souad Sbai e che si pone come obiettivo quello di sviluppare l'amicizia tra donne marocchine ed italiane e le relazioni culturali e sociali tra Italia e Marocco. Attraverso il sostegno delle donne marocchine residenti in Italia l'organizzazione, che ha iniziato a operare a Roma, è oggi presente su gran parte del territorio nazionale e persegue esclusivamente finalità di utilità sociale atte ad affermare i principi della pace e della cooperazione internazionale, dei diritti umani, della libertà di espressione, dell'accesso all'informazione e alla cultura, della giustizia, della solidarietà e il superamento dell'emarginazione. Dalla collaborazione con questa realtà è stato possibile accedere ad ulteriori fonti bibliografiche grazie alla biblioteca messa a disposizione nonché entrare in contatto con alcune donne che si sono rese disponibili a partecipare alle interviste. In particolare grazie a questi contatti è stato possibile operare un *campionamento a valanga* particolarmente utilizzato, come sottolinea Bailey, per le "indagini basate sull'osservazione e studi di comunità"[805] che consiste nell'identificazione di soggetti *seed* (semi)[806] i quali reclutano altre unità campionarie che a loro volta ne reclutano altre, portando alla realizzazione di otto interviste semi-strutturate. *ADMI Associazione Donne Musulmane d'Italia (http://www.admitalia.org/it)* è un'associazione femminile, islamica, indipendente e

[805] Bailey K.D., (1995) *Metodi della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna p. 121
[806] Trobia A., (2005) *La ricerca sociale quali-quantitativa*, FrancoAngeli, Milano p. 34

nazionale, nata con la volontà di essere un punto di riferimento per le donne musulmane in Italia al fine di rappresentarle ed essere una voce e una presenza per un Islam, presente nella società, attivo e partecipe. Gli obiettivi primari consistono nella difesa dei diritti delle donne musulmane in Italia, nella loro integrazione nella società italiana ma con la volontà di salvaguardare l'identità islamica e nell'informazione alle donne sui loro diritti e doveri "in uno Stato laico, libero e democratico come quello italiano". Come si avrà modo di comprendere meglio in seguito al colloquio con una delle responsabili dell'associazione, emerge chiaramente la volontà di portare avanti un progetto di salvaguardia dell'identità culturale e dei valori religiosi propri della comunità musulmana all'interno della società italiana con il desiderio di operare un processo di integrazione delle due realtà a partire proprio dalle donne.

Anche in questa fase si è ricorso ai testimoni esperti come ad esempio Saber Mounia, portavoce dell'associazione, da anni impegnato nel campo della tutela dei diritti umani e delle donne marocchine e considerato a tutti gli effetti un moderato, come si evince anche dalle parole rilasciate in numerose interviste.[807]

Alla luce delle ulteriori informazioni raccolte e di tutti gli studi precedenti si è passati alla realizzazione del questionario relativo all'Italia, formulato sulla base dell'elenco tematico utilizzato anche per la parte relativa al Marocco, con l'inserimento di una parte aggiuntiva relativa all'Italia, al rapporto con la comunità marocchina sul territorio, al rapporto tra condizione e identità delle donne di entrambi i paesi e alla situazione occupazionale. Il percorso, che ha prodotto un totale di 16 interviste semi-strutturate, si è avvalso anche di una ricerca campionaria operata mediante il reclutamento diretto *accidentale*, ossia attraverso la ricerca nei quartieri della Capitale con la più alta concentrazione di residenti marocchini. Secondo i dati ISTAT sul territorio di Roma nel 2011 si contavano 442.818 stranieri, di cui 236.360 donne; di questi, 352.264 sono regolarmente iscritti presso le anagrafi municipali, di cui 186.551 sono donne. Sul totale degli stranieri, 7.041 sono di nazionalità marocchina, di cui 2.986 donne e di questi, 4.825 sono regolarmente iscritti presso le anagrafi municipali, di cui 2.078 sono donne (*Tabella 4, 5, 6, 7*). I quartieri con il più alto tasso di

[807] Cfr. l'articolo: *Sanaa, Confederazione dei Marocchini in Italia: si chiudano le porte all'estremismo e Per il Pd burqa è libertà e va difeso per legge* in www.acmid-donna.it

concentrazione di residenti marocchini sono quelli compresi nella zona sud-est della Capitale relativi ai municipi V-VI-VII-VIII.

La ricerca si compone anche di soggetti residenti in altre città italiane reperiti grazie alla Rete, ed in particolare tramite social network come Facebook. Come sottolinea Cesareo "la rivalutazione dell'attività del soggetto ha anticipato un'evoluzione tecnologica che sembra trasformare lo scenario mondiale, allontanando sempre più l'idea della passività del pubblico. […] Si va ora affermando con particolare velocità il fenomeno delle reti, che sembrano realizzare, oltre al sogno dell'interazione del singolo con il testo mediale, anche quello della conversazione a distanza su larga scala e dell'accessibilità a luoghi remoti attraverso percorsi autonomamente stabiliti".[808] Rispetto all'uso della rete e dei suoi strumenti all'interno del panorama della ricerca sociale, Pandolfini nel suo articolo *L'uso di Internet nella ricerca sociale: Vantaggi e svantaggi di un web sondaggio, "*si propone di contribuire al dibattito circa il valore e le potenzialità di utilizzo di Internet come strumento di ricerca sociale, indagando se il mero trasferimento di tradizionali procedure metodologiche di indagine per un ambiente on-line sia sufficiente o, invece, abbia bisogno di essere modificato".[809] Di fronte alle questioni relative alla metodologia, la domanda da porsi è se l'utilizzo della rete possa condurre ad un miglioramento della ricerca sociale rispetto all'uso dei tradizionali strumenti d'indagine: "Negli ultimi anni le tecnologie informatiche hanno fatto estendere l'utilizzo di diverse tecniche di ricerca tramite Internet. Sono state soprattutto le tecniche quantitative a beneficiare inizialmente di questa innovazione, ma tale cambiamento si sta estendendo via via anche a quelle di tipo più qualitativo".[810] In questa ricerca si è scelto, in parte anche per motivi pratici, di fare ricorso ai social network e alla rete come bacino di raccolta per il reperimento dei soggetti intervistati. Il target è notevolmente ampio dal punto di vista della composizione, grazie alla natura stessa del mezzo che ha la peculiarità di avere una conformazione che potremmo definire democratica in termini di accesso e eterogeneità

[808] Cesareo V., (1998) *Sociologia. Concetti e tematiche*, V&P, Milano p. 42
[809] Cfr. Pandolfini V., (2013) *L'uso di Internet nella ricerca sociale: Vantaggi e svantaggi di un web sondaggio* in V&P online, Rivista, Studi di Sociologia, N. 1
[810] Palumbo M., Garbarino E., (2006) *Ricerca sociale: metodo e tecniche*, FrancoAngeli, Milano p. 224

sociale e demografica. Dopo una previa ricerca all'interno dei "gruppi",[811] sono state individuate alcune realtà confacenti all'indagine, quali: *Le donne marocchine emancipate, Donne marocchine e Donne e uomini del Marocco che vivono in Italia* grazie ai quali è stato possibile entrare in contatto con alcune donne residenti nelle regioni del nord. Della metodologia e degli strumenti ci occuperemo nel paragrafo 3 di questo capitolo.

La fase successiva, come per il Marocco, è stata quella della formulazione del questionario semi-strutturato sulla base dell'elenco tematico precedentemente formulato e proposto ad un campione di 16 donne.

Anche in questa fase ci si è avvalsi della tecnica del *post intervista,* alla quale è seguita quella della sbobinatura dei file audio; in questo caso non è stato necessario l'aiuto di un traduttore perché le interviste sono state condotte in lingua italiana, e anche là dove è stato fatto ricorso ai termini dialettali, riferiti sia alla cultura marocchina che alla regione italiana di residenza, questi sono stati spiegati direttamente dalle intervistate. Si è successivamente passati ad una secondaria analisi dei dati qualitativi, legata tanto alla teoria che si è utilizzata per definire il problema, quanto agli obiettivi conoscitivi prefissati con lo scopo di confermare o modificare alcune premesse teoriche iniziali.

6.3 La metodologia e gli strumenti impiegati

All'interno di una ricerca di tipo sociologico, la prospettiva d'indagine deve sempre tenere conto della necessità di formulare un disegno che possieda al proprio interno un'omogeneità delle sue parti e che possa "definire il disegno della nostra ricerca esplicitando la formulazione iniziale del problema, i nostri impegni teorici e metodologici, il modo in cui questi elementi hanno sagomato la nostra indagine sul campo e sono stati ridefiniti nel corso dello studio".[812] Da questi assunti è derivata la scelta di una metodologia in grado di investigare in profondità il tema e tradurre i dati qualitativi in una dimensione interpretativa esauriente e conforme anche all'impronta

[811] Per gruppo qui si intende una delle sottosezione di ricerca di Facebook
[812] Becker H.S., Geer B., Hughes E.C., Strauss A., (1961) *Boys in White: Student Culture in Medical School*, University of Chicago Press, Chicago p. 17

teorica iniziale. La metodologia deve essere simbiotica con le dimensioni che si intendono prendere in considerazione e che fungeranno da guida per la formulazione della tesi finale. Alla luce di queste condizioni la scelta è ricaduta sul metodo etnografico ritenuto il più adatto ad analizzare le dimensioni culturali e le dinamiche relazionali alla base dell'indagine sul soggetto.

La cultura possiede in questo ambito un ruolo preminente: è " un sistema di simboli costruiti, non è un potere, qualcosa a cui può essere attribuita la causa di eventi sociali, dei comportamenti, delle istituzioni o dei processi: è un contesto, qualcosa dentro il quale i simboli possono essere intelligibilmente - o densamente – descritti".[813] Addentrarsi nel mondo della soggettività necessita di strumenti in grado di comprendere il mondo sociale circostante e di attribuirgli un senso. In particolare nel caso di uno studio che preveda la presenza del ricercatore in un contesto totalmente nuovo e profondamente differente da quello di appartenenza; infatti come sottolineano Dal Lago e De Biasi nel testo *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale* "Lo spaesamento a cui perviene l'etnografo è la condizione essenziale per cogliere l'alterità; specie in passato l'etnografo si recava in paesi lontani; la rottura col suo stile di vita quotidiano era il punto di partenza della ricerca sul campo. Lo sdoppiamento è la condizione soprattutto dell'etnografo che fa ricerca sul campo *at home,* ossia nel suo stesso orizzonte culturale. Quest'ultimo si trova in una situazione "più ambigua" dato che le situazioni che studia appartengono non a mondi altri, bensì a mondi contigui, limitrofi, per cui lo sguardo deve essere quanto mai "allenato" e profondo".[814] Nel paradigma etnografico infatti, più marcatamente che in altri, il ricercatore svolge un ruolo fondamentale tanto che "le richieste [...] dal punto di vista intellettuale, personale e emozionale sono maggiori di quelle di qualsiasi altra strategia di ricerca";[815] egli si troverà sempre in una sorta di doppia condizione, quella di voler entrare in toto nell'ambito della ricerca e quello di cercare di mantenere una sorta di obiettività scientifica che causeranno uno smarrimento e una frammentazione della sua stessa soggettività. Il ricercatore dovrà dunque trovare nel corso dell'indagine un equilibrio,

[813] Geertz C., (1987) *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna p. 14
[814] Dal Lago A., De Biasi R., (2002) *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Laterza, Roma-Bari p. XV
[815] Yin R.K., (1988) *Case study research,* Sage, Newbury Park, CA p. 56

mantenendo sempre una flessibilità interiore che gli permetterà di "ascoltare" i soggetti che di volta in volta apporteranno, con la loro soggettività, nuovi elementi alla ricerca che assumerà in tal modo un carattere di circolarità. Il metodo etnografico ha inoltre il grande vantaggio di incentrarsi sulla relazionalità delle soggettività; esso infatti non studia la realtà come data in senso assoluto ma come "costruita in modo prospettico, all'interno di un'arena sociale alla quale prendono parte le diverse soggettività coinvolte".[816] Ronzon mostra come l'etnografia si ispiri in particolare al paradigma costruttivista per cui "l'oggetto e il soggetto conoscente sono legati indissolubilmente tra loro, in quanto parti di un unico processo".[817] Rispetto all'oggetto di indagine l'etnografia possiede alcune caratteristiche che gli sono proprie; può essere un caso, un evento, un fenomeno o una situazione socio-culturale visto e considerato nella sua unicità e particolarità e che proprio per questo necessita di uno studio approfondito, scisso da teorie di tipo generale. L'oggetto, anche nel suo particolarismo, viene analizzato nella sua complessità totale poiché possiede alcuni significati nascosti che è compito del ricercatore scoprire. Deve inoltre essere studiato il più possibile nel contesto quotidiano in cui si manifesta perché, come sottolinea Corsaro, chi fa riferimento al metodo etnografico "si preoccupa di descrivere in modo estensivo i contesti naturali in cui si svolge l'azione, di interpretare i significati delle interazioni e degli eventi sociali, di comprendere la prospettiva dell'attore, la soggettività dell'altro e di narrare una storia coerente della vita sociale che tenga conto di soggetti che agiscono e cambiano con il tempo a seconda delle circostanze della loro vita".[818] Lo sguardo etnografico è dunque interpretativo, e il lavoro comporta necessariamente condizionamenti soggettivi; Weber, a tal proposito, ha affermato significativamente quanto "ogni conoscenza della realtà culturale […] sia sempre una conoscenza di punti di vista particolari".[819] Il metodo etnografico infatti non pretende di essere oggettivo o esaustiva ma è consapevole di adottare punti di vista inevitabilmente parziali; "benché basata essenzialmente su metodi empirici di osservazione e descrizione, la ricerca

[816] Ronzon F., (2008) Sul campo: breve guida pratica alla ricerca etnografica, Meltemi, Roma p. 22
[817] *Ivi*, pp. 23-24
[818] Corsaro W., (1999) La famiglia, i compagni, la scuola: il metodo etnografico per lo studio dei contesti di sviluppo, in *Etnosistemi*, n. 6, gennaio, CISU, Roma p. 63
[819] Weber M., (2001) L' "oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino p. 179

etnografica presuppone uno sguardo denso di teoria, quindi non ingenuo, né vincolato dogmaticamente all'evidenza di dati così come è veicolata dalle versioni ufficiali, anche sociologiche".[820]

Dal punto di vista degli strumenti, due sono i riferimenti in questa ricerca: l'intervista semi-strutturata ed il focus group.

L'intervista è uno degli strumenti fondamentali della ricerca sociologica, che si avvale "di quell'elemento specificatamente umano che è il linguaggio".[821] Nel caso di una ricerca il cui scopo ultimo sia quello di comprendere gli atteggiamenti e i comportamenti individuali, nonché, come sostiene Ferrarotti, "gli atteggiamenti e i valori nascosti che determinano i destini della vita di una persona", risulta uno degli strumenti più utili a disposizione. Come fa notare Bailey, l'uso dell'intervista presenta sia vantaggi che svantaggi, dove per svantaggio, a mio avviso, è più corretto intendere difficoltà. Tra i vantaggi: *flessibilità,* che permette al ricercatore un buon livello di autonomia rispetto al mezzo; *risposte ampie,* che garantiscono una buona mole di materiale sul quale lavorare nella fase dell'analisi dei dati; *spontaneità,* nel senso che, contrariamente ad un questionario, è minore il grado di ritrattazione o riflessione controllata delle risposte; *completezz,a* data dalla possibilità di ottenere, di norma, una risposta, più o meno sviluppata, a tutte le domande; *l'ordine delle domande* che il ricercatore può controllare di volta in volta nella maniera che egli ritiene più idonea in quello specifico caso. Un ulteriore vantaggio consiste nell'analisi del *comportamento non verbale,* fondamentale nella ricerca etnografica è ancora di più nel caso in cui ai soggetti intervistati vengano poste domande che si suppone possano indurre risposte di circostanza o ritenute imbarazzanti. In questa indagine, un esempio può essere la domanda relativa alla sessualità, elemento considerato un tabù nella cultura marocchina che, come nel caso di Meriam, 32 anni *(II7)* ha portato alla volontà di glissare, omettere, distorcere quand'anche di mentire per un pudore personale e sociale. Si potrebbe pensare che l'informazione venga a mancare, eppure il linguaggio non verbale ha assunto una funzione fondamentale, forse ancora superiore ad una possibile risposta

[820] Dal Lago A., De Biasi R., (2002) *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Laterza, Roma-Bari p. XVII
[821] Guidicini P., (1987) *Nuovo manuale della ricerca sociologica*, FrancoAngeli, Milano p. 193

verbale. Ad esempio alla domanda: "Cos'è per te la sessualità?" si legge: *Sorride e stringe le mani, si aggiusta il velo e rivolge lo sguardo verso la cucina dove si trovano alcuni componenti della famiglia. Si intende chiaramente che non gradisce rispondere".* Pur essendo l'intervistata coniugata e madre di due bambini e pur avendo un'età adulta e perciò conscia del significato intimo della domanda, ha assunto un atteggiamento di chiusura derivato dal rispetto verso la propria cultura di origine e verso un dictat sociale ancora interiorizzato, nonostante la presenza prolungata nel contesto socio-culturale italiano.

Circa le difficoltà, Bailey le riferisce ad esempio al *tempo:* "Le interviste sono spesso piuttosto lunghe e possono esigere lunghi spostamenti dell'intervistatore. Inoltre […] non è poi raro che egli debba ritornare tre volte (o più) allo stesso indirizzo prima di riuscire ad effettuare finalmente l'intervista";[822] la *scomodità,* derivante dagli imprevisti che possono sopraggiungere nel corso dell'intervista, così come anche una condizione psicologia dell'intervistato in quel particolare giorno che rende maggiormente difficile la concentrazione e la buona realizzazione; *la difficoltà nel reperire l'intervistato,* che si presenta soprattutto nel caso in cui la ricerca si sviluppi in luoghi molto distanti o nel caso in cui esista una reticenza generica da parte di alcune categorie a parlare di sé e della propria vita. Non sempre, infatti, è stato facile reperire soggetti disposti a partecipare alla ricerca; in molti casi, veramente molti, una prima disponibilità è stata ritrattata in seguito ad una minima esposizione del progetto, spesso per motivazioni di natura familiare o per l'impossibilità di mantenere un anonimato totale, elemento che lo stesso Bailey definisce svantaggio. In ultimo *l'influenza dell'intervistatore: "*le risposte possono essere influenzate dalla reazione dell'intervistato al sesso, alla razza, alla classe sociale, all'età, all'abito, all'aspetto fisico dell'intervistatore";[823] questo accade in maniera più accentuata quando l'intervistato e l'intervistatore appartengono a due realtà profondamente differenti e ancora di più quando in una delle due alcuni degli elementi sopracitati possiedono un significato preminente anche in termini di valori, nonché nel caso in cui l'oggetto si riferisca ad uno o più di questi elementi. Come sostiene Bailey, l'intervista è un *rapporto secondario* che si caratterizza per una sua natura funzionale

[822] Bailey K.D., (1995) *I metodi della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna pp. 212-213
[823] *Ivi*, p. 213

piuttosto che emotiva ed entrambe le parti "tendono a dipendere in larga misura da indizi come l'abbigliamento, l'aspetto, ecc";[824] ad esempio, in questa ricerca è stato necessario applicare soluzioni risolutive in merito, in particolare ma non solo, nelle interviste condotte in Marocco, in cui maggiormente si è avvertita la necessità di rendersi "adeguati" al contesto in termini di rispetto, assumendo un abbigliamento che fosse avvertito il meno possibile come eccessivo. "Come regola generale, l'intervistatrice dovrebbe vestirsi in un modo piuttosto simile a quello delle persone che andrà ad intervistare"[825] a maggior ragione in un contesto in cui l'abbigliamento possiede delle specifiche valenze culturali e religiose.

Nel panorama delle interviste è stata scelta, nella fase relativa al Marocco, quella *semi-strutturata*, caratterizzata da "una serie di domande obbligatorie che vanno poste nel corso di un colloquio libero"[826] e che concede "ampia libertà ad intervistatore (gestione dell'ordine ed eventualmente nell'approfondimento delle domande/stimoli) ed intervistato (ampiezza delle risposte o del racconto, inserimento di altri elementi non previsti dallo stimolo ecc.), garantendo nello stesso tempo che tutti i temi rilevanti siano discussi e che tutte le informazioni necessarie siano raccolte".[827] Prima di passare alla formulazione delle domande è stato necessario formulare un *elenco tematico*[828] contenente "i temi e i sotto-temi che, in accordo con gli obiettivi conoscitivi della ricerca, debbono in generale essere affrontati". È importante specificare che l'elenco tematico, così come anche le domande dell'intervista, sono strumenti che non vanno intesi come stabiliti una volta per tutte, ma aventi la peculiarità di essere soggetti a modifiche, a volte anche molto profonde, fino all'arrivo ad una stabilizzazione che rimane comunque labile. In questa fase l'elenco tematico era così composto:

- **Politica:** Rappresentanza parlamentare femminile, Codice della Famiglia, Femminismo islamico, donne leader, politiche sociali di aiuto alle donne.

[824] *Ivi*, p. 217
[825] Babbie E.R., (1973) *Survey Research Methods*, Belmont, Wadsworth p. 173
[826] Pellicciari G., Tinti G., (1987) *Tecniche di ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano p. 137
[827] Corbetta P., (1999) *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna p. 415
[828] Cfr. Gianturco G., (2005) *L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto*, Guerini Scientifica, Milano p. 90

- **Cultura**: Poligamia, alcool, droga, velo, cibo, abbigliamento, riti e cerimonie.
- **Religione islamica:** Corano, Sura delle donne, Sharia, rapporto con le altre religioni, kamikaze, donne Imam, rapporto con Allah, interpretazioni delle scritture, Islam vs musulmanesimo.
- **Famiglia:** Matrimonio, patriarcalismo, divisione dei ruoli, figli maschi vs figlie femmine, gestione del denaro, aiuto domestico, educazione, matrimoni combinati, doppia presenza.
- **Gruppi di pari:** Divertimento, amici, stili di vita, musica, hobby, modello occidentale, moda.
- **Rapporto uomo/donna:** Violenza sulle donne, sessualità, amore, libertà individuali, ruoli.
- **Maternità:** Ragazze madri, adozioni, educazione dei figli, corpo.
- **Mass media:** Libertà d'informazione, presentazione della donna, concorsi di bellezza.
- **Lavoro:** Possibilità occupazionali, accesso al lavoro e ai posti direzionali, disponibilità economica, lavoro in casa, rimesse in patria, realizzazione personale.
- **Istruzione**: Diritto allo studio, analfabetismo, rapporto cultura/possibilità.
- **Occidente:** Visione della donna occidentale, visione dell'occidente in generale, differenze rispetto alle donne musulmane, guerre e conflitti, 11 settembre, modernizzazione, laicità, terrorismo.
- **Questione di Genere:** Identità personale e collettiva, stereotipi, ruoli, corpo, immagine collettiva, aspettative personali.

Da questo elenco tematico, è derivata una prima formulazione delle domande che è stata modificata in seguito alle prime ricerche sul campo. Alcuni manuali parlano dell'uso di *interviste pilota,* allo scopo di valutare la corretta costruzione del questionario; si è preferito in questa ricerca, invece, permettere ad ogni singola intervistata di fungere anche da elemento di controllo continuativo del questionario. Il questionario per il

Marocco (Appendice metodologica) si compone, nella sua stesura definitiva, di dodici domande identificative, che compongono quella che la Gianturco definisce *copertina dell'intervista* e che racchiude i dati personali dell'intervistata e di ulteriori trenta domande che compongono il corpus d'indagine. La disposizione delle domande possiede una sua logica interna: è stato scelto di inserire per prime domande di facile risoluzione che come suggerisce Bailey "non dovrebbero sembrare all'intervistato potenzialmente compromettenti […] La prima domanda dovrebbe in generale riguardare un fatto piuttosto che un'opinione",[829] inoltre le domande dovrebbero essere disposte in una sequenza che possieda il più possibile un ordine logico. A tal fine sono state divise in tre macro aree: le prime dodici domande si riferiscono alla vita del soggetto in Marocco, alla possibilità di una migrazione verso un paese occidentale, alla visione dell'occidente al rapporto tra cultura di origine e occidente, tutto fortemente incentrato su una contrapposizione tra visione immaginativa e realtà quotidiana allo scopo di stimolare le intervistate a produrre risposte eterogenee su entrambe i fronti. La seconda parte si riferisce al rapporto tra soggetto e Islam dal punto di vista religioso e culturale, con particolare attenzione alla pratica dell'uso del velo; al rapporto tra Islam e occidente, con particolare riferimento all'11 settembre e alla Jihad. L'ultima parte si compone di quindici domande incentrate sul focus della ricerca: rapporto tra soggettività personale e costruzione di genere, con particolare riferimento al processo di emancipazione personale e sociale; identità e ruoli di genere; questioni predominanti di natura biologica, come la maternità e sociale, come il matrimonio; rapporto uomo/donna e sessualità. Le domande personali e delicate sono state poste alla fine del questionario perché richiedono una maggiore concentrazione e un maggior livello di intimità e fiducia nei confronti dell'intervistatore.

Il questionario originale si compone di domande formulate in lingua francese ma per motivi di uniformità con gli altri allegati viene qui presentato in lingua italiana. Il questionario è stato utilizzato anche per il focus group[830] considerato particolarmente adatto per studiare l'interazione individuo-gruppo in termini di rapporto tra identità

[829] Bailey K.D., (1995) *I metodi della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna p. 163
[830] Colella F., (2011) *Focus group. Ricerca sociale e strategie applicative*, FrancoAngeli, Milano p. 33; Cfr. Bloor M., Frankland J., Thomas M., Robson K., (2002) *Il focus group nella ricerca sociale*, Edizioni Erickson, Torino

personale e collettiva; ogni significato è in primo luogo condiviso e non individuale e permette, nella sua "coercitività", di far uscire quelle "voci fuori dal coro" che permettono di valutare la risposta del gruppo al valore dissonante. Il focus group è particolarmente utile in quei contesti in cui le individualità tendono a perdersi o a chiudersi in relazione ad una dinamica investigativa perché non di rado sviluppa quel processo che viene definito *effetto valanga:* "spesso, infatti, l'intervento di uno (dei partecipanti) innesca una serie di repliche da parte degli altri che anima un dibattito ricco di ricordi , di esperienze e di punti di vista evocate dal racconto altrui".[831]

Rispetto alla ricerca operata nel contesto italiano è stato utilizzato unicamente l'intervista semi-strutturata basata su un questionario (cfr. appendice metodologica) formulato a partire dal medesimo elenco tematico e che si compone di 40 domande divise per aree di interesse: le prime quindici compongono, come per il Marocco, la copertina d'intervista relativa alle informazioni per la caratterizzazione del campione; le successive dieci domande sono incentrate sul percorso di vita del soggetto tra le due realtà poste a confronto, con alcuni riferimenti di carattere immaginativo relativo alle aspirazioni e ai desideri, seguono sei domande riferite al rapporto tra identità personale e di genere, che precedono altre otto domande incentrate sul rapporto tra il soggetto e la cultura di origine con particolare attenzione alla religione islamica e alle norme di riferimento. La penultima domanda è relativa al rapporto con la sessualità volutamente tenuta nella conclusione dell'intervista per gli stessi motivi relativi all'indagine in Marocco. L'ultima domanda di chiusura possiede un significato proprio: indagare la progettualità futura del soggetto nell'arco di dieci anni, con la volontà di indagare le aspirazioni e i progetti personali di integrazione nel contesto italiano.

L'uso di differenti strumenti nei due contesti di ricerca è dovuto, oltre che ad una volontà metodologica, anche a particolari condizioni riscontrate durante l'indagine sul campo; si è riscontrata una propensione molto differente da parte delle donne marocchine nel contesto d'origine rispetto a quello ospitante; è stato notato infatti che i soggetti della ricerca in Marocco hanno vissuto la condizione di intervistato in maniera più aperta e fornivano risposte più esaurienti in un contesto collettivo; si sentivano cioè

[831] Colella F., (2011) *Focus group. Ricerca sociale e strategie applicative*, FrancoAngeli, Milano p. 39

più sicure e libere condividendo l'esperienza con altre donne. Questa constatazione ha portato alla scelta di utilizzare principalmente il focus group come strumento qualitativo d'indagine. Nel contesto italiano invece si è rilevata la necessità opposta; le donne si accertavano di poter essere sole nel momento dell'intervista e spesso hanno ribadito la scelta dell'anonimato, prediligendo dunque un'esperienza di tipo individuale in particolar modo nei confronti della loro comunità di riferimento. Questa scelta personale, si evince anche da alcune risposte relative al rapporto con le altre donne della loro comunità etnica.

Ad esempio:

Frequenti amiche/amici del Marocco?

Khadila (I14): *Nooooooooo (ride) preferisco evitare.*

Perchè? Non ti troveresti bene?

Khadila (I14): *Sono pettegole e alle spalle parlano male di tutti...non mi piacciono vabbè anche gli italiani sono così tutto il mondo e paese ma loro lo fanno in un modo cattivo e sono arroganti.*

Hanim (I13): *Sono tutte italiane… mio marito vorrebbe..forse..le amiche marocchine intendo.. ma io non mi trovo molto bene..sono..come dire superficiali e parlano solo di pettegolezzi..*

6.4 Le caratteristiche delle intervistate

La ricerca si compone di 38 soggetti, suddivisi nei due contesti relativi al campo d'indagine in base a gli indicatori sociali esplicitati nella prima parte di questo capitolo.

In Marocco l'indagine si compone di 22 soggetti (*Tabella 8*), di questi il 27% si trova nella fascia di età compresa tra i 15 e i 25 anni, il 23% tra i 26 e i 35 anni, un altro 23% tra i 36 e i 50 anni, il 18% tra i 51 e i 65 anni e il 9% più di 66 anni; di queste il 63% risiede nella zona urbana periferica della città di Marrakech, il 23% proviene dalle zone rurali e il 13% dalla zona urbana centrale; il 59% appartiene alla classe bassa, il 32% a quella media e il 9% a quella medio alta. L'indicatore della classe sociale è connesso ai livelli di stratificazione sociale ed è stato messo a confronto con la posizione sociale della famiglia di origine, con il fine di calcolare il livello di mobilità assoluta e intergenerazionale; è stato scelto di calcolare il dato in relazione all'occupazione della

figura materna con il fine di valutarne la *mobilità di genere*; dei 22 soggetti intervistati il 95% proviene da un nucleo famigliare in cui la madre occupava il ruolo della casalinga il 5% non ha fornito il dato. Il 50% ricopre lo stesso ruolo della madre, il 18% studia, il 13% è libera professionista, e il 9% è disoccupata o lavoratrice dipendente. I dati dimostrano inoltre che i soggetti che svolgono solamente un lavoro domestico si attestano nelle fasce di età superiori ai 37 anni, mentre le lavoratrici extra-domestiche al di sotto, inoltre le lavoratrici dipendenti appartengono tutte alla classe bassa o media mentre le libere professioniste a quella medio-alta. Il livello di istruzione è stato calcolato in base all'organizzazione scolastica del Marocco, che prevede un obbligo scolastico sino ai quindici anni dividendo il percorso d'istruzione in tre fasi: *Jardin de infantes* (Scuola Materna) dai 3 ai 6 anni, *at-ta'lim al ibtida'i* (Scuola Primaria) dai 7 ai 12 anni, *at-ta'lim al-i'dadi, Enseignement collégiale* (Scuola Preparatoria) dai 13 ai 16 anni; delle intervistate il 40% ha un diploma di maturità della scuola preparatoria, il 28% si è fermato alla Scuola primaria, il 23% possiede o sta per prendere una laurea e il 9% non possiede nessun livello d'istruzione inserendosi nella fascia dell'analfabetismo. Rispetto allo stato civile il 60% è coniugata, il 36% è nubile e solamente una intervistata, 4%, è vedova; le nubili si trovano tutte nella fascia di età inferiore ai 38 anni e appartenenti a tutte le classi sociali; è interessante notare che delle 13 coniugate solamente il 15% svolge un lavoro extra-domestico mentre il restante 85% è casalinga.

Nel contesto italiano invece l'indagine è composta da 16 soggetti (*Tabella 9*) di cui il 31% si trova nella fascia di età compresa tra i 15 e i 25 anni, il 44% tra i 26 e i 35 anni, il 19% ha tra i 36 e i 50 anni, il 6% tra i 51 e i 65 anni e nessun soggetto invece ha più di 66 anni. Riguardo la zona geografica di provenienza il 19% proviene dal Nord del Marocco, il 25% dal Sud, il 12,5 dalla zona orientale, il 31% dalla zona occidentale e il 12,5% è nata in Italia. Rispetto alla regione di residenza sul territorio italiano il 62% vive nel Lazio mentre il restante 38% nel nord Italia in particolare nelle regioni del Piemonte, Veneto, Emilia-Romagna e Trentino. Di queste sedici solamente due sono nate in Italia le restanti 14 sono arrivate mediante percorsi migratori differenti dal 1987 al 2008 nello specifico il 7% è arrivato negli anni '80, il 35% negli anni '90 e il 57% nel primo decennio del 2000. Per quanto riguarda il percorso migratorio, i 14 soggetti hanno seguito per il 50% il *ricongiungimento familiare,* il 35% la *migrazione familiare,*

sono cioè giunte insieme al nucleo familiare composto anche dai figli, il 7% *migrazione di coppia* cioè solamente con il coniuge e il restante 7% autonome, la cui partenza sembra determinata da una rottura con i valori della tradizione o dalla voglia di migliorare la propria condizione di vita non necessariamente di natura economica. Rispetto al livello d'istruzione il 19% ha conseguito in Marocco un Diploma di Scuola Preparatoria, un altro 19% ha frequentato solo la Scuola Primaria, un 37% possiede un Diploma di maturità conseguito in Italia mentre il 25% possiede una Laurea. Dal punto di vista occupazionale, il 12,5% è in regime di disoccupazione, il 19% è casalinga, il 31% è lavoratrice dipendente in particolare nel settore alberghiero, della ristorazione e domestico, un ulteriore 19% è ancora impegnata negli studi soprattutto di tipo universitario e un 6% oltre allo studio svolge un lavoro part-time ed il rimanente 12,5% è una libera professionista. Si è deciso di inserire tra i dati anche l'occupazione in Marocco, con il fine di confrontare la variazione della situazione lavorativa in seguito alla migrazione; dei 10 soggetti che erano già inseriti nella fascia di età superiore ai 16 ani o nel contesto occupazionale nel paese d'origine il 50% era ancora studentessa, il 30% era casalinga, il 10% era dipendente pubblica e un altro 10% libera professionista. Dai risultati è emerso un generale peggioramento della condizione occupazionale, fattore che verrà spesso sottolineato da parte delle intervistate nel corso dell'indagine. Ci si è soffermati ulteriormente anche sull'occupazione del coniuge, ove vi sia, per valutare la condizione economica del nucleo familiare; delle 9 coniugate nessuna ha un coniuge in regime di disoccupazione, il 66% è un lavoratore dipendente, di cui il 90% svolge mansioni legate al settore edile e delle pulizie, il 23% è un libero professionista e l'11%, corrispondente ad un caso, è detenuto per reati legati allo spaccio di droga. Anche nel contesto dell'indagine in Italia si è scelto di considerare anche l'occupazione della madre dell'intervistata; delle 16 intervistate il 60% ha fornito il dato relativo all'occupazione in Italia, delle 10 intervistate il 70% proviene da un nucleo familiare in cui la madre svolge il ruolo di casalinga, il restante 30% è diviso in egual percentuale tra lavoratrice dipendente, libera professionista e disoccupata; rispetto all'occupazione in Marocco tutte le intervistate hanno fornito il dato relativo alla madre; l'81% era casalinga, il 12% lavoratrice dipendente e il 6% era disoccupata.

CAPITOLO 7

Analisi del fenomeno

7.1 L'investigazione sul Marocco

Fino al VI secolo d.C., il Marocco era ancora una terra frammentata sottoposta alle occupazioni di numerose realtà provenienti da zone disparate circostanti, ma a partire dal 682 d.C. il capo arabo Ubna bin Nafi, fondatore della prima città musulmana in Tunisia, iniziò il suo percorso di conquista che si realizzò in seguito ad una violenta rivolta da parte delle popolazioni berbere e bizantine e che sancì l'inizio del processo di islamizzazione del Paese. Nel 788 Idriss I, ritenuto affiliato alla famiglia del Profeta, divenne Imam delle tribù berbere della zona centrale, portando avanti un percorso di consolidamento dell'Islam. Dopo una prima formazione statale autonoma sotto gli Idrisiti, seguì un periodo in cui il Marocco fu disputato fra Omayyadi di Spagna e Fatimidi di Tunisia ed Egitto. Si successero quindi i due grandi imperi berberi degli Almoravidi e Almohadi, che rappresentarono il periodo di maggior potenza del Marocco alla cui caduta la storia marocchina riprese una fisionomia regionale; vi regnarono i Merinidi e i Waṭṭāsidi; sotto queste due dinastie si iniziarono i primi attacchi da parte di spagnoli e portoghesi, provocando una reazione anticristiana che favorì l'affermazione dei Saʿdidi, dinastia sceriffiana, ritenuta direttamente discendente da Maometto, che riuscì a contenere le spinte conquistatrici dei Turchi di Algeria, dei spagnoli e dei portoghesi. La morte del grande sultano Aḥmad al-Manṣūr, nel1603, aprì un lungo periodo di rivalità tra i successori, con la conseguente divisione interna del

paese da cui emerse una nuova dinastia sceriffiana: quella degli Alawiti (1659).[832] Dal 1666 i componenti della dinastia misero in atto un progetto di unificazione del Marocco, adoperando una strategia fortemente economico-militare, annientando i poteri locali sia politici che religiosi che portò nel XVIII sec. ad una guerra civile e ad un vero e proprio tracollo economico.

Decisiva fu in questo periodo la conquista francese dell'Algeria nel 1830; l'aiuto concesso dal Marocco ad ʿAbd al-Qādir ibn Muḥyī d-Dīn, che nel 1832 diede inizio alla "guerra santa" contro l'occupazione francese in Algeria, provocò la reazione della Francia, che inflisse una grave sconfitta alle forze marocchine. La situazione di instabilità favorì un intervento militare da parte della Francia prima e della Spagna poi, che sancirono la sconfitta del Marocco nel 1844 con il *Trattato di Tangeri* e nel 1860 con il noto *Accordo di Tetouan*, che impose al sultano cessioni di territori e una pesante indennità di guerra. Per pagare l'indennità il Marocco fu costretto a contrarre prestiti in Europa, il che aprì la strada all'intervento straniero negli eventi interni del Paese. Sotto ʿAbd al-ʿAzīz ibn al-Ḥasan (1894-1908) maturò la crisi che portò il Marocco sotto il protettorato francese nel 1912 successivamente al *Trattato di Fez*; il primo presidente generale, Gen. Lyautey (1912-25), proseguì l'occupazione del paese e si scontrò con la resistenza guidata dall'emiro del Rif ʿAbd al-Karīm che scatenò nel 1921 una ribellione contro la Spagna e la Francia e impose un'amministrazione sempre più diretta del protettorato, tendendo a eliminare le strutture tradizionali, che in un primo tempo erano state conservate. Questa posizione, unita all'applicazione di una politica equivoca, tendente a privilegiare l'elemento berbero, accelerò il formarsi di un sentimento sempre più nazionale: la borghesia si legò ai movimenti riformisti. Nel corso degli anni '30 la Francia impose di fatto un'amministrazione diretta alla propria zona; durante la seconda guerra mondiale il Marocco, scosso da continue insurrezioni, si legò fin dal 1939 agli Alleati e dal 1941 alla Francia libera; al termine della guerra, i movimenti nazionalisti mostrarono la ferma volontà di riacquistare l'indipendenza e la sovranità, tanto che il Marocco rifiutò di entrare a far parte dell'Unione Francese con la qualifica di Stato associato. Contemporaneamente, si registrò la ripresa del movimento nazionalista, sfociata successivamente nella costituzione del *Partito dell'indipendenza (Istiqlāl)*,

[832] Cfr. Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani.it

filomonarchico, protagonista politico – accanto a una formazione militare, in parte repubblicana – della lotta per l'indipendenza. La Convenzione del marzo 1956 la Francia rinunciò al protettorato e riconobbe l'indipendenza del Marocco. Nel 1965 salì al potere Hassan II il quale, nonostante le promesse contenute nella Costituzione promulgata nel dicembre dello stesso anno, manifestò da subito tendenze autoritarie e volontà di incentrare su di sé i pieni poteri. Nonostante le riforme costituzionali del 1970 e del 1972, le elezioni politiche del 1977 videro il consolidamento dello schieramento filomonarchico che, unitamente ad una situazione di esasperazione generale dovuta al prolungamento dello stato di guerra, incrinò la tregua interna che culminò nel 1981. Con la crisi nei sanguinosi tumulti di Casablanca. Nel 1988 il Marocco intraprese un progetto di avvicinamento all'Algeria, anticipando in tal modo il piano di pace dell'ONU per il Sahara Occidentale, che verrà accettato ufficialmente nel 1991. L'anno successivo venne approvata per referendum una nuova Costituzione che introdusse caute riforme, lasciando sostanzialmente inalterati gli ampi poteri del sovrano; ma il processo di modernizzazione dello Stato era iniziato e proseguì per tutto il decennio, portando nel 1996 all'istituzione di un Parlamento bicamerale e ad una legge nel 1997 che introdusse il suffragio universale diretto per l'elezione dei deputati alla camera dei Rappresentanti. Nel 1999, alla morte di Hassan II il figlio, Sîdi Muḥammad VI, ricevette una pesante eredità sul piano sociale, oltre all'insoluta crisi del Sahara Occidentale, alla quale reagì dando avvio a una cauta politica di rottura con il passato repressivo fortemente voluta anche dai cittadini marocchini. Una delle prime riforme operate dal nuovo Re fu immediatamente in contrasto con l'assetto politico della maggior parte dei paesi dell'Africa mediterranea, che avevano ottenuto l'indipendenza e avevano sviluppato dei sistemi a partito unico, come ad esempio la Tunisia e l'Ageria. A tale conformazione il Marocco contrappose immediatamente un sistema di pluripartitismo, per impedire che l'Istiqlal oscurasse il potere della monarchia e andasse ad intaccare il sistema politico del *makhzen*[833].

[833] Il makhzen e un sistema politico centralizzato messo a punto da Moulay Ismail tra il XVII e il XVIII sec. e che si mantenne tale fino al protettorato francese. Cfr. Mezran K., Colombo S., van Genugten S., (2011) *L'Africa mediterranea. Storia e futuro*, Donzelli, Roma

Nel 2002, durante le elezioni amministrative, il Partito islamico moderato *Giustizia e Sviluppo (Pjd)* ottenne quasi quaranta seggi. La volontà di definirsi in termini moderati, da parte del Marocco, si esemplificò definitivamente quando nel 2003 il Paese venne colpito da gravi attentati terroristici compiuti da fondamentalisti islamici, a questi il Parlamento rispose nel 2004 approvando il nuovo Codice di famiglia per ribadire una volontà di superamento del passato in termini di diritti umani. Nel 2007 le elezioni legislative promettevano risultati nuovi, furono invece caratterizzate da una fortissima astensione al voto a causa delle proteste che in quel periodo toccavano tutti i Paesi del Maghreb, e che portarono nel 2011 alla famosa *Primavera Araba* anno in cui, durante le elezioni parlamentari, il Pjd vinse con una partecipazione del 45%, seguito da Istiqlal e dal Raggruppamento Nazionale degli Indipendenti, in calo, e dalla forte affermazione del nuovo partito filomonarchico dell'Autenticità e della Tradizione. Abdelillah Benkirane diviene primo ministro del paese grazie al referendum costituzionale del giugno 2011 che stabilisce che il Re Mohammed VI è tenuto a indicare come Primo Ministro il leader del partito di maggioranza relativa.[834]

Dal punto di vista della composizione etnica, il Marocco è il terzo paese africano di etnia araba per numero di abitanti, dopo l'Egitto e l'Algeria; la maggior parte della popolazione vive a ovest della catena montuosa dell'Atlante, che divide il paese del deserto del Sahara. La popolazione marocchina ha principalmente origine da due etnie distinte: gli *Amazigh,* presenti principalmente nel *Rif* a nord del Marocco in cui la popolazione è costituita quasi interamente da Berberi (*Imazighen*), sulla *Catena montuosa dell'Atlante* situata nell'Africa nord-occidentale tra Marocco, Algeria e Tunisia, e nel sud, e gli *Arabi* rintracciabili nelle regioni pianeggianti e nelle grandi città. Si riscontra inoltre la presenza di una minoranza etnico-religiosa ebraica e dell'etnia Sahrawi.

Dal punto di vista religioso la maggior della popolazione è musulmana sunnita, si ritrovano inoltre circa 80.000 cattolici, per lo più francesi, nonchè la comunità ebraica più numerosa del mondo arabo.

[834] Cfr. per la parte storica Vinon R., (2004) *Marocco*, Touring Editore; Enciclopedia Sapere.it

Per quanto concerne l'aspetto politico dal 1956 il Marocco è una monarchia costituzionale in cui il Capo dello Stato è il Re che in base alla Costituzione approvata per referendum nel settembre del 1962, successivamente emendata nel 1996,[835] deve essere di sesso maschile, nomina il Primo Ministro e il Consiglio dei Ministri responsabili dei principali dicasteri ed è anche comandante in capo delle forze armate. Nel 2011 il Re Mohammed VI, ha presentato ufficialmente il testo della nuova costituzione considerata da molti la "svolta storica nel processo di consolidamento democratico e nell'affermazione dello Stato di diritto";[836] la nuova carta introduce alcuni miglioramenti rispetto alle formulazioni precedenti e riconosce, ad esempio, "la lingua *amazigh* come idioma ufficiale del regno (oltre all'arabo, art. 5); il diritto di voto dei marocchini all'estero (art. 17) e "la volontà di raggiungere la parità tra uomo e donna" (come recita l'art. 19). La dissoluzione dei partiti politici potrà avvenire solo per via giudiziaria (art. 9) e non più su iniziativa dell'esecutivo; il potere legislativo del sovrano, esercitato tramite *dahir* (decreto reale), viene limitato ad alcuni ambiti circoscritti (art. 42). Inoltre il Re non è più *persona sacra*[837] ma resta inviolabile (art. 46) ed è vietata la transumanza politica dei parlamentari (art. 61). […] Tuttavia, nonostante gli apporti positivi sul piano del riconoscimento dei diritti e delle libertà, restano vaste le prerogative decisionali attribuite al sovrano e centrale il suo potere di controllo nell'impianto istituzionale" .[838]

Per quanto riguarda il sistema legislativo questo è basato su un Parlamento composto da due camere: la Camera dei Rappresentanti, *Majlis al-nuwab/Assemblée des répresentants,* che riunisce 325 membri eletti a suffragio universale per cinque anni; la Camera dei Consiglieri, *Majlis al-mustasharin,* composta da 270 membri eletti a suffragio indiretto che restano in carica per nove anni. Hanno diritto al voto tutti i cittadini al di sopra dei 21 anni di età. Attualmente il panorama politico conta circa 36

[835] Cfr. Granci J., (2011) *La nuova costituzione marocchina: "un sovrano che regna e governa",* in Osservatorio Processi Politici nei Paesi arabi
[836] *Ibidem*; Cfr. *SM le Roi adresse un discours à la Nation* (Texte intégral du discours royal), Maghreb Arabe Presse (MAP), 17 juin 2011, versione riveduta e aggiornata del testo Granci J., La Pia F., (2011) *Marocco: la rivoluzione non è nella costituzione*, Equilibri, 4 luglio
[837] *Corsivo mio*
[838] *Ibidem*

partiti[839] di cui i principali sono: *Parti de l'Istiqlal (PI);*[840] *Parti de la justice et du développement (PJD);*[841] *Union nationale des forces populaires (UNFP);*[842] *Mouvement populaire (MP);*[843] *Rassemblement national des indépendents (RNI).*[844] Alle elezioni del

[839] Cfr. http://www.osservatorioiraq.it/processipolitici/schedapartito/

[840] Denominazione originale: Hizb al-istiqlal, fondato nel 1943 da Ahmed Balafrej e Allal al-Fassi è la formazione più vecchia dell'attuale panorama politico marocchino, erede del *Comité d'action* e protagonista della lotta per l'indipendenza assieme al *Parti démocratique et de l'independance* e al *Parti communiste marocain*. Dopo il 1956 ha partecipato ai governi provvisori succedutisi fino al 1962 proseguendo la lotta per l'instaurazione di uno Stato democratico andando a costruire con l'Union Nationale des Forces Populaires (UNFP, dal 1975 USFP) un fronte di opposizione all'assolutismo reale conosciuto a partire dai primi anni novanta con il nome di Koutla dimoqratiyya ("blocco democratico"). La Koutla ha appoggiato il timido processo di apertura e riforme iniziato da Hassan II (costituzione del 1996) e, nel 1998, ha avuto accesso all'esecutivo; integrato nelle alte sfere di potere, in quindici anni il PI sembra aver dimenticato le battaglie in favore della democrazia e si è trasformato in una forza conservatrice radicale, interamente votata alla difesa della "monarchia esecutiva" inaugurata da Mohammed VI nel 1999. Nelle legislative del 2011, l'Istiqlal è il secondo partito con 60 deputati alla camera bassa e dal gennaio 2012 fa parte del governo Benkirane.

[841] Denominazione ufficiale: Hizb al-'adala wa al-tanmiya è il primo partito islamista ad aver ricevuto il riconoscimento legale del regime. La sua nascita risale al 1996, quando il dottor Abdelkrim al-Khatib ha integrato all'interno del Mouvement populaire démocratique et constitutionnel (MPDC) alcuni attivisti dell'associazione islamica Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR, in gran parte provenienti dall'associazione islamica radicale Jeunesse islamique, dissolta nel 1976) in vista delle elezioni del 1997 (9 seggi in Parlamento per il MPDC). Nel 1998 la formazione guidata da Abdelillah Benkirane e dal dottor al-Khatib – due uomini di comprovata fedeltà al palazzo reale – cambia nome e diventa PJD. All'interno del partito hanno convissuto a lungo due tendenze distinte. La prima, che fa riferimento al segretario generale Abdelillah Benkirane, è ritenuta più moderata e prettamente filo-monarchica. La seconda, rappresentata dall'avvocato Mustapha Ramid e sostenuta dalla gioventù del partito, è fortemente critica nei confronti del regime, definito corrotto e repressivo. Ramid ha apertamente invocato la revisione dell'Imarat al-mu'minin, cioè la fine del monopolio reale su tutte le questioni di ordine religioso, e l'introduzione della sharia come prima fonte del diritto marocchino (la rivendicazione non fa parte del programma ufficiale del PJD). Dopo le elezioni legislative del novembre 2011, vinte dal PJD con 107 seggi conquistati sui 395 disponibili, la discrepanza tra le due "correnti" sembra essere scomparsa (almeno nelle dichiarazioni ufficiali). Abdelilah Benkirane è l'attuale Primo ministro. Della formazione di governo (di cui il partito islamico controlla dodici ministeri) ne fanno parte PI, MP e PPS.

[842] Denominazione originale: al-Ittihad al-watani li-l-quwwat al-sha'biyya, fondato nel 1959 da Mehdi Ben Barka, Abdallah Ibrahim e Mohamed Basri è nata dalla scissione delle componenti più progressiste e radicali presenti nel Parti de l'Istiqlal fino al 1959; la formazione che raccoglieva le forze sindacaliste, socialiste e terzomondiste inizialmente confluite nel movimento nazionale, è stata subito esclusa dai governi provvisori post-indipendenza e dal 1972 al 1997 l'UNFP ha boicottato tutti gli appuntamenti elettorali. Nei primi anni novanta l'UNFP si è avvicinato alla Koutla dimoqratiyya ("Blocco democratico"), un'alleanza delle storiche forze di opposizione all'assolutismo monarchico. Dopo la morte del vecchio leader Abdallah Ibrahim nel 2005, l'UNFP di cui attuale segretario generale è Mohamed Chtuki, sembra aver congelato le sue attività ed è scomparso dal panorama politico nazionale. Non è attualmente rappresentato in Parlamento.

[843] Denominazione ufficiale: al-Haraka al-sha'biyya fondato nel 1957 da Mahojubi Ahrdane e Abdelkrim al-Khatib è nato su sollecitazione dell'establishment monarchico per controbilanciare il peso assunto dai partiti del movimento nazionale (il Parti de l'Istiqlal e poi l'Union nationale des forces populaires) che appena raggiunta l'indipendenza monopolizzavano la rappresentanza politica nelle aree urbane e sfuggivano al controllo del palazzo reale. Mahjoubi Ahrdane e Abdelkrim al-Khatib hanno dato vita ad una formazione conservatrice e tradizionalista, divenuta solido alleato del trono alawita grazie all'appoggio delle elite locali (tribù, confraternite), che hanno assicurato i voti delle aree rurali. Pur presentandosi come riferimento ed espressione della berberità, il MP non si è opposto alla politica di

2011 i risultati hanno visto primeggiare il PJD con 107 seggi su 395[845], seguito dal PI con 60 seggi, RNI, 38 seggi, PAM 33 seggi, USFP 29 seggi e MP con 22 seggi.[846] I risultati di queste elezioni, avvenute in un momento di grande trasformazione di tutto il mondo arabo, come si legge in un editoriale del *Aujourd'hui Le Maroc:*

> *"*Giungono in un momento in cui tutto è ovviamente a favore della ricostruzione, a lungo desiderata e attesa. […] perché è il primo appuntamento del cittadino con le urne nell'era della nuova Costituzione. Il contesto in cui questa trasformazione è avvenuta, è quello di un' ondata di cambiamenti drammatici vissuti da tutta la regione araba e del Nord Africa, la primavera araba …questo scenario di "rivoluzioni a cascata" non è arrivato in Marocco per mettere fine al modello marocchino politico e sociale. Il Marocco è un'eccezione che affonda le sue radici nella storia recente…La nuova Costituzione ha offerto tutti gli attributi di una democrazia marocchina quest'ultima segnata da una buona governance, partecipazione, uguaglianza di diritti e doveri, cultura della responsabilità, consacrazione dei diritti umani*".*[847]

Nonostante le prospettive moderate aperte dal risultato elettorale, molti cittadini marocchini, in particolare giovani, hanno protestato contro gli esiti elettorali; infatti nel

---

arabizzazione che ha fatto dell'identità amazigh un tabù del Marocco indipendente, almeno fino alla metà degli anni novanta. Dopo cinquant'anni di storia vissuti tra scissioni, allontanamenti e ricongiungimenti, le elezioni legislative (2007) hanno consacrato il MP come terza forza politica del paese (con 41 seggi alla Camera dei rappresentanti). Inizialmente escluso dall'alleanza di governo (di cui aveva fatto parte dal 1998 al 2007), il partito guidato dal segretario generale Mohand Laenser è stato chiamato ad integrare l'esecutivo nel 2009, dopo i risultati delle elezioni municipali e lo sconvolgimento degli assetti politici seguito alla nascita del PAM (Parti de l'autenticité et de la modernité). Il MP resta al governo anche in seguito alle elezioni anticipate del 2011, che lo hanno consacrato sesta forza politica della camera bassa con 32 seggi.

[844] Denominazione ufficiale: al-Tajammu' al-watani lil-ahrar fondato nel 1978 da Ahmed Osman si è strutturato attorno alla figura centrale del suo leader, Primo ministro dal 1972 e al 1979 e poi Presidente della Chambre des Représentants dal 1984 al 1992. Il suo elettorato, legato in origine alla rete dei grandi proprietari terrieri, è arrivato a comprendere differenti categorie di professionisti e quadri amministrativi di estrazione urbana. Nel 2007 Osman ha lasciato la guida del partito, che dal momento della creazione ha fatto parte quasi ininterrottamente delle compagini di governo, a Mustapha Mansouri. Con questo avvicendamento il RNI ha voluto scrollarsi di dosso l'immagine del classico partito "di amministrazione" e ha cercato di assumere una nuova identità politica (destra moderata di ispirazione liberale). Alle elezioni legislative del 2007 ha ottenuto 39 seggi in Parlamento con il 9,7% delle preferenze. Nel gennaio 2010 un nuovo cambio al vertice, dopo la perdita di alcuni deputati passati nelle fila del Parti de l'autenticité et de la modernité (PAM), ha segnato l'arrivo alla carica di segretario generale dell'allora ministro delle finanze Salaheddine Mezouar. Nelle ultime legislative del 2011 il RNI - capofila dell'Alliance pour la démocratie ha ottenuto 52 seggi, un risultato che pur consacrandolo terza forza politica della camera bassa è rimasto molto al di sotto delle aspettative. La formazione di Mezouar non è entrata a far parte della nuova maggioranza governativa.

[845] Alle elezioni del 2007 ne aveva ottenuti 47

[846] Seguito da Union constitutionnelle: 15 seggi; Parti du progrès et du socialisme: 11 seggi; Parti travailliste: 2 seggi; Parti du renouveau et de l'équité: 2 seggi; Mouvement démocratique et social: 2 seggi; Parti de l'environnement et du développement durable : 2 seggi; Parti Al Ahd Addimocrati: 2 seggi; Front des forces démocratiques: 1 seggio; Parti de l'Action: 1 seggi; Parti unité et démocratie: 1 seggio; Parti de la Liberté et de la justice sociale: 1 seggio; Parti de la gauche verte: 1 seggio.

[847] Editoriale in http://www.aujourdhui.ma/bonjour-details85544.html

panorama politico del Marocco, accanto ai tradizionali partiti, esiste anche un'altra realtà: quella dei movimenti di opposizione come le *Mouvement 20 février* **(**Harakat 20 fibrair) nato alla fine del gennaio 2011, sull'onda del sollevamento tunisino ed egiziano, in seguito all'appello lanciato attraverso internet da centinaia di giovani per una prima giornata di mobilitazione nazionale tenutasi il 20 febbraio. Dietro allo slogan "dignità, libertà e giustizia sociale", il movimento ha presentato una piattaforma di rivendicazioni politiche, sociali ed economiche:[848] nuove istituzioni democratiche sancite da un'assemblea costituente eletta a suffragio universale, ritiro del sovrano dalla vita politica del paese, fine del monopolio economico esercitato dal Palazzo e dai consiglieri reali, rispetto dei diritti e delle libertà dei cittadini. La nascita del movimento è indicativa di una volontà, soprattutto da parte delle giovani generazioni - gli under 25 sono il 51% della popolazione - di mutare e contrastare i reali problemi del paese: un elevato tasso di corruzione politica, una pesantissima disoccupazione ed una situazione economica difficile, aggravata dalla situazione di crisi internazionale. Secondo Abderrahim Tafnout, giornalista e militante di sinistra: "non si tratta solamente di questioni tecniche, ma anche politiche, che riguardano la creazione e la distribuzione equa della ricchezza. In Marocco, c'è un solo attore che tiene nelle sue mani l'intera economia del paese e ha una rendita. Bisogna integrare i marocchini in un processo di sviluppo economico".[849] Fouad Abdelmoumni ricorda che "il costo dello Stato in rapporto alle risorse del paese è sproporzionato. Usiamo risorse pubbliche e le tasse dei cittadini per pagare un esercito costoso, un'amministrazione mediocre in rapporto al costo e al rendimento, una struttura politica enorme (palazzo, governo, partiti e clientelismo), il costo esorbitante della corruzione endemica e delle scelte strategiche (Sahara, mancanza di un'unità regionale)".[850] A due anni dalla Primavera Araba che in Tunisia, Egitto e Libia ha portato a delicati esperimenti istituzionali e alla Siria in cui impera la guerra civile, i regimi monarchici del Golfo, Giordania e Marocco sembrano non aver resistito nonostante le proteste. Eppure le condizioni economiche, la mancanza di prospettive lavorative concrete, il difficile processo di modernizzazione, una società

[848] Per consultare tutte le rivendicazioni del movimento
cfr. http://24.mamfakinch.com/pages/rappel-de-la-liste-des-revendication-du-20-fe
[849] Sefrioui K., (2011) tr.it. Arcao F., *Le ragioni della collera* in Bebelmed.it del 10 dicembre
[850] *Ibidem*

di impronta fortemente tradizionale, unitamente ad una cultura impregnata della religione Islamica e con una monarchia che dispone di una differente relazione stato-regime dovuta alla conservazione degli assetti politici preesistenti al Protettorato francese e al sistema ereditato al momento dell'indipendenza, hanno generato, nei cittadini, un'apertura molto forte verso la possibilità di una riforma reale e sostanziale. In molti infatti hanno iniziato a teorizzare una fine della monarchia che, nonostante i cambiamenti costituzionali, mantiene di fatto tutt'oggi una significativa influenza all'interno del sistema politico, economico e militare, ed è riuscita a conservare vasti poteri discrezionali che neanche i tumulti delle "primavere" sono riusciti a mettere in crisi. Pur non riuscendo a modificare l'assetto politico la Primavera Araba, così come le proteste del Mouvement 20 février, hanno svolto un'azione rilevante dal punto di vista socio-culturale: come spiega Mohamed Darif, sociologo e politologo "La cultura marocchina, che fa parte del mondo arabo-islamico, ritiene che la politica sia una cosa per anziani. La gestione della cosa pubblica richiede competenze che di solito hanno le persone più avanti negli anni: l'età è legata al sapere e al saper fare. Da questa convinzione deriva il termine *cheikh* : capo tribù, o anche saggio. I giovani sono solitamente esclusi".[851] Inoltre, l'assenza dei giovani dalla "cosa pubblica", che in Marocco ha generato un progressivo allontanamento della politica dalle reali esigenze della popolazione, ha un pregresso storico: durante gli anni '60, '70 e '80, coloro che si dedicavano alla politica erano considerati oppositori del regime e le giovani generazioni, nipoti di questa condizione, hanno ereditato questa paura perdendo il senso del concetto di opposizione: "Nelle democrazie occidentali, la politica è un mezzo di promozione sociale. Da noi no".[852]

Accanto dunque ad una grave situazione economica, politica e culturale esiste poi la questione religiosa che, al di là delle classiche e trite considerazioni, ha un peso sociale rilevante; il Marocco vive di un sistema politico dove tutti gli attori e tutte le correnti politiche si appoggiano ai referenti religiosi in cui chi reclama la propria laicità non è concretamente in grado di lanciare apertamente un dibattito sul ruolo della religione in politica. La società marocchina è fortemente conservatrice e la religione ha ancora un

[851] Chafai H., Tafnout A.A., (2010) *Intervista a Mohamed Darif,* tr.it. Araco F., Marzo 2010
[852] *Ibidem*

ruolo molto importante al punto che la monarchia stessa si legittima con l'Islam. Ma ciò che la società marocchina e i suoi leaders non comprendono, o forse non sono disposti a comprendere, è che il processo è già in atto e che il potere che la religione ha per lungo tempo esercitato sulla collettività e sulla soggettività degli individui sta mutando. Le identità soggettive si trovano sempre più a dover coesistere con due processi di socializzazione in contrasto: la famiglia e la scuola continuano a trasmettere i valori legati all'Islam senza insegnare le metodologie di costruzione di un senso critico; ne deriva, da parte dei giovani, una incapacità di discutere di religione, una volontà di non guardare, di trovare escamotage che li porta a vivere una scissione all'interno della propria identità; in tal modo essi costruiscono due soggettività: una personale e privata e una collettiva e pubblica fortemente in contrasto, generate dal fatto che l'Islam è ancora oggi un tabù per l'intera società marocchina. "Ci sono molte contraddizioni tra l'idea di religione che hanno i giovani che vivono in città e i loro comportamenti quotidiani, il loro rapporto con il sesso, con l'alcol… Se per i giovani la religione appartiene alla sfera del sacro, del tabù, questa è una posizione spontanea, ereditata. Ma potrebbe anche essere un modo per evitare di andare a fondo e legittimare i loro comportamenti".[853] La società marocchina vive dunque di una particolare condizione: quella di una realtà in cui esistono profonde differenze a cavallo di appena una generazione; le precarie condizioni economiche e la forte disoccupazione impediscono di fatto ai giovani di allontanarsi dal nucleo familiare e le norme legate alla tradizione limitano di molto alcune delle esperienze formative necessarie per la costruzione dell'identità personale. Inoltre queste limitazioni sono notevolmente più accentuate in tutti quei contesti esperienziali fondamentali per la definizione di genere come il sesso, le relazioni amorose, la convivenza, il matrimonio; i giovani marocchini credono nell'amore eterno e molti di loro, in particolare i maschi, sono favorevoli al sesso prematrimoniale mentre tra le ragazze l'opinione cambia molto in base al loro livello sociale e culturale, considerandolo comunque un arricchimento per il corpo e un'esperienza che fa bene alla vita di coppia. Molti di loro cercano di informarsi sul tema, sia attraverso internet, sia discutendone con i gruppi di pari, scoprendosi favorevoli a corsi di educazione sessuale. Questa loro propensione al progresso si infrange però contro una situazione

[853] *Ibidem*

sociale di mantenimento della tradizione e di tutta una serie di tabù, privandoli degli strumenti necessari per espletare i loro desideri; la maggior parte ha una scarsa conoscenza dei metodi contraccettivi, anche se sono consapevoli della loro importanza e pur essendo tendenzialmente contrari all'aborto, lo considerano un crimine che può essere necessario. In virtù di tali cambiamenti, Emmanuel Todd è arrivato ad affermare che il Marocco sta attraversando "una fase transitoria di destabilizzazione dell'ideologia e delle pratiche patrilineari". La transizione in atto porta alla luce una serie di contraddizioni tra la cultura storica e tradizionale ancora predominante nei proclami e nel discorso pubblico, da un lato, e la varietà di comportamenti che si sta diffondendo nella società, dall'altro. Il conflitto tra individualismo moderno e sistema della famiglia e della società tradizionali appare così, sempre più spesso, "schizofrenico".[854] I giovani marocchini aspirano dunque ad una libertà di azione personale che si scontra spesso con una demonizzazione sociale che li confonde e li fa sentire soli; desiderano sperimentare ma vivono un profondo senso di colpa interiore, ad esempio nessuno condanna la convivenza, ma nessuno la prende in considerazione. Tale condizione li porta spesso a forme di antagonismo che rimangono però troppo spesso limitate alla soggettività personale e che difficilmente si tramutano in azioni collettive volte ad un reale cambiamento culturale; non è un caso che negli ultimi anni sia aumentato tra i giovani l'uso di alcool e droghe. La profonda situazione di confusione vissuta soprattutto dalle giovani generazioni, si tramuta in una sorta di incertezza di cui parla Bauman riferendosi alla modernità solida; "a quella dell'incertezza venne sostituita quella della trasgressione delle norme, della diversità; nella modernità solida il conformismo diviene la risposta individuale al processo di regolamentazione sociale e la volontarietà soggettiva si esprime in una ricerca attiva di regole e istruzioni, guidata dall'impellente desiderio di uniformarsi, di essere simili agli altri e di fare come gli altri".[855]

Rispetto alla condizione femminile il Marocco, almeno in principio, sostiene la completa uguaglianza anche in base alla Costituzione adottata nel luglio 2011 che nel suo art. 19 sostiene che "l'uomo e la donna godono di uguali diritti di libertà civile,

[854] Per i dati statistici e le informazioni cfr. Guessous N., (2013) *I diritti delle donne nelle società musulmane: la lezione del Marocco* in Reset del 22 aprile
[855] Bauman Z., (1996) *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna p. 108

politica, economica, sociale, culturale e ambientale"; tuttavia, il suo Codice Penale trabocca di articoli discriminatori contro le donne tanto da aver portato numerose realtà ad unirsi in un unico collettivo "Primavera e dignità", che raggruppa le più grandi organizzazioni femminili e dei diritti umani del Marocco e che nel 2011 ha pubblicato un memorandum intitolato *Per una legislazione penale che protegge le donne contro la violenza e vieta la discriminazione*. Ad un processo di emancipazione formale non è seguito, nel concreto, un processo sostanziale e lo dimostra il caso di Amina Filali, 16 anni, che nel 2012 si è uccisa, ingerendo veleno per topi, per liberarsi da una condizione di disperazione derivante da un matrimonio impostole con il suo violentatore al fine di salvare il proprio onore e quello della sua famiglia. Come fa notare Hicham Houdaïfa, la filosofia del Codice penale è "fortemente impregnata di un approccio che dà priorità all'ordine e alla morale pubblica, alla famiglia e alla società a scapito dell'individuo, dei suoi diritti e delle sue libertà";[856] la struttura del codice "incarna l'assenza di una visione globale e coerente del legislatore nel trattamento specifico dei crimini contro i diritti delle donne, la loro libertà, la loro integrità psichica e psicologica e la loro dignità".[857] Inoltre, la terminologia usata nel Codice è "conservatrice e piena di espressioni vaghe, degradanti e obsolete, come le nozioni di attentato al pudore e di dissolutezza, e riduce la violenza sessuale a un atto in cui l'uomo ha dei rapporti con una donna senza il suo consenso". Infine, le disposizioni del Codice non "stabiliscono nessun trattamento specifico per i crimini e per i delitti contro le donne".[858]

Dal punto di vista societario la situazione odierna presenta, rispetto all'universo femminile, alcuni cambiamenti: secondo i dati del censimento del 2010, dal 1960 ad oggi si è registrata un'imponente transizione demografica, l'età matrimoniale è salita dai diciassette ai ventisette anni e il tasso di fertilità è sceso da più di 7,2 a 1,8 nelle aree urbane e 2,7 in quelle rurali che ha generato un aumento considerevole delle famiglie di tipo nucleare. Dal punto di vista dell'istruzione, nonostante il 51% delle donne sia analfabeta, il 60% degli studenti di scuola secondaria e oltre il 52% degli universitari è di sesso femminile favorendo così l'inizio dell'inserimento delle donne nella vita

[856] Houdaïfa H., (2011) *Le donne del Marocco ostaggio di un codice penale maschilista*, tr.it. Araco F., in BebelMed del 31 Marzo
[857] *Ibidem*
[858] *Ibidem*

pubblica e in ambito economico nonché l'accesso a molti ambiti lavorativi fino a poco tempo fa preclusi: ad esempio, il 20% dei giudici e degli esponenti della magistratura è di sesso femminile. Nonostante queste aperture l'emancipazione femminile deve necessariamente fare i conti con una situazione sociale ed economica sfavorevole, che le rende le prime vittime della disoccupazione e che ha modificato anche i tradizionali percorsi migratori, generando dal 2008 flussi di donne che possiedono come motivazione base quella di natura economica, arrivando a superare addirittura quella maschile.[859]

Come sottolinea Nouzha Guessous, Professore onorario all'Università Hassan II di Casablanca e membro fondatore *dell'Organizzazione marocchina per i diritti umani*: "La principale conseguenza di tale evoluzione è il fatto che la tradizionale dicotomia tra pubblico e privato che caratterizzava la società marocchina si è trasformata più che altro in una sovrapposizione di sfere, e lo stesso è accaduto per quanto riguarda la divisione dei ruoli tra uomini e donne".[860] "L'appartenenza alla religione musulmana evoca - senza alcuna mediazione - l'immagine di una totale passività e subalternità femminile nella società del paese d'origine. Le differenze tra le società dei vari paesi a maggioranza musulmana, e le differenze interne a queste stesse società (per esempio quella tra città e campagna), vengono trascurate per dare un'immagine monolitica dell'Islam e della società marocchina come società musulmana tout court. In realtà definire la condizione della donna, anche nella sola società marocchina, è un compito delicato e difficile. I comportamenti religiosi e la famiglia, istituzione cardine della società marocchina, sono da tempo sottoposti a processi di trasformazione, modernizzazione e occidentalizzazione: la condizione della donna è la cartina di tornasole del cambiamento".[861]

7.2 Risultati: Soggettività femminili integrate o assimilate?

[859] Per i dati statistici e le informazioni cfr. Guessous N., (2013) *I diritti delle donne nelle società musulmane: la lezione del Marocco* in Reset del 22 aprile
[860] *Ibidem*
[861] Scrinzi F., (2001) Consumi Culturali. I processi di etnicizzazione delle donne marocchine a Genova in Torre A., (a cura di) *Non sono venuta per scoprire le scarpe. Voci di donne immigrate in Liguria*, Edizioni Sensibili alle Foglie, Roma

Come sottolinea Touraine, la sociologia costituisce una forma di riflessività della società su se stessa e la ricerca sociologica, ed in particolare i suoi risultati, hanno il compito di mostrare un particolare fenomeno, considerato rilevante, all'interno di quella società. La ricerca qualitativa, come già precedentemente detto, ed in particolare l'etnografia, non si pone come obiettivo quello di formulare teorie generali ed universali sul fenomeno, ma di mostrare il particolarismo e la specificità anche in relazione alla soggettività del ricercatore e dell'esperienza d'indagine.

L'analisi dei dati empirici raccolti in Marocco è stata operata mediante una scelta di tipo descrittivo, in base a dimensioni che sono state ritenute le più adatte a formulare un piano concettuale conclusivo della soggettività delle donne marocchine nel contesto d'origine, piano che verrà successivamente confrontato con quello relativo all'Italia.

Le dimensioni prese in esame nei due contesti non sono completamente simmetriche, poiché gli stessi dati hanno mostrato la necessità di prendere in considerazione dimensioni differenti su alcuni piani; si è cercato in fase di analisi di mantenere una certa omogeneità complessiva, al fine di valutare nella maniera più organica possibile l'oggetto d'indagine e di assolvere agli obiettivi inizialmente prefissati.

Relativamente al Marocco le dimensioni prese in considerazione sono quelle ritenute propedeutiche alla valutazione dell'interscambio tra soggettività personali e struttura sociale, al fine di valutare quanto e se i valori, le norme e la collettività influiscano sulla costruzione dell'identità personale prima e sulla definizione di genere poi.

7.2.1 Dimensione della famiglia

La dimensione della famiglia è una degli elementi cardine in questa ricerca poiché, nella cultura marocchina, rappresenta il primo e fondamentale agente di socializzazione e, per usare un termine comtiano, la *cellula* fondamentale della società. Esiste nella cultura marocchina una considerazione ed un ruolo specifico associato alla famiglia, che può essere riconnesso alla formulazione funzionalistica parsonsiana per cui la famiglia rappresenta l'agente di socializzazione primaria, avente il compito di far acquisire le

condotte e i valori della società di riferimento, e quella di stabilizzazione della personalità. La struttura familiare marocchina, tradizionalmente patriarcale, presenta oggi situazioni eterogenee in particolare rispetto a fattori, quali: la classe sociale, l'urbanizzazione e il fattore economico, che ne mutano i contorni ma non ne cambiano la natura.

Soumia (M22): *In Marocco […] in città le donne vivono meglio delle donne sulle montagne. Le donne dei popoli delle montagne non hanno altro oltre al matrimonio e i figli, non lavorano, nelle città invece è il contrario.*

Nella città l'urbanizzazione, l'industrializzazione e la scolarizzazione hanno trasformato la famiglia marocchina tradizionale e di tipo patriarcale in una famiglia di tipo nucleare, in cui il numero dei figli è minore rispetto alle famiglie tradizionali che vivono nei centri rurali, ma che mantiene ancora vivo quel carattere relazionale di cui parlava ad esempio Donati, il quale analizza il concetto di famiglia considerata come particolare tipo di relazione sociale all'interno di una specifica visione di società. La famiglia è definita come "quello specifico sistema vivente, culturalmente organizzato, che presiede al ricambio organico della società propriamente umana, in primis della natura interna, ed è fondato in modo tipico sulla regola dello scambio simbolico".[862] Nella famiglia marocchina ogni membro assume perciò un ruolo specifico, che travalica la conformazione strutturale e possiede un valore di mantenimento del modello latente che però non è meramente esteriore, ma che trasforma ogni singolo soggetto in una componente sociale propedeutica, extra-soggettiva; così, ad esempio, non solo il padre e la madre possiedono un ruolo sociale che ne definisce le identità, ma anche i fratelli maschi, mediante l'assunzione del ruolo di *Wali* - maschio adulto di grado di parentela più vicino alla futura sposa, anche inteso come *guardiano* del rispetto del matrimonio - definiscono parte della propria identità di genere in base ad una specifica funzione di controllo sociale sul mantenimento dei valori e delle norme di tradizionali.

Fatiha (M20): *Qua in Marocco sei sempre seguita dai fratelli e dal padre quindi qualunque cosa fai hai sempre paura di avere qualcuno dietro che ti controlla.*

Fatima (M18)*: Si si, fratelli. (ride)*

[862] Donati P., (1986) *La Famiglia nella società relazionale: nuove reti e nuove regole*, FrancoAngeli, Milano p. 9

Fatiha (M20): *Una ragazza che conosco mi ha detto che quando è andata in Francia gli veniva l'istinto, era sola, di girarsi e si era resa conto di essere libera. Ti rendi conto sempre girarti indietro per paura che qualcuno dica alla tua famiglia che eri con un uomo, che stavi parlando. L'inferno.*

Il controllo e l'impossibilità per molte di decidere autonomamente anche della propria libertà di movimento è coadiuvata da alcune considerazioni generali: la libertà delle donne viene considerata fortemente limitata anche dalle donne più anziane e con un basso livello d'istruzione a causa dalla condizione giuridica di subalternità rispetto agli uomini del proprio nucleo familiare.

Zaina (M9): *Quando una donna sposata vuole fare un viaggio il marito deve dare il suo consenso mediante la firma di una pratica burocratica. Nel caso in cui non sia sposata della questione si occupa il padre o un tutore.*

La famiglia dunque influisce in maniera rilevante sulle possibilità e sulle libertà e sull'autonoma costruzione della soggettività; funge da elemento di contenimento delle propulsioni individuali che, se espresse, potrebbero mutare e rovesciare la più ampia struttura sociale, fortemente legata alla tradizione e alla cultura.

Ilame (M19): *La cultura, la famiglia marocchina non è come la famiglia in Italia o in Europa, anche…. ci sono tante differenze con le ragazze che vivono in Italia.*

Fatima (M18): *In Italia nelle famiglie…penso…una ragazza ha un ragazzo, la ragazza italiana porta il suo ragazzo a casa, in Marocco non si può perché se lo porti a casa poi lo devi sposare. (ride)*

Molto spesso la famiglia, ed in particolare la rigida separazione dei ruoli, assume una connotazione tale da impedire un confronto generazionale ed una relazione soggettiva tra i membri che, nell'assolvere in primis la loro funzione sociale, escludono dal rapporto il fattore personale.

Soumia (M22): *Parlare d'amore qui in Marocco non è una cosa che si fa facilmente, per timidezza. I figli e il padre non possono parlare facilmente d'amore. Se un figlio dice al padre che ama una ragazza…non si fa…per timidezza.*

La società marocchina è infatti fortemente impregnata di tutta una serie di norme non scritte, vincolate a numerosi tabù e usanze che, unitamente all'assenza di quel processo di individualizzazione di cui parlava Beck, impedisce alle soggettività di costruire la

propria biografia individuale in maniera libera ed autonoma, scissa cioè dai legami familiari e collettivi.

Fatiha (M20): *A casa vai solo a chiedere la mano della ragazza, sennò prima tutto di nascosto.*

Ilame (M19): *Vivere da sola, viaggiare da sola, non rientrare a casa e "eeeeh ma dove sei stata", avere più responsabilità.*

Ilame (M19): *In Marocco una ragazza di 30 anni che non si vuole sposare ha problemi, la famiglia….*

La famiglia rappresenta poi quel microsistema all'interno del quale l'individualità ritrova spesso la sua dimensione di genere in relazione all'attribuzione di ruolo; questo accade in particolare nelle donne di un'età superiore ai 60 anni, analfabete e appartenenti ad una classe sociale bassa, che hanno vissuto un processo di socializzazione in un periodo storico del Marocco in cui i ruoli tradizionali erano ancora più definiti di quanto non lo siano adesso.

Rita (M1): *Anche se la donna stava a casa prima aveva un mestiere con cui aiutava il marito.*

Khadija (M15): *Io mi do della cattiva e della litigiosa ma venero mio marito, naturalmente dopo Dio, ma in lui non ho trovato nulla di tutto quello che io vorrei in un uomo, gli ho detto che gli uomini generalmente si danno un gran da fare per avere una sistemazione per sè e per la famiglia, pagano l'affitto, le bollette di acqua e luce, e tu ti lamenti? Di cosa ti lamenti? Lui non ha dovuto fare niente, ha trovato la casa pronta e arredata, io prima facevo…*

In linea generale si può dunque concludere che la famiglia assume per le intervistate, nel contesto Marocchino, indipendentemente dall'età, dalla provenienza sociale e dal livello di istruzione, una struttura fortemente vincolante che assolve in maniera ampia alla sua funzione di agente di socializzazione che però, in questo contesto, travalica quella primaria per sfociare e sostituire spesso anche gli agenti di socializzazione secondaria, impendendo in molti casi l'autonomo sviluppo della soggettività personale.

7.2.2 Dimensione del matrimonio e della maternità

In Marocco il matrimonio è una realtà notevolmente differenziata al suo interno; ne esistono infatti differenti tipologie.

Soumia (M22): *In Marocco per sposarsi ci sono diversi tipi di matrimonio. C'è il matrimonio tradizionale, quello tra due persone che si conoscono e quello imposto. Il primo è antico è quello dei nostri nonni e ancora c'è, il secondo è normale, è come in tutto il mondo, il terzo sono i padri che lo vogliono.*

Nonostante l'entrata in vigore del nuovo Codice della Famiglia, soprattutto nelle zone rurali, il matrimonio è una realtà ancora scissa dalla volontà e dalla scelta personale; rimane in vigore infatti il matrimonio combinato che riguarda spesso ragazze molto giovani, se non ancora bambine, tanto che numerose associazioni hanno inserito nei loro obiettivi quello di occuparsi delle cosiddette "spose bambine.

Ilame (M19): *In Marocco ci sono ancora tante ragazze che si sposano quando sono ancora piccole, 15 o 16 anni, perche la famiglia le vuole sposate…*

Fatima (M18): *Però non è giusto…*

Ilame (M19): *Non è giusto, perché una bambina non può capire.*

Di solito i mariti sono molto più grandi?

Ilame (M19): *Non tanto grandi, 15 anni, 15 e 22/23 anni, anche i ragazzi (ride) si sposano piccoli in Marocco.*

Zaina (M9): *C'è una differenza per quanto riguarda la differenza d'età fra la donna e l'uomo, ovvero da loro (in Occidente) anche se un uomo si sposa con una donna più grande di lui non è un problema e non danno neanche troppo peso a questo fatto, mentre da noi quasi impossibile che questo accada, ed è impensabile, mentre è normale che l'uomo si sposi con una donna molto più piccola di lui.*

Per lungo tempo per le donne del Marocco il matrimonio ha rappresentato una scelta obbligata, un passaggio naturale e un fine auspicato. Impossibilitate ad accedere al mondo del lavoro e prive di un'istruzione che le rendesse autonome, accettavano, perché ritenuto indispensabile per la sopravvivenza, il legame matrimoniale, che si connaturava perciò molto spesso in termini di necessità piuttosto che di scelta. Nel panorama contemporaneo il fattore della necessità si è spostato; il matrimonio è divenuto fondamentale non tanto per un carattere economico, che rimane ancora predominante nelle zone rurali, quanto piuttosto per una coerenza culturale ed un'accettazione sociale.

Ilame (M19): *La vita….proprio in Marocco…la vita è difficile senza un uomo.*

Fatima (M18): *Si….la società non ti accetta come ti accetta normalmente come donna sposata, sei vista come dire…come strana.*

Ilame (M19): *Si si, ci sono tante difficoltà, non può vivere sola, non può fare molte cose.*

Ilame (M19): *Ma è la cultura del paese.*

Soumia (M22): *In Marocco non può vivere da sola. Passa dalla casa del padre a quella del marito.*

Il matrimonio viene considerato dalle intervistate una tappa cardine, una questione naturale legata alla identità femminile impossibile da non realizzare.

Ilame (M19): *É la natura….qua tutte le donne si sposano.*

Jarta (M3): *Per me è l'essenza della vita.*

Cosa pensate ad esempio di quelle donne occidentali che a trent'anni non hanno un marito e non si vogliono sposare?

Ilame (M19): *(ride) Noooooooo??*

Il matrimonio rappresenta per molte, anche per le più giovani, un mondo a parte, un microcosmo autosufficiente dentro cui ritrovare la propria soggettività e il proprio fine di vita.

E tu vuoi rimanere a vivere in Marocco o vorresti andare a vivere in un altro paese?

Ilame (M19): *Tutte e due, si perché vivere con lui qui o in un altro paese è uguale, si (ride) perché io vivo in una casa non in un paese.*

Di contro però, molte donne già sposate si ritrovano ad essere fortemente critiche nei confronti del matrimonio riscontrandone, anche se non sempre in maniera consapevole, un carattere di annientamento della soggettività personale.

Zahra (M8): *É un nulla..si è il nulla.*

Un altro elemento fondamentale di analisi all'interno del contesto matrimoniale riguarda il rapporto coniugale ed in particolare la figura maschile, considerata da molte elemento cardine della stessa stabilità familiare.

Najat (M21): *Il marito ha anche lui diritti e deve fare delle cose per mantenere la moglie.*

Spesso però la figura maschile travalica la questione del ruolo economico e di mantenimento; in un certo senso, mentre la figura femminile viene continuamente riconnessa ai ruoli e alle aspettative di genere, quella maschile possiede e viene valutata molto più nella sua soggettività personale.

Rita (M1): *La donna non deve litigare o alzare la voce sul proprio marito.*

Rita (M1): *La donna deve obbedire al proprio marito così lui la benedice e lei entra in Paradiso.*

Miluda (M6): *L'armonia del matrimonio nel suo complesso è legata al marito, se lui è una brava persona il matrimonio sarà felice, altrimenti no.*

Zahara (M4): *Il matrimonio gira tutto intorno al marito, se lui è felice, se è una brava persona e tratta bene la moglie anche lei lo tratterà altrettanto bene.*

Mina (M11): *L'uomo non deve essere ridotto ad asino, deve avere la sua personalità.*

Khadija (M15): *Mio marito è un bell'uomo, alto, e quando lo vedi ti induce un senso di pudore. Ha un grande magnetismo che ti cattura, ma nella realtà è una persona che si comporta male, è piccante come il peperoncino.*

Soltana (M5): *Gli uomini non sono tutti uguali.*

Anche rispetto alla scelta del coniuge, la cultura e in particolare la religione ed i valori sociali di riferimento, svolgono un ruolo predominante; anche se tra le più giovani si evince un'apertura soggettiva in termini di libertà di scelta dell'altra metà della coppia, i limiti rimangono ancora molti. Da alcune risposte, si evince in maniera abbastanza evidente l'influenza dello stereotipo, che non sempre possiede una derivazione collettiva ma che sembra invece essere più legato alla mancanza di una formazione soggettiva in termini di esperienza di vita.

Ilame (M19): *Che sia musulmano, perché non posso sposare con un ragazzo non musulmano.*

Ma se tu potessi scegliere sposeresti un uomo non musulmano?

Ilame (M19): *No perché ci sono tante differenze tra me e lui, non posso continuare la vita insieme, perché già ci sono tanti problemi tra due persone, donna e uomo dello stesso paese….figuriamoci di diversi Paesi….*

Ilame (M19): *Non so perché non capisco tutte le culture dei paesi ma c'è differenza nello sposare un uomo di un'altra cultura.*

Fatima (M18): *No no musulmano, per la cultura, il carattere e preferirei sposare un ragazzo che conosco da molto tempo..ma il matrimonio è una cosa che io voglio…(ride timida)*

Rabiaa (M14): *La figlia di una mia amica che si chiama Mina ha il padre "Fkih" (una figura esperta nella conoscenza dell'Islam) ha conosciuto un ragazzo occidentale lei lo ha detto ai genitori e gli ha detto che il ragazzo la voleva sposare, il padre gli ha detto sì, ma si deve convertire all'Islam.*

Il matrimonio, nella sua sacralità, viene spesso posto dalle intervistate come variabile dipendente delle libertà di scelta individuali, denotando in maniera abbastanza evidente la forte influenza che esso esercita sulla soggettività personale.

Najat (M21): *Il tradimento. Le donne che non sono sposate possono fare quello che vogliono entro i limiti.*

Ilame (M19): *Qui la donna non può lasciare suo marito.*

Khadija (M15): *C'è l'uomo che in certo senso nega la libertà di parola alla donna, come per esempio quando ci sono le persone e lei vuole esprimere la sua opinione e lui le dice tu devi stare zitta che non capisci niente, la sottovaluta sempre.*

Khadija (M15): *Ci sono alcuni che hanno la moglie che prima lavorava, lui fa una cosa e lei fa un'altra ma… ma all'uomo… ai suoi occhi ha minore dignità.*

Alla dimensione matrimoniale è stata affiancata quella della maternità. Per lungo tempo i due elementi sono stati considerati simbiotici nella definizione del ruolo di genere femminile, poiché inseriti in quella visione del determinismo biologico che definisce aprioristicamente la funzione cardine della donna nella procreazione; la maternità, in connessione con la legittimazione sociale del legame coniugale come unica forma di relazione socialmente accettata, ha concorso per molti secoli a definire l'esclusione della donna dalla sfera pubblica, impedendone di fatto l'emancipazione formale e sostanziale.

Perché ti vuoi sposare?

Fatiha (M20): *Per i bambini, i bambini.*

Najat (M21): *É un dono e tutte le donne lo devono fare.*

Hai dei figli?

Il Signore non me ne ha donati ancora..

Che Dio te ne doni.

Rabiaa (M14): *Una grande pazienza, partorisci i figli e pazienti.*

Se la messa in discussione del determinismo biologico è pratica comune nelle società che hanno vissuto il razionalismo ed il femminismo radicale, sia storico che politico, non lo è invece in quelle società, come quella marocchina, che non hanno ancora sviluppato a pieno un'indipendenza dal carattere tradizionale, sia della definizione delle peculiarità altre femminili sia dai ruoli di genere.

Khadija (M15): *Ieri mio figlio ha avuto un problema a scuola e l'insegnante gli ha detto di presentarsi accompagnato da un genitore, ci sono andata io.*

Zahra (M8): *Ma una che ha dei figli che fa cresce ed educa i propri figli o va a lavoro.*

Rita (M1): *Anche se la donna stava a casa prima aveva un mestiere con cui aiutava il marito.*

Inoltre, a causa del forte carattere collettivo dell'esperienza individuale, spesso perfino l'educazione dei figli travalica il nucleo familiare e diviene elemento condiviso dalla comunità femminile che, profondamente socializzata nei suoi ruoli tradizionali, si erge a baluardo del mantenimento dello status quo, anche contro quel processo di responsabilizzazione individuale che risulta fondamentale per una corretta definizione della soggettività individuale.

Khadija (M15): *Mia sorella è una professoressa e anche suo marito lavora, hanno tredici case giuro che non ti racconto bugie e al figlio non ha voluto dare una casa perché dice come io sono partita da zero anche lui deve partire da zero. L'abbiamo brontolata.*

All'interno del panorama della maternità e del matrimonio si ritrova poi il carattere culturale della tradizione religiosa, che concorre in maniera rilevante a determinare i valori e le norme relativi alla definizione di genere e che vengono profondamente interiorizzati, tanto da definire il carattere dell'identità personale.

Quindi il Jihad consiste nella difesa della patria.

Khadija (M15): *Si per la difesa della patria e dei figli.*

Khadija (M15): *Maometto ha raccomandato la donna come madre, come figlia, come sorella e in fine come moglie.*

In conclusione, dall'analisi di queste due dimensioni si evince una volontà generalizzata di porre come obiettivo cardine della propria femminilità l'esperienza coniugale e materna; l'interiorizzazione dei valori tradizionali, se per le donne di un'età superiore ai 40 anni si traduce in una totale chiusura nei confronti dei ruoli altri rispetto a quelli culturalmente previsti, per le più giovani assume un carattere di desiderio e normalità, ai quali però è possibile affiancare una realizzazione personale a livello occupazionale.

Dopo il matrimonio vuoi continuare a lavorare?

Fatiha (M20): *Si, si certo.*

E come farai con i bambini?

Fatima (M18): *Li lascerò a mia madre. (ride)*

Ilame (M19): *Si anche io voglio lavorare, matrimonio, tutto, continuo la mia vita. Cerco un lavoro e poi mi sposo. (ride)*

7.2.3 Dimensione della sessualità

Goffman sostiene che "nelle società industriali moderne, come nelle altre, il sesso è alla base di un codice fondamentale attraverso cui le interazioni e le strutture sociali vengono elaborate, un codice che stabilisce anche le idee che gli individui si fanno riguardo alla loro fondamentale natura umana".[863]

La sessualità rappresenta dunque quell'elemento, che forse più di ogni altro, pone in essere la questione della difficile coesistenza tra spinte individuali - fortemente legate ad un'istintività soggettiva - e limitazioni culturali e sociali in termini di tabù. La sessualità è poi strettamente legata alla dimensione del matrimonio, della maternità, nonché a quella del corpo e dell'emotività. Rispetto al sesso il Marocco, come altri paesi musulmani, vive di un paradosso che per certi versi ricorda la mentalità italiana della prima modernità; esistono le *donne per bene*, che per essere tali devono mantenere la propria verginità, e le prostitute, che vengono ghettizzate ed escluse dalla società ma che in realtà svolgono una funzione sociale decisiva, soprattutto in relazione al mantenimento della stabilità, garantendo agli uomini l'esperienza sessuale. Un detto marocchino sostiene che "solo la prostituta perde la verginità prima del matrimonio" perché la deflorazione non è solo questione personale ma è ancora di più questione sociale. Una ragazza che viola il proprio corpo al di fuori della sacralità matrimoniale, viene considerata nella società marocchina impura e avrà difficoltà a trovare un marito, rimanendo in tal modo un peso per l'economia del nucleo familiare; in particolare nelle famiglie rurali e di estrazione sociale molto bassa una ragazza deflorata, non importa se per volontà personale o perché vittima di violenza, perde la possibilità di assolvere alla sua funzione cardine di madre e moglie e per questo, molto più spesso di quanto si possa pensare, viene costretta dalla famiglia a prostituirsi, con la volontà di renderla "utile" almeno dal punto di vista economico.

Anche se questa condizione di vita riguarda oggi solo le zone più povere ed analfabetizzate del territorio, il principio guida e il valore della verginità rimangono trasversali in tutte le classi sociali e profondamente radicate nella soggettività delle

[863] Goffman E., (2010) *Il rapporto tra i sessi*, Armando Editore, Roma

donne. Dall'analisi emerge chiaramente la forte determinazione sociale e culturale della scelta.

Fatiha (M20): *Cosa fanno che noi non possiamo fare? Per esempio l'amore! (ridono tutte)….in Marocco alcune lo fanno…però non si fa sapere.*

Najat (M21): *Che è una cosa che va bene nel matrimonio..prima del matrimonio non puoi, perchè poi nessun uomo musulmano ti vuole più sposare e vivere senza un uomo non è tanto facile.*

Najat (M20): *Possono lavorare, uscire, fare quello che vogliono però non possono avere relazioni sessuali e altre cose che non stanno bene per denaro.*

L'esperienza sessuale ed il rapporto con il proprio e l'altrui corpo, sono alcune delle tappe fondamentali per quel passaggio individuale all'età adulta; molte ragazze, in assenza di questo step, rimangono ancorate ad una visione infantile e adolescenziale della relazione di coppia, che riesce molto difficilmente a travalicare i confini del sentimento. Ma anche il sentimento amoroso, per lo più sconosciuto a molte nella sua natura di auto definizione soggettiva, possiede confini aleatori spesso simili ad una favola.

Soumia (M22): *Significa amore..l'amore è un bel sentimento, una parola che tocca il cuore, c'è l'amore in tutto, tra due persone, nella famiglia, il padre, i figli e la parola amore ha un valore molto forte nella nostra cultura.*

7.2.4 Dimensione del rapporto uomo/donna

La dimensione del rapporto tra i generi è uno dei temi cardine di questa ricerca; studiare le metodologie attraverso cui uomo e donna si relazionano tra loro significa comprendere non solo la formazione delle identità di genere, ma anche il rapporto soggettivo che ogni identità personale stabilisce con le definizioni di genere della società di riferimento. Spesso la relazione uomo/donna riguarda individui in quanto facenti parti di *generi*: "Non c'è il *volto*, non c'è il rapporto *faccia a faccia*, di *singolo a singolo*, di *unico a unico*". In quanto considerato rapporto tra i generi, quello tra gli

individui è molto spesso un rapporto conoscitivo tra entità astratte, "tra differenze che sono sia indifferenti alle *differenze delle singolarità* […] sia *reciprocamente indifferenti".*[864] Nella società marocchina il rapporto uomo/donna è prima di tutto, e principalmente, rapporto tra i generi, tra i ruoli, tra le categorie:

Najat (M21): *Il marito ha anche lui diritti e deve fare delle cose per mantenere la moglie.*

Khadija (M15): *Io mi do della cattiva e della litigiosa ma venero mio marito, naturalmente dopo Dio, ma in lui non ho trovato nulla di tutto quello che io vorrei in un uomo, gli ho detto che gli uomini generalmente si danno un gran da fare per avere una sistemazione per se e per la famiglia, pagano l'affitto, le bollette di acqua e luce.*

Alla base del rapporto tra uomo e donna, la maggior parte delle intervistate ha sottolineato l'importanza del rispetto.

Saida (M2): *Ci deve essere un reciproco rispetto.*

Rita (M1): *Le ragazze d'oggi non hanno più rispetto.*

Khadija (M15): *No, c'è molto rispetto. La donna in relazione al marito e in relazione alla società.*

Fatima (M18): *Rispetto…(ride)*

Ilame (M19): *Si si, rispetto.*

La soggettività, intesa come differenza, anche riferita al proprio genere, viene tenuta da parte a favore di dinamiche relazionali che si riferiscono più a stereotipi ed immagini collettive che ad una reale considerazione dell'individualità nel suo particolarismo.

Miluda (M6): *La donna non è coraggiosa come un uomo.*

Ilame (M19): *Mia zia si è sposata che aveva….*

Fatiha (M20): *14 anni….*

Ilame (M19): *No, no 40 anni (ride)*

Fatiha (M20): *Era una baiara.*

Stefania: Zitella?

[864] Ponzio A., (2007) *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico,* Meltemi, Roma p. 99

Ilame (M19): *Si in Marocco si dice baiara. (ridono tutte)*

E quando si diventa baiara?

Fatiha (M20): *Intorno ai 40 anni. (ride)*

Stefania: Io sono baiara.

Fatiha (M20): *(ride) No tu sei sposata!*

Anche rispetto alle possibili scelte personali, dissonanti con la definizione di genere tradizionale, queste non vengono comprese e a volte viene associato loro un ulteriore stereotipo che potremmo definire quasi adolescenziale.

Ilame (M19): *Forse non si vuole sposare. (ride)*

Fatiha (M20): *Perché?*

Fatima (M18): *Ma perché? Non ti piacciono molto gli uomini?*

In altri casi sono la cultura, la pratica comune e la tradizione a svolgere il ruolo di limitatore della libertà e della scelta personale.

Nella realtà però nel nostro diritto non vi sono norme che vietano alle donne di viaggiare, o di spostarsi da un luogo all'altro, poiché vige il principio di uguaglianza secondo il quale la donna alla pari del uomo può viaggiare o spostarsi da un luogo ad un altro. Lo sapete vero?

Zaina (M9): *Ma vi sono degli elementi culturali, delle tradizioni condivise che in un certo senso ci bloccano dal fare ciò.*

Alla figura maschile, considerata spesso in base al suo ruolo cardine di *breadwinner,* viene ulteriormente richiesto di avere una specifica identità di genere.

Lui gli ha chiesto "vai a Marrakech?" lui ha risposto "si" e l'altro gli ha detto "quando ritorni porta mia moglie con te". Lui ha una moglie è non è in grado di prendersene cura e allora se l'è presa quello che invece è in grado di prendersene cura.

Mina (M11): *Così per lo meno quando ti entra in casa, senti che è entrato un uomo.*

Anche la figura maschile è soggetta a stereotipi, in particolare quelli legati alla sfera sessuale, che concorrono in maniera rilevante alla definizione del rapporto tra uomo e donna all'interno della società.

Jarta (M3): *Io ho provato a fare il passaporto la prima volta e l'operazione non è andata a buon fine e mi hanno detto: "Tu sei giovane e bella nessun uomo dovrebbe lasciarti andare via" perché quando ero giovane in effetti ero biondina e molto carina.*

Khadija (M15): *Anche io, in qualsiasi ufficio entravo mi dicevano le stesse parole, e sembravano dei maiali che mi volevano mangiare. […] Un uomo mi ha detto: "Se avessi una donna come te non gli farei fare niente, prenderei una donna delle pulizie per servirti e riverirti". Un altro ancora mi ha detto: "Concediti a me e avrai tutto ciò che vuoi". E io gli ho detto mai nella vita.*

In linea generale si può concludere che il rapporto uomo/donna venga considerato molto più in relazione al genere e a ciò che la società e la collettività prevedono per entrambi i sessi. Lo stereotipo, molto comune, possiede una duplice funzione: mantenere stabile la definizione di genere e concorrere in un certo senso alla rassegnazione individuale rispetto a quello che viene considerato tradizionalmente dato. Dalle interviste si evince una generale condivisione e accettazione dei ruoli di genere, in particolare nei soggetti di età superiore ai 40 anni; ciò che generalmente viene criticato è l'identità di genere maschile, ma solo sotto alcuni aspetti, infatti viene spesso elogiata la mascolinità, l'aspetto estetico e l'essere uomo, considerati da molte qualità fondamentali.

La soggettività ed il particolarismo del singolo vengono riconosciute solamente nel privato del nucleo familiare, all'interno del quale accade a volte che i ruoli socialmente riconosciuti si capovolgano, trasformando la donna e legittimandone la soggettività, a dimostrazione del fatto che non sempre ad un'identità di genere imposta dalla società e dalla cultura, corrisponde, nella realtà, una identità personale affine.

Khadija (M15): *Mio marito è un bell'uomo, alto, e quando lo vedi ti induce un senso di pudore. Ha un grande magnetismo che ti cattura ma a casa è una persona che si comporta male.*

Khadija (M15): *La notte stessa tornò verso l'una di notte dal Al Kalaa la città dove lavora, gli ho raccontato del fatto, e lui si è messo subito ad offendere e a brontolare, io gli ho detto guarda che se vuoi ti puoi accomodare anche fuori, su questa casa non hai alcun diritto non l'hai comprata te e non paghi il suo affitto. Si mise in un angolino e non disse a. Lo lasciai in un angolino dall'una fino alle due e mezza della notte, e poi gli ho detto di spegnere la luce che mi dava fastidio e se voleva, di venire a dormire, e lui come un cagnolino, si va bene.*

7.2.5 Dimensione della religione

Geertz sostiene che "In Marocco la gran parte della vita ordinaria è abbastanza laica […] e le considerazioni religiose, nonostante la loro intensità, sono operanti solamente in alcuni settori, ben delimitati, del comportamento",[865] eppure in Marocco, l'Islam è la religione ufficiale e i marocchini si sorvegliano reciprocamente; contravvenire alla legge in pubblico è di fatto severamente punito anche a livello giuridico. Questa doppia realtà si tramuta in una scissione tra personale e collettivo e, alcune volte, la fusione personale con i dettami religiosi possiede un carattere di apparenza e omologazione piuttosto che di accettazione ed interiorizzazione volontaria.

Soumia (M22): *L'Islam è aperto a tutto ma le persone non lo conoscono esattamente e non sanno esattamente che fare, In Marocco l'Islam è una cosa di pace e comunicazione tra la gente, però le persone in Marocco non lo rispettano. Ci sono persone che lo conoscono e altre che no. Il problema è questo, le persone non lo fanno.*

Quali sono secondo voi le cose migliori dell'Islam?

Ilame (M19): *Maaah, secondo me tutto, (ride) ci sono tante cose, non so come spiegare.*

Esiste dunque una particolare relazione tra comportamento pubblico e comportamento privato, che genera ovviamente anche una differente metodologia di definizione della soggettività personale in relazione alla religione. L'Islam è una religione che, con i suoi valori e le sue norme, influenza in maniera rilevante la quotidianità della vita e che concorre a definire fortemente l'identità di genere e i ruoli ad essa correlati.

Najat (M21): *Le donne in generale non sta bene se le persone le vedono parlare con molte altre persone perché è la cultura islamica.*

Soumia (M22): *Se le donne rispettano l'Islam possono vivere tranquillamente sennò no…qui non puoi sempre decidere tu come vivere, devi rispettare delle regole come tutti gli altri però l'Islam pone le donne in una buona posizione, le donne sono la madre, il padre, la figlia di tutto. (Cita il Corano)*

Quali sono le principali differenze tra te e una donna occidentale?

Soumia (M22): *Le differenze fisicamente non ci sono però ci sono differenze nella mente. La differenza è la religione.*

[865] Geertz C., (1971) *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago and London

Khadija (M15): *Maometto ha raccomandato la donna come madre, come figlia, come sorella e in fine come moglie.*

Rita (M1): *Anche se la donna stava a casa, prima aveva un mestiere con cui aiutava il marito.*

Dal punto di vista soggettivo l'Islam svolge un ruolo rilevante nella vita delle intervistate; tutte infatti sono di religione musulmana e attribuiscono all'Islam un valore enorme.

Siete tutte e tre credenti?

Tutte: si certo

Fatima (M18): *A me piace molto la mia religione.*

Najat (M16): *Prendiamo in considerazione la credenza in Dio, se loro (gli occidentali) credessero in Dio tanto quanto ci crediamo noi, sarebbero il migliore fra i popoli.*

In linea generale tutte possiedono un rapporto molto positivo con l'Islam, al quale attribuiscono, in relazione al genere e all'emancipazione femminile, un carattere di riconoscimento dei diritti ed una esaltazione della donna.

Najat (M21): *L'Islam ha molti diritti, abbiamo il diritto di vivere per lavorare perché il Profeta Maometto ha detto che le donne possono lavorare e Allah anche. L'Islam parla di diritti […]. Ha dato tutti i diritti alle donne.*

Najat (M21): *Il Corano è il primo libro nel mondo ad aver parlato di diritti.*

Soumia (M22): *L'Islam è aperto a tutto.*

Un aspetto molto interessante è la convinzione che esistano due piani differenti all'interno dell'Islam: quello dei Testi Sacri e quello della loro interpretazione da parte degli individui, che denota quel carattere particolaristico dell'applicazione delle norme in contrasto con i dettami universalistici religiosi.

Najat (M21): *Il Corano è il primo libro nel mondo ad aver parlato di diritti, le persone cattoliche lo sanno e tutte le persone non conoscono il Corano ancora oggi. Il Corano parla di diritti e le persone ne mettono altri diversi.*

Najat (M21): *L'Islam parla di diritti e di tutto questo però la gente non lo mette in pratica.*

Soumia (M22): *L'Islam è aperto a tutto ma le persone non lo conoscono esattamente e non sanno esattamente che fare, In Marocco l'Islam è una cosa di pace e comunicazione tra la*

gente, però le persone in Marocco non lo rispettano. Ci sono persone che lo conoscono e altre che no. Il problema è questo, le persone non lo fanno.

Questo si evince anche dallo stesso atteggiamento soggettivo degli individui rispetto alle pratiche comportamentali previste dall'Islam.

Khadija (M15): *Ci sono benefattori che invece dietro le quinte aiutano le persone senza che queste le conoscano. Danno spesso un grande aiuto a chi ne ha bisogno senza pretendere neanche un grazie, e poi ci sono quelli che danno al mendicante dieci riel e si sentono di aver fatto una cosa enorme, ma perché sono delle persone povere dentro.*

É stato chiesto anche un parere rispetto al fenomeno dell'estremismo islamico e del terrorismo; la maggior parte delle donne giovani ha risposto precisando una netta separazione tra le due realtà e ponendosi in radicale antagonismo nei confronti all'identificazione della figura del terrorista con quella del musulmano.

Ilame (M19): *L'Islam non è terrorismo, perché in un paese ci sono musulmani e musulmani, dipende dalle persone non dall'Islam.*

In particolare rispetto alla questione legata alla Jihad e all'11 settembre.

Nahjat (M21): *L'11 settembre non ha relazione con l'Islam..l'Islam non dice di uccidere le altre persone.. le persone dell'11 settembre non sono musulmani. La parola Islam significa pace..non c'è relazione con l'Islam.*

Saida (M2): *Questi non sono musulmani sono dei terroristi.*

Soumia (M22): *La Jihad è una parola che le persone non sanno esattamente cose significhi. La Jihad dell'Islam significa cambiare una cosa o un problema in pace, è il contrario dell'11 settembre. La Jihad è anche una cosa per cambiare la nostra vita, la nostra famiglia, la società, cambiare tutto. La Jihad per smettere di bere il vino. La Jihad non è uccidere le persone, ci sono persone che uccidono in nome dell'Islam e della Jihad e non è vero, la Jihad è cambiare una cosa con il cuore, con una buona parola. Se trovi una cartaccia per terra e la metti nel cestino è Jihad. Allah è grande e conosce tutto.*

Ilame (M19): *No adesso non c'è qualcosa che si chiama Jihad, è una parola fabbricata, vecchia… dopo l'11 settembre c'è una parola di terrorismo ma l'Islam non è terrorismo.*

La stessa domanda rivolta alle donne più grandi e di estrazione sociale più bassa ha dato esiti differenti.

Khadija (M15): *Sono le persone che lottano in una situazione di guerra, coloro che lottano per difendere la loro patria.*

In linea generale dalle risposte emerge un elemento comune a molte: quello dell'associazione tra Islam e pace.

Quali sono secondo voi le cose migliori dell'Islam?

Fatima (M18): *La pace.*

Ilame (M19): *Tutto il giorno parliamo di pace.*

Soumia (M22): *La Jihad dell'Islam significa cambiare una cosa o un problema in pace.*

Najat (M21): *La parola Islam significa pace..*

All'interno della dimensione della religione è stata inserita la questione legata alla pratica del velo, con la volontà di comprendere quanto la norma religiosa ed il valore sociale fossero interiorizzati e vissuti come scelta individuale, e quanto concorresse a definire l'identità di genere e la soggettività personale. Sul totale delle intervistate l'80% indossa il velo; di questa percentuale la totalità appartiene alla classe sociale più bassa, mentre il 20% che ha deciso di non conformarsi appartiene alla classe sociale medio-alta e possiede un livello di istruzione superiore. Rispetto alle fasce d'età la scelta appare tutto sommato trasversale, ma con delle specifiche; in linea generale i soggetti di età superiore ai 30 anni hanno adottato la pratica del velo. Nel target di età inferiore ai 30 anni si ritrova una percentuale maggiore di "anticonformiste" che hanno invece deciso di non indossarlo.

Soumia (M22): *Qui in Marocco abbiamo il 60% delle donne che portano il velo, sono molte, è normale. Per una donna che vive in Europa è difficile portare il velo, in una cultura diversa dall'Islam trova problemi, nel lavoro. Ci sono lavori in Europa in cui le donne non possono portare il velo, lo devono togliere, succede anche qui, come le poliziotte, le receptionist.*

Ilame (M19): *non so ma gli altri anni c'erano tanti paesi come la Francia in cui era vietato il velo, in tutte le piazze pubbliche, i posti pubblici e io penso che non sia giusto perchè la Francia è un paese della libertà però poi…*

In alcuni casi si evince un carattere meno soggettivo della scelta e molto più in conformità con l'elemento religioso, che viene visto anche come profondamente connesso con l'identità femminile.

Najat (M21): *Normalmente l'Islam obbliga le donne a mettere il velo..è bene per le donne sposate perché è per il marito che è l'unico che può vederla senza e per le ragazze dai 15 anni in su perché sono grandi. L'Islam pone il velo per evitare conflitti in generale nella società e*

nella quotidianità. L'Islam pone lo Hijab per rispetto e dignità delle donne e le donne non possono mettere vestiti occidentali è la cosa più importante per l'Islam.

Ma tu ora non lo indossi perché?

Najat (M21): *Non lo indosso al lavoro perché qui nell'associazione gli uomini non possono entrare..ci sono solo donne e l'Islam dice che non puoi farti vedere senza il velo solo dagli uomini..ma dalle donne puoi*

Yakut (M12): *É la signora delle signore la donna musulmana con il velo.*

In altri casi invece emerge il carattere soggettivo della scelta in termini di libertà, non necessariamente rappresentante di un'assenza interiore di fede.

Fatima (M18): *Per me è una relazione intima tra Dio e le persone che non si dimostra per forza col velo…io non lo porto infatti.*

Zahra (M8): *Certo che io non lo levo.*

Non sempre però la scelta soggettiva viene accettato dalla comunità di appartenenza; il rispetto delle norme religiose ha un valore fondante nella cultura marocchina perché concorre a mantenere stabile il carattere tradizionale della struttura sociale, al fine di limitare il più possibile un mutamento, visto da molti come occidentalizzazione e modernizzazione.

Khadija (M15): *Io prima portavo il hijab, io poi non ne ero più sicura della mi a scelta e l'ho tolto, mio marito non voleva anche perché lui frequenta persone molto praticanti, uno molto praticante che quindi dovrebbe avere il senso del rispetto non mi da tregua mi insegue sempre.*

Molte di loro inoltre riconoscono la difficile coesistenza tra la pratica e la vita al di fuori del contesto musulmano, non di rado attraverso forme stereotipate di natura occidentale.

Milduda (M6): *La guardano come una terrorista.*

Mahjuba (M17): *Hanno paura sia una kamikaze.*

Saida (M2): *Magari ci guardano con il Hijab e si domandano perché magari lo portiamo. Gli vedi proprio che hanno il punto interrogativo disegnato in faccia, come se hai qualcosa di strano.*

Una voce risponde: In Francia e in Italia, hanno impedito alle donne di portare il hijab.

Ma lo stereotipo lungi dall'essere solo un elemento di natura occidentale, segno che anche all'interno della quotidianità la questione possiede dei significati altri ed inaspettati.

Khadija (M15): *Nel mercato i mercanti stanno molto attenti ai cosiddetti praticanti perche gli rubano la merce, una donna con il velo davanti a me ha rubato un pantalone.*

In conclusione dunque le interviste hanno mostrato tutte una fede inviolabile nella religione islamica, non sempre però corrispondente all'accettazione personale di tutte le norme; tutte ne hanno ribadito il carattere di pace ed esaltazione della figura femminile e molte ne hanno interiorizzato ed accettato i ruoli previsti. La maggior parte poi ha preso le distanze dalle forme più estremiste e ha operato una netta separazione tra l'Islam e la sua interpretazione.

7.2.6 Dimensione dell'identità

La dimensione dell'identità si riferisce alla visione personale dell'essere donna, al modo in cui la soggettività personale si relaziona al genere. Per molte delle intervistate essere donna riguarda molteplici elementi, tra cui uno dei più rilevanti è sicuramente quello della dignità personale e sociale.

Najat (M21): *Conoscere molte cose e la stima di sé e la dignità.*

Soumia (M22): *Significa comportarsi bene e dignità.*

Ilame (M19): *Secondo me la dignità e il rispetto di sé.*

In alcuni casi l'associazione tra figura femminile e peculiarità ritenute maschili suscita confusione, a dimostrazione della difficoltà personale di uscire fuori dai tradizionali schemi di genere.

Fatima (M18): *Mia zia per esempio...lei adesso vive in Italia è sempre stata una donna forte ma è rimasta com'era.*

Ilame (M19): *É diventata un uomo? (ridono) è forte!*

La dimensione è stata analizzata anche attraverso domande che riguardano la definizione soggettiva delle qualità ritenute propriamente femminili.

Soumia (M22): *In Marocco ci sono 2 tipi di donne, quelle aperte a tutto e che conoscono tutto e donne che non hanno studiato niente e necessitano che le aiutiamo. Nella nostra cultura gli uomini fanno tutto nella vita, prima viene l'uomo e poi la donna. Ci sono donne che hanno un buon posto di lavoro come Ministro o guidano i Taxi. Questo prima non c'era. Adesso c'è uno sviluppo (miglioramento).*

Rabiaa (M14): *Una grande pazienza*

Najat (M21): *La donna che lavora, che conosce i diritti, coraggiose, che rinforzano la capacità dei diritti umani e a migliorare la situazione della vita, i tempi cambiano. Le donne che conoscono molte cose nella vita.*

Ma anche attraverso i campi e gli atteggiamenti ritenuti non idonei o non affini alla propria personale visione di genere.

Soumia (M22): *Per esempio ci sono donne giudici ma è molto difficile farlo perché le donne in questa situazione non hanno le capacità di trovare soluzioni. In Marocco non ho visto donne pilota (aereo), qui in città le donne vivono meglio delle donne sulle montagne. Le donne dei popoli delle montagne non hanno altro oltre al matrimonio e i figli, non lavorano, nelle città invece è il contrario.*

Najat (M21): *Il tradimento. Le donne che non sono sposate possono fare quello che vogliono entro i limiti. Possono lavorare, uscire, fare quello che vogliono però non possono avere relazioni sessuali e altre cose che non stanno bene per denaro. Le donne in generale non sta bene se le persone le vedono parlare con molte altre persone perché è la cultura islamica.*

7.2.7 Dimensione del lavoro

Simone de Beauvoir ne *L'età forte* sottolinea in maniera decisiva l'importanza del lavoro remunerato extra-domestico nella definizione dell'identità femminile: "Guadagnarsi da vivere non è uno scopo; ma solo così si raggiunge una solida autonomia interiore".[866] Nelle società contemporanee occidentali, in cui predomina l'individualismo, i legami di dipendenza di genere sono stati progressivamente svalorizzati, permettendo alle donne di uscire dai ristretti confini dei ruoli occupazionali

[866] de Beauvoir S., (1978) *L'età forte*, Einaudi, Torino

tradizionali legati al lavoro meramente domestico; nei paesi a forte impronta tradizionalista, che non hanno ancora sviluppato completamente il processo di liberazione, questa libertà è ancora un'utopia. La dimensione del lavoro è particolarmente difficile da analizzare perche sottende ad un numero enorme di questioni, legate sia all'identità personale in termini di realizzazione sia in al genere in riferimento ai ruoli e all'emancipazione della donna dalla classica visione della funzione di cura.

Dalle interviste è emersa, anche in questa dimensione, un'analisi che mostra posizione eterogenee: per le più giovani il lavoro è un elemento cardine del progetto di vita.

Fatiha (M20): *Studiare, vorrei studiare in Italia e poi lavorare. Vorrei lavorare nel turismo, quindi studiare turismo e poi lavorare nel turismo.*

Per la maggior parte, pur avendo un'importanza rilevante, l'occupazione extra-domestica non viene identificata come il principale obiettivo, piuttosto come una parte avente un valore al pari del matrimonio e della maternità.

Fatima (M18): *Si certo che ci penso (al matrimonio)… ma adesso voglio continuare a studiare, poi lavoro e poi….si.*

Ilame (M19): *Si anche io voglio lavorare, matrimonio, tutto, continuo la mia vita. Cerco un lavoro e poi mi sposo. (ride)*

Nelle fasce di età superiore invece si riscontra una volontà differente; il lavoro viene visto come scelta fortemente condizionata dall'assolvimento dei ruoli tradizionali femminili: quello di moglie e madre. C'è nelle donne più grandi, soprattutto tra quelle che già vivono una situazione coniugale, la convinzione che il lavoro domestico e di cura rimanga una loro precisa responsabilità soggettiva.

Najat (M21): *Le donne devono lavorare dopo il matrimonio è un loro diritto ma devono anche aiutare la famiglia e i bambini per una buona vita.*

Soltana (M5): *Ma una che ha dei figli… che fa cresce ed educa i propri figli o va a lavoro?*

Rita (M1): *Anche se la donna stava a casa prima aveva un mestiere con cui aiutava il marito.*

Kadija (M15): *Io prima ero parrucchiera, ma quando mi sono sposata con lui ho smesso la mia attività.*

Esiste poi, in Marocco, la questione legata al peso che la volontà maschile esercita sulla scelta delle donne; in linea generale è consapevolezza comune che esistano delle difficoltà e degli impedimenti all'emancipazione delle donne sul piano occupazionale, generata dalla diffusa volontà maschile di tenere le donne lontane da quel processo di autonomia economico che di fatto le renderebbe meno dipendenti dal legame matrimoniale e perciò maggiormente propense a considerarsi, a livello soggettivo, al pari dell'uomo. In molti casi la libertà di svolgere un lavoro extra-domestico è dipendente da condizionamento culturale.

Soumia (M22): *Le donne fanno gli stessi lavori degli uomini, in Marocco no.*

Soumia (M22): *Gli uomini qui non vogliono che le donne lavorino dopo il matrimonio, gli uomini vogliono che le donne lavorino in casa.*

Amina (M13): *Ci sono uomini che vietano alla propria moglie di lavorare.*

Khadija (M15): *Ma ci sono anche uomini che non vogliono che la propria moglie lavori, prendiamo per esempio i miei due nipoti che sono anche molto giovani, Mouhsin e Batal, il foglio di mio fratello si vuole sposare con una che non lavora. E nemmeno a dire che siamo un uomo di altri tempi… è un ragazzino, è del 68.*

In altri casi sembra più legato ad una volontà soggettiva che, in quanto tale, presenta posizioni divergenti.

Soumia (M22): *Ma ci sono anche uomini che vogliono che le donne lavorino. Io so che c'è un posto in Marocco dove le donne lavorano e gli uomini stanno a casa, i ruoli sono al contrario.*

Miluda (M6): *Ci sono invece uomini che vogliono che la donna lavori.*

Khadija (M15): *Ci sono alcuni che hanno la moglie che prima lavora lui fa una cosa e lei fa un'altra ma, ma l'uomo ai suoi occhi ha minore dignità.*

In altri casi la scelta personale è condizionata da fattori sociali, quali: la forte analfabetizzazione, lo scarso livello d'istruzione e il difficile accesso femminile a posizioni occupazionali elevate o socialmente riferite al genere maschile.

Soumia (M22): *Per esempio ci sono donne giudici ma è molto difficile. In Marocco non ho visto donne pilota (aereo).*

Saida (M2): *La donna ha gli stessi diritti in ambito lavorativo rispetto all'uomo. Qui invece deve avere qualità per esempio un livello di istruzione superiore agli uomini per essere presa in considerazione.*

Esiste poi la questione religiosa; l'Islam, accusato spesso dall'occidente di essere uno dei punti chiave della segregazione femminile, non viene invece considerato dalle intervistate una limitazione. Per molte rappresenta piuttosto una via di liberazione, per lo meno sul piano teorico.

Najat (M21): *L'Islam ha molti diritti, abbiamo il diritto di vivere per lavorare perché il Profeta Maometto ha detto che le donne possono lavorare e Allah anche. L'Islam parla di diritti e di tutto questo però la gente non lo mette in pratica. Ha dato tutti i diritti alle donne.*

Najat (M21): *L'Islam non vieta di lavorare.*

In conclusione la dimensione del lavoro ha mostrato, in tutto il suo essere, quanto la libertà occupazionale sia condizionata da molteplici fattori e quanto sia questione fortemente limitata da differenti piani, sia soggettivi che socio-culturali. In linea generale tutte le intervistate più giovani hanno equiparato il lavoro domestico a quello extra-domestico, considerandoli entrambi fondamentali per il proprio progetto personale di vita, a dimostrazione della volontà di uscire fuori dai tradizionali ruoli senza la volontà però di abbandonarli del tutto. Le più grandi invece hanno dimostrato un realismo maggiore in termini di applicazione concreta della volontà personale, a sostegno del fatto che in Marocco spesso la spinta individuale si infrange sulla struttura sociale, che di fatto tiene ancora le donne lontane dalla scena pubblica.

7.2.8 Dimensione della migrazione e dell'occidente

La dimensione del rapporto con l'occidente, inteso sia come possibile luogo di migrazione che come riferimento del processo di modernizzazione, è stato analizzato nel contesto marocchino con la volontà di indagare in che modo le donne considerino la possibilità di trasformare la propria vita all'interno di una cultura e una società altra. É stato chiesto alle intervistate di far ricorso ad un processo immaginativo - quasi il 90% delle intervistate infatti non è mai uscita dal territorio nazionale o dal proprio continente - al fine di valutare quali siano le principali differenze sia sul piano dell'identità di genere che su quello sociale e politico, per studiare il modo in cui i soggetti si relazionano con culture differenti dalla propria. La dimensione è particolarmente

interessante perché permette di comprendere in che modo l'altra metà delle dicotomia veda e consideri l'occidente.

Rispetto alla migrazione la maggior parte delle intervistate, soprattutto quelle di età superiore ai 35 anni, pur non avendo mai vissuto un'esperienza migratoria, non desidera assolutamente lasciare il Marocco.

Zahra (M8): *Io non voglio andare via dal Marocco. Io ero sposata con un uomo che ha la cittadinanza francese, il mio primo marito che è anche il padre di mia figlia, e mi sono divorziata da lui proprio perché io non volevo andare all'estero.*

Zahra (M4): *Io non sogno di andare all'estero e non voglio neanche sognare di andare all'estero.*

Miluda (M6): *Anche se questi paesi sono ricchi per me non eguaglieranno mai il Marocco. E poi ora anche loro vengono da noi, non c'è un paese migliore del Marocco.*

Insieme rispondono: non c'è un paese migliore del Marocco.

Va bene Najat poniamo il caso in cui tu voglia andare all'estero quale paese sceglieresti?

Najat (M16): *Lo dico con sincerità nessuno neanche in Italia.*

Soumia (M22): *No, mi piace il Marocco, è molto bello. No, non voglio vivere in Europa. Solo una vacanza in Francia.*

I soggetti che invece hanno vissuto un periodo più o meno breve in un paese occidentale o anche solo limitrofo al Marocco, ha espresso un parere fortemente negativo rispetto all'esperienza.

Soltana (M5): *Io ci sono andata all'estero, non mi è piaciuta la vita all'estero e sono tornata. A Verona. Non mi sono trovata bene e sono tornata a casa.*

Zahra (M4): *Io ci sono andata e non ho intenzione di rivivere l'esperienza.*

Khadija (M15): *Non volevo più neanche sentir nominare l'estero…si, e poi a mio marito e morto il padre, e ritornato e abbiamo vissuto qui più che bene.*

Interessante è notare quante associno all'esperienza migratoria e alla possibile vita in un paese occidentale l'elemento della solitudine e dello sradicamento. In linea generale la migrazione è fortemente connotata, almeno nel primo periodo, da un senso di non appartenenza e di solitudine, causato da molteplici fattori quali: l'assenza del nucleo familiare d'origine, la mancanza di una comunità di riferimento cui rivolgersi, la lingua, la perdita delle abitudini e le difficoltà di accettazione da parte della società ospitante.

Come immagini potrebbe essere la tua vita ad esempio in Francia?

Soumia (M22): *Uguale al Marocco…no ..forse sarei più sola..*

Mahjouba (M17): *La natura della vita lì è diversa, si sentirà sempre sola.*

Rabiaa (I14): *L'occidente ormai e sinonimo di solitudine e di tristezza, chi va a vivere li vive male, ed psicologicamente distrutto. Pensa sempre al suo paese, alla sua famiglia e al fatto che non è a casa sua.*

La maggior parte delle intervistate, che hanno pensato o pensano di migrare, vedono come paese d'arrivo la Francia, l'Italia o il Canada, perfettamente in linea con le principali mete dei flussi marocchini; la scelta è fortemente condizionata dalla lingua, dal fattore economico e da una presunta assonanza in termini culturali.

Soumia (M22): *Per la lingua, è un bel paese e la mentalità delle persone non è differente dal Marocco, ci sono belle città. È simile al Marocco però vorrei andare in Francia per vedere come vivono e si comportano e comunicano tra loro le persone povere per vedere se c'è differenza tra la Francia e il Marocco.*

Fatiha (M20): *Studiare, vorrei studiare in Italia e poi lavorare. Vorrei lavorare nel turismo, quindi studiare turismo e poi lavorare nel turismo, è bella, stanno bene, lavoro più o meno.*

Najat (M21): *La mia opinione personale, la mia opinione sulla migrazione, la gente va via dal Marocco perché ha problemi di lavoro. Io penso che ci sia molto lavoro in Europa, belle città, i diritti, i diritti umani, la sicurezza per la vita, per il lavoro, perché in Europa il lavoro è dichiarato ai funzionari dello Stato. Diritti della vita, del lavoro, dell'assicurazione, della società. In Marocco abbiamo diritti ma non come in Europa.*

Come immagini potrebbe essere la tua vita in Canada?

Najat (M21): *Un lavoro in uno studio mio, soldi, diritti…tanti… Buona vita, molti diritti, lavoro, buon salario, In Canada, in America.*

Soumia (M22): *In Europa ci sono cose positive come l'economia e altre cose più che qui. Se vado in Francia sicuramente è molto differente dal Marocco, le persone fanno altri lavori. La cultura occidentale è aperta a tutto e hanno cose positive e negative.*

Zahra (M8): *I soldi, la bella vita,*

Najat (M16): *Ho due sorelle in Italia una è sposata, e l'altra no guadagnano bene e vivono bene lì.*

Le principali differenze che vengono riscontrate tra il Marocco e l'occidente si riferiscono al piano sociale e politico; viene riconosciuto all'occidente in generale una migliore condizione in termini di diritti, sia sul piano civile che giuridico.

Najat (M21): *Preferirei migrare in Canada perché c'è un libro dei diritti, ci sono molti diritti, lavoro, diritti per i bambini e per le donne che lavorano e il governo paga le persone che non lavorano (sussidio).*

Zahra (M7): *Chi va li e riesce ad avere un regolare permesso di soggiorno riesce anche a costruirsi un futuro, chi invece non riesce ad avere questi documenti prima poi si stanca della condizione di vita che gli tocca affrontare e se ne ritorna indietro.*

Zaina (M9): *Loro hanno un sistema giuridico efficace, mentre il nostro no.*

Saida (M2): *Si, si e gli vengono anche garantiti i loro diritti.*

Hanno le loro leggi e le applicano giusto?

Zahra (M7): *In questo ambito sono assolutamente migliori di noi.*

Amina (M13): *Per quanto riguarda la burocrazia le donne dei paesi esteri non affrontano particolari difficoltà, mentre da noi se una donna ha bisogno di un documento come minimo le fanno fare avanti e indietro per due giorni.*

Dal punto di vista generazionale molte intervistate di età adulta riconoscono la difficoltà, da parte delle giovani generazioni, di portare avanti in Marocco un percorso di vita completo sotto tutti gli aspetti, condizione che di fatto costringe molti ragazzi ad emigrare in cerca di un futuro migliore o per riuscire a raggiungere una libertà individuale che sentono di non possedere in Marocco.

Rita (M1): *I giovani d'oggi vivono tutti nella speranza di poter andare un domani a vivere all'estero.*

Rabiaa (M14): *i ragazzi non hanno niente da fare qui…hanno la libertà totale nei paesi esteri, possono fare e dire quello che vogliono e nessuno gli dice niente,*

Najat (M16): *per me sarebbe difficile andare a vivere in un'altra città in Marocco e lasciare Marrakech. I nostri figli desiderano vivere all'estero ma noi no.*

Saida (M2): *Si per cambiare aria.*

Mahjouba (M17): *Cambierà la sua vita.*

Rispetto alla questione di genere, ed in particolare alla visione della donna nel contesto occidentale, molte riconoscono le differenze non tanto in termini di possibilità sostanziale, quanto piuttosto in termini di riconoscimenti formali e di libertà personali.

Fatima (M18): *Sono sicuramente più libere.*

Ilame (M19): *La legge italiana da tante cose alla donna italiana, ma in Marocco non ci sono tante cose per le donne.*

Najat (M21): *Bello, molta libertà e riconoscimenti per le donne, è migliore perché nei paesi stranieri i diritti sono molti e ben sviluppati*

Soumia (M22): *Le donne occidentali sanno quello che fanno nella vita, non come in Marocco, le donne occidentali hanno visitato la luna..qui no.*

Soumia (M22): *Le donne straniere sono diverse da qui, perché le donne in Europa fanno tutto, è una donna completa, ha molti diritti, ci sono anche qui i diritti ma non è lo stesso e l'uomo qui fa tutto nella vita e la donna in Europa può costruire la sua vita da sola.*

Khadija (M15): *I nostri diritti non sono garantiti da chi lavora nelle varie istituzioni.*

É stato inoltre chiesto attraverso quali fonti siano riuscite ad ottenere informazioni riguardanti i paesi occidentali, la vita e la condizione delle donne, la società e la cultura. Per le più giovani i mezzi d'informazione come i mass media e Internet possiedono un ruolo rilevante.

Dove hai preso informazioni su questo paese?

Soumia (M22): *In televisione e quando studiavo all'università.*

Fatiha (M20): *La immagino bella…il mare… mi piace l'Italia…lo so anche se non ci sono mai stata ho visto alcuni film e programmi in tv…quindi lo so.*

Sicuramente la principale fonte d'informazione è quella relativa ai connazionali migranti, i quali nel momento del ritorno in patria, per una breve visita o per ristabilirsi, forniscono resoconti circa le condizioni di vita nei paesi occidentali.

Cosa ti dice la tua famiglia dell'Italia?

Fatiha (M20): *É bella, stanno bene, lavoro più o meno.*

Najat (M21): *Mio fratello, vive in Canada, ci racconta, bel paese, molto ricco e tranquillo, io andrei in Canada.*

Soumia (M22): *Molti marocchini vanno a vivere in Francia e poi quando tornano ti raccontano…è un bel paese.*

Najat (M16): *Si ho due sorelle in Italia una è sposata, e l'altra no, guadagnano bene e vivono bene lì….me lo raccontano sempre.*

Molto interessante rispetto al flusso d'informazioni di ritorno dai connazionali è la questione legata allo status sociale; molti, ritornando in patria, tendono a descrivere la propria vita come notevolmente migliorata, non di rado spendono molti dei loro guadagni per acquistare vestiti firmati e gioielli che serviranno a rendere veritieri i racconti di vita. Per molti marocchini, cresciuti in una condizione di difficoltà economica, la migrazione è una possibilità per cambiare la propria condizione sociale ed economica ma anche per riscattarsi agli occhi dei "vicini di casa" e dei parenti.

Zahra (M8): *I soldi, la bella vita, poter fare qualcosa in Marocco, potersi vantare del fatto di vive all'estero. C'è chi va a vivere all'estero, solo per potersene vantare. Magari lì lucida le scarpe della gente per strada ma arriva qui con la puzza sotto il naso come se svolgesse un'alta professione. Ma se vai a vedere la situazione di qualsiasi mendicante qui la trovi migliore della sua li.*

Saida (M2): *Per molti andare all'estero è come aver conseguito qualcosa di importante.*

Molti di loro, come si era potuto comprendere anche nel corso delle interviste ai testimoni esperti, non riuscendo mai a staccarsi da quel tessuto originario che continua ad osservarli e giudicarli tendono a distorcere i racconti e a fornire informazioni false circa la loro condizione all'estero. Questa catena falsata concorre a produrre, nei futuri migranti, a livello personale, sogni e aspettative enormi che si scaglieranno inevitabilmente contro il muro della difficile realtà post-migratoria che concorrerà ancora di più a rendere difficile e periglioso il processo di inserimento e riadattamento.

CAPITOLO 8

Analisi del fenomeno: l'Italia

8.1 L'investigazione sull'Italia

In *Islam europeo. Sociologia di un incontro,* Maria Luisa Maniscalco scrive: "Rispetto ai problemi di integrazione e di integrabilità dell'Islam, nei paesi occidentali un ruolo preminente è rivestito dal discorso sulla soggettività femminile: la condizione delle donne musulmane nella famiglia e nella società […] rappresenta oggi l'emblema delle tensioni tra Islam e culture politiche europee".[867]

L'excursus sui processi di accoglienza dell'Europa rispetto alle culture altre è difficile e pernicioso; nel corso degli ultimi decenni l'aumento della mobilità geografica, unitamente ad una difficile situazione economica a livello mondiale, ha portato moltissimi individui, non solo appartenenti ai tradizionali paesi considerati "periferici", a migrare in cerca di una nuova vita. A queste classiche motivazioni si è aggiunta, soprattutto nei Paesi con una forte instabilità politica, la volontà soggettiva di mutare le proprie condizioni extra-economiche, legate cioè a progetti immaginativi molto più riferibili a fattori come la libertà e rispetto alla costruzione di genere, alla volontà di sperimentare nuove forme identitarie e di ruoli sociali. Dal punto di vista delle politiche di "accoglienza" europee due sembrano essere i modelli cardine che, nella loro complessità, sembrano rispecchiare due modi differenti di relazionarsi con l'altro: il multiculturalismo e l'assimilazionismo. "Il primo si pone a difesa delle specificità culturali e religiose di comunità che vivono una accanto all'altra, il secondo sostiene un

[867] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano p. 105

modello di società come insieme coeso di parti in cui prevale una concezione omogeneizzante e olistica".[868] Accanto a questi due modelli troviamo poi quello inglese, fortemente incentrato sulla valorizzazione delle differenze e sull'autonomia delle formazioni sociali intermedie. Il multiculturalismo, con il suo riconoscere le differenze culturali come accrescimento e apporto, conferisce alle identità collettive, ma anche a quelle singole, un valore, ponendo alla base della definizione societaria la libertà d'espressione che, a livello soggettivo, si tramuta in possibilità di esprimere e definire a pieno il particolarismo individuale.

Se l'incontro tra culture, soprattutto in questa fase storica caratterizzata da una sorta di "imposizione" globalista - che spinge sempre più verso forme di nazionalismo e localismo - risulta spesso conflittualistica, ancor più accade nei confronti di tutte quelle realtà culturali caratterizzate da un marcato profilo religioso; "l'ambito religioso si caratterizza come il fattore differenziale. […] Nessun settore di tutela della diversità è antico quanto l'ambito religioso e nessuno è stato così soggetto a tante oscillazioni nel corso della storia".[869] Tra queste realtà quella che presenta, in quasi tutti i Paesi, un'accentuata difficoltà integrativa è quella dell'Islam, alla quale i musulmani europei hanno reagito con un'azione volta alla legittimazione identitaria e alla volontà di scindere l'Islam dallo stereotipo estremista e terrorista: la stesura della *Carta dei musulmani d'Europa* del 2008. Come fa notare la Tedeschi: "Il confronto attuale fra le culture in Europa è complesso, ma presenta ampi spazi di possibile mediazione interculturale. Uno snodo importante di questo processo passa per l'attuazione delle pari opportunità, una strategia antidiscriminatoria percepita e praticata in modi non omogenei, a causa della pluralità di visioni del mondo e mentalità espresse dagli universi femminili". [870]

L'uguaglianza di genere è uno dei temi caldi delle politiche europee, perché rappresenta uno dei valori principali legati a quel processo di riconoscimento dei diritti umani sancito anche dalla *Carta dei diritti di Nizza* del 2000, incorporata nel *Trattato di Lisbona* del 2007 volta all'abbattimento di qualsiasi forma di discriminazione tra uomo

[868] *Ivi*, p. 62
[869] *Ivi*, p. 78
[870] Tedeschi E., (2013) *Interagire con la diversità femminile: i linguaggi delle religioni*, Contributi e Paper in TIA, tiaassociazione.org

e donna. Il principio, già precedentemente formulato in occasione della Quarta Conferenza Mondiale delle donne, codificata nella *Piattaforma d'azione di Pechino* del 1995, prevede l'attuazione di procedure concrete volte all'*empowerment* e al *gender mainstreaming*. Come sottolinea la Maniscalco, in Europa "tra il dettato normativo delle carte fondamentali e il concreto svolgersi della vita quotidiana può accadere che si apra uno spazio di abitudini e di pratiche che negano l'uguaglianza e diritti alle donne (perché) […] le trasformazioni del proprio ruolo che avvengono nel paese di immigrazione sono in molti casi difficili".[871]

La questione di genere, ed in particolare la condizione delle donne nel panorama mondiale, è dunque fondamentale perché esse rappresentano, nel privato e nel pubblico, il collegamento ai "sistemi di valori e norme, credenze e ideologie di governance della famiglia, che hanno un'importanza strategica tanto nei modelli culturali occidentali, quanto in quelli non occidentali".[872] Sempre di più, infatti, la posizione della donna nella famiglia e nella società sta diventando il simbolo e l'arena del confronto tra culture differenti all'interno dello stesso spazio territoriale; le donne migranti, capaci di creare reti di incontro e catene di solidarietà che mirano a garantire i servizi di cura e assistenza ai più deboli fra i migranti, svolgono la funzione fondamentale di reinterpretare il genere secondo processi interculturali inediti, adattandosi ai nuovi ambienti e inventandosi connessioni fra le culture, fungendo da vere e proprie mediatrici culturali fra la comunità autoctona e quella migrante. "Le donne immigrate, indipendentemente dalla loro disponibilità e dalla loro ricerca del cambiamento, non vivono solo tra due culture, ma sono costrette a fronteggiare e ad elaborare i vincoli e le restrizioni a cui sono sottoposte nei paesi d'origine e a sviluppare delle modalità di comportamento nuove, che non sono né quelle del paese d'origine né quelle del paese d'accoglienza. Sono chiamate a reinterpretare il ruolo femminile sia nella società sia all'interno del proprio nucleo familiare; sono chiamate cioè a costruire un ponte tra il

[871] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano p.105
[872] Tedeschi E., (2013) *Interagire con la diversità femminile: i linguaggi delle religioni*, Contributi e Paper in TIA, tiaassociazione.org

qui del paese ospitante e il là del paese d'origine; fra il qui rappresentato dalla famiglia e dalla comunità, fra il là del lavoro, della vita pubblica del paese ospitante".[873]

Rispetto alle tipologie di percorsi migratori intrapresi dalle donne nel contesto Italiano, è possibile fare delle distinzioni in base al periodo, dagli anni '70 ad oggi. La Tognetti Bordogna individua una serie di tipologie di donne migranti: gli anni '70 sono il periodo delle cosiddette *pioniere,* provenienti principalmente da paesi interessati da rapporti coloniali (Eritra) e da paesi cattolici (Filippine, Capoverde, Sud-America); gli anni '80 delle *donne della negoziazione e dell'emancipazione lavorativa,* provenienti dai paesi africani ed asiatici sempre più affrancate dal mero lavoro domestico; gli anni '90 delle *donne del ricongiungimento familiare,* sia attive che passive, provenienti prevalentemente dal Pakistan e dal Nord Africa. Il nuovo millennio è invece il periodo delle *donne trafficate,* delle *badanti* e delle *rifugiate,* provenienti principalmente dall'Est Europa.[874] Tra le tipologie di donne migranti la Lodigiani divide ulteriormente il fenomeno complessivo in due blocchi: quello delle *donne sole* e quello delle *donne al seguito.* Nella prima categoria si possono ritrovare: le *protagoniste,* la cui volontà migratoria sembra coincidere con quella di rottura con i valori tradizionali di riferimento e con un tentativo di miglioramento delle proprie condizioni di vita; le *apripista,* teste di ponte della catena migratoria familiare; le *targetearners,* caratterizzate da un progetto migratorio temporaneo di carattere prevalentemente economico. Alla seconda categoria appartengono: le *subalterne,* caratterizzate da una posizione di dipendenza rispetto al coniuge, da una passività comportamentale e da un'identità fortemente ancorata alle abitudini e per questo poco aperte alla società d'accoglienza; le *co-protagoniste,* che invece concorrono insieme al coniuge al nuovo progetto di vita.[875]

Relativamente al caso del Marocco nel 2006 una ricerca promossa dalla Commissione Regionale Pari Opportunità, dall'associazione AlmaTerra e dall'Istituto Paralleli presentava in questi termini la natura della condizione delle donne marocchine in Italia:

[873] Tognetti Bordogna M., (2004) *Ricongiungere la famiglia altrove: strategie, percorsi, modelli e forme dei ricongiungimenti familiari,* FrancoAngeli, Milano p. 99
[874] Cfr. Durst M., Poznanski M.C., (2011) *La creatività: percorsi di genere,* FrancoAngeli, Milano p. 175
[875] *Ibidem*

> Un elemento nuovo ed importante che caratterizza l'immigrazione è proprio la presenza femminile: le donne marocchine arrivano prevalentemente come mogli o figlie al seguito dei mariti che le hanno precedute. Spesso soffrono per la forte condizione di isolamento, confinate in casa, senza strumenti linguistici, estranee alla possibilità di integrazione offerte dal mercato del lavoro. Le opportunità di socializzazione sono date da istituzioni locali che organizzano corsi di formazione, attraverso i quali le donne possono ampliare la loro rete sociale ed iniziare a conoscere la nuova società in cui vivono. La partecipazione al bilancio familiare è anche una risposta alla difficoltà di mantenere la famiglia con un solo stipendio. Ciò è stato uno stimolo per il cambiamento anche nella sfera dei rapporti familiari: cresce, infatti, la partecipazione di donne marocchine al lavoro extra-domestico, favorita anche dall'instaurarsi di progetti d'inserimento al lavoro, di relazioni con gli italiani (vicine di casa, mamme dei compagni di scuola dei figli, ecc.). La presenza di donne marocchine, inoltre, favorisce la socializzazione e la creazione di legami all'interno della comunità immigrata, che non si è mai caratterizzata per un forte grado di identificazione nazionale.[876]

Le origini dell'immigrazione marocchina in Italia coincidono con un particolare momento della situazione italiana: quella della conversione da paese di migranti a paese di destinazione. Dal 1972 fino al 1982 i flussi migratori provenienti dal Marocco si sono raddoppiati, fino a raggiungere il milione di unità nel 1992; nel ventennio 80-90 le principali destinazioni erano la Francia, il Belgio, i Paesi Bassi e la Germania, in cui i percorsi migratori si riferivano in particolare a forme di ricongiungimento familiare. In Italia, già dagli anni 70-80, si assiste all'arrivo di numerosi immigrati per di più "giovani uomini privi di esperienza migratoria e senza punti di appoggio nel luogo d'arrivo, originari della zona agricola di Tadla, tra Beni-Mellal, Fkih Ben Salah, Khouribga e Casablanca"[877] giunti prevalentemente per motivi occupazionali in seguito ad una forte crisi economica nel paese d'origine. Nel 1986 la *Legge n. 943*, in materia di collocamento e di trattamento dei lavoratori extracomunitari immigrati e contro le immigrazioni clandestine, garantiva a tutti i lavoratori extracomunitari e alle loro famiglie, purché legalmente residenti sul territorio: parità di trattamento e piena uguaglianza di diritti rispetto ai lavoratori italiani; mantenimento dell'identità culturale; diritto all'istruzione; diritto abitativo, tutto nell'ambito delle norme che ne disciplinano

[876] Di Peri R., El Ouafi N., (2008) *Dal Marocco all'Italia: l'applicazione della Moudawana in Piemonte*, Quaderni di Paralleli
[877] *Ivi*, p. 43

l'esercizio.[878] Nel 1990 è stata introdotta la *Legge Martelli n. 39*, con lo scopo di regolare organicamente l'immigrazione, di ridefinire lo status di rifugiato, di introdurre la programmazione dei flussi dall'estero, di precisare le modalità di ingresso e respingimento alla frontiera e il soggiorno in Italia.[879] Nel 1998 la legge venne abrogata dalla *Turco-Napolitano n. 40*, il cui fine ultimo era quello di regolamentare ulteriormente i flussi in ingresso e introdurre realtà come i CPT (Centri di Permanenza Temporanea).

Tra il 1986 e il 1990 la presenza marocchina è cresciuta a ritmo sostenuto, giungendo a 77.970 unità dopo la legge Martelli; le correnti migratorie si sono ulteriormente ramificate, iniziando a comprendere anche le principali città del Marocco atlantico quali: Kenitra, Rabat, Mohammedia, Casablanca, Essouira, El-Jadida e centrale quali: Marrakech, Settat, Fes.[880] In questo periodo di forte apertura si è riscontrato un progressivo processo si stabilizzazione della comunità marocchina, grazie anche ad un ampliamento delle norme per il permesso di soggiorno che diede il via al fenomeno del ricongiungimento familiare e alla variazione della natura stessa del migrante marocchino: accanto "al padre di famiglia di origine rurale iniziano a giungere giovani scolarizzati, originari delle zone urbane, per i quali quella economica non è la sola ragione di emigrazione; essi sono spinti infatti dall'avventura, dal desiderio di mettersi alla prova, dalla volontà di rendersi autonomi, per vivere in uno spazio di diritti e di libertà di cui hanno bisogno. A questo nuovo gruppo appartengono anche delle donne, alcune venute sole, con un progetto migratorio simile a quello degli uomini".[881] La situazione ha subito una netta variazione nel 2002 con *la Legge Bossi-Fini n. 189*, che di fatto vincolava la migrazione a pre-requisiti di difficile ottenimento, come un regolare contratto di lavoro acquisito prima ancora della migrazione; questa legge, considerata fortemente anti-migratoria, ha avuto il triste risvolto di aumentare il numero degli irregolare e dei clandestini, per i quali la stessa legge prevede il rimpatrio immediato e la formula del respingimento.

---

[878] Cfr. documento originale relativo alla Legge 30 dicembre 1986, n. 943 (G.U. n. 8 del 12 gennaio 1987)
[879] Cfr. Caporale A., (1990) *Spadolini dà a Martelli il via libera alla legge* in La Repubblica del 1 marzo
[880] Cfr. Di Peri R., El Ouafi N., (2008) *Dal Marocco all'Italia: l'applicazione della Moudawana in Piemonte*, Quaderni di Paralleli
[881] *Ibidem*

In linea generale, in relazione al fenomeno migratorio femminile, l'Italia si caratterizza per la presenza di donne migranti giunte prevalentemente per ricongiungimento familiare e per percorsi autonomi di carattere economico; le donne provenienti dal Marocco, pur rappresentando soggettività le cui spinte alla migrazione sono di carattere eterogeneo, vengono spesso considerate e studiate come rappresentanti di una tipologia di immigrazione passiva, ossia come "donne subalterne" al seguito del proprio marito[882] e vengono spesso descritte dai media come vittime di una cultura coercitiva, dalla quale non riescono a liberarsi neanche in seguito all'arrivo in un paese straniero. Troppo spesso si sente parlare di uomini, padri e mariti, che usano violenza sulle donne al fine di impedire quel processo di integrazione che consiste nel fare proprie le usanze, gli usi e i costumi, i valori e le libertà occidentali. La donna marocchina, così descritta, sembrerebbe rappresentare un esempio calzante di quella difficoltà di integrazione che caratterizza il nostro paese; la sua soggettività viene quasi sempre presentata attraverso una serie di stereotipi che la vogliono ingabbiata, vincolata, controllata e la sua vita viene spesso descritta alla stregua di quella di un detenuto in attesa di giudizio. Souad Sbai, Presidente dell'ACMID Donna Onlus e che da anni si occupa della tutela delle donne musulmane che vivono nel nostro paese, descrive così la condizione delle donne marocchine sul territorio italiano: "Spesso le donne musulmane vivono in uno stato di abbandono. In molti casi viene loro sottratto il permesso di soggiorno dal marito, gli viene impedito di imparare l'italiano e rimangono rinchiuse nel loro isolamento, fisico ma anche culturale perché non conoscono i diritti che avrebbero nel nostro paese. Molte sono tenute segregate in casa in nome della religione islamica quando in realtà non sono precetti religiosi che impediscono la loro vita normale ma solo chiusure mentali, estremismi. Le donne, mogli e figlie devono stare sotto l'autorità dell'uomo e se non ubbidiscono vengono picchiate, maltrattate, violentate e isolate".[883] Eppure, spesso, la donna migrante e ancor più quella marocchina, ha un ruolo decisamente attivo e rappresenta un vero e proprio collante sociale[884] autonomo, svolgendo una

[882] Lodigiani R., Martinelli M., (2003) Donne albanesi e marocchine a Milano: l'incontro domanda-offerta di lavoro tra reti formali e informali, in Rapporto ISMU, La Rosa M., Zanfrini L., *Percorsi migratori tra reti etniche, istituzioni e mercato del lavoro,* FrancoAngeli, Milano
[883] Schwarz G., (2011) *Intervista a Souad Sbai* in www.nandoperettifound.org/Documents/
[884] Cfr. Sacco V., Borri S., (2004) *Donne marocchine in Lombardia*, Associazione punto.sud, novembre

fondamentale funzione regolatrice del processo di integrazione delle comunità immigrate e facilitando i processi di integrazione dei propri connazionali nella società d'accoglienza.[885] Inoltre, svolge una funzione ancora più determinante: quella di rinsaldare l'identità culturale e la coesione del gruppo di provenienza attraverso il mantenimento di tutta una serie di rituali sociali e culturali, volti alla riproduzione dei modelli tradizionali del loro paese d'origine. [886]

Questo non significa che non vi siano tra le donne musulmane e tra quelle marocchine delle vittime, significa voler sottolineare che non tutte sono esclusivamente vittime. Accettare questo stereotipo significa, in ultima analisi, screditare l'identità femminile e relegare le singole soggettività a meri tasselli di una generalizzazione che, di fatto, finisce col limitare ulteriormente la possibilità di iniziare a guardare le donne sotto un profilo differente; infatti, "anche se la maggior parte giunge in Italia per ricongiungersi al proprio marito, l'esperienza quotidiana nella società di arrivo le porta comunque a fabbricarsi in Italia un proprio percorso personale di integrazione. Se poi si tratta di donne arrivate per conto proprio, magari appoggiandosi ad un parente di primo o secondo grado, sono sovente persone capaci di prendere in mano la propria esistenza, assumendosi rischi e responsabilità di un'esistenza fuori dagli schemi tradizionali".[887]

Nello specifico della condizione delle donne marocchine sul territorio italiano, si deve simultaneamente tener conto sia dei contesti locali e relazionali di provenienza sia di quelli di arrivo che, nell'insieme, costituiscono un caleidoscopio variegato di possibilità differenti: "Difficile tener conto dei diversi gradi e modi di problematizzazione della posizione femminile e del diverso significato che questa riveste a seconda dei contesti ambientali e socio-culturali, che non sono solo quelli di partenza e di arrivo, ma anche quelli "misti" che prendono forma nelle diverse situazioni e attraverso le diverse fasi delle migrazioni".[888] Poiché l'identità di genere non è data a priori, ma si acquisisce nel corso della vita, come risultato di una costruzione sociale che avviene nell'ambito di

[885] Favaro G., Tognetti Bordogna M., (1990) Donne straniere a Milano: tipologie migratorie e uso dei servizi socio-sanitari, in Cocchi G., *Stranieri In Italia,* Materiali di Ricerca dell'Istituto Cattaneo, Bologna

[886] Lodigiani R., (1994) *Donne migranti e reti informali*, Studi Emigrazione, XXXI n. 115

[887] Cologna D., Breveglieri L., Granata E., Novak C., (1999) *Africa a Milano. Famiglie, ambienti e lavori delle popolazioni africane a Milano*, Abitare Segesta, Milano p. 34

[888] De Bernart M., Di Pietrogiacomo L., Michelini L., (1995) *Migrazioni femminili, famiglia e reti sociali tra il Marocco e l'Italia, il caso di Bologna*, l'Harmattan, Torino

una dimensione collettiva condivisa e localizzata nei diversi contesti specifici di provenienza, per comprendere a fondo le dinamiche di ridefinizione della soggettività delle donne marocchine, in seguito all'arrivo in Italia, è importante tenere presenti numerose variabili tra cui anche i contesti sociali e le specifiche biografiche. In linea generale, i fattori che influiscono sull'identità di genere delle donne marocchine immigrate sono: il livello di istruzione, lo status socio-economico della famiglia di appartenenza, lo stato civile, l'adesione ai precetti dell'Islam, la provenienza rurale o urbana e l'appartenenza etnica; tali diversità, presenti già a partire dal paese di origine, danno luogo, nel paese d'accoglienza, a notevoli asimmetrie nei processi di integrazione e adattamento ad una nuova cultura,[889] ma possono anche trasformarsi in spinte soggettive al cambiamento, che possono successivamente estendersi al nucleo familiare, alla comunità di appartenenza finanche alla stessa cultura d'origine. Infatti, "la duplice capacità di essere contemporaneamente un "agente di cambiamento" e una "guardiana della tradizione" costituisce una buona potenzialità affinché una donna marocchina immigrata possa divenire un agente di sviluppo per la propria comunità d'origine".[890] Questa ambivalenza in seno alla soggettività femminile, definita a cavallo tra salvaguardia dell'identità femminile tradizionale, legata alla cultura d'origine e spinta all'emancipazione in seguito all'esperienza migratoria, produce risoluzioni innovative anche rispetto alle contraddizioni esistenti tra modernità e tradizione, sprigionando dinamiche di cambiamento a livello individuale e collettivo, interessanti per capire in che modo una donna marocchina ridefinisca se stessa, anche in termini di cambiamento e di vincoli alla tradizione.

8.2 Risultati: Soggettività incerte?

La condizione del migrante, ed in particolare delle donne, è notevolmente difficile da

[889] Cfr. Sacco V., Borri S., (2004) *Donne marocchine in Lombardia*, Associazione punto.sud, novembre
[890] *Ibidem*

comprendere dal punto di vista soggettivo, poiché presuppone una serie di paradossi ed ibridazioni identitarie dovute al tentativo costante di mantenere una sorta di doppi presenza, sia dal punto di vista personale che da quello sociale e culturale: "L'emigrazione un "fatto sociale totale" perché subentra un processo di variazione dell'identità che investe non soltanto le dimensioni dell'individuo, ma anche quelle del paese d'origine e del paese di destinazione".[891] Dal paese d'origine, il migrante viene visto come colui che "abbandona" il proprio tessuto d'origine e la propria collettività; la ferita, prodotta dalla rottura dalla partenza, genera nel soggetto ambiguità e sensi di colpa, che lo portano a dover dimostrare al paese dal quale è partito che la sua decisione di emigrare non dipende dalla volontà di allontanarsi dai valori d'origine ma dal desiderio di migliorare alcune condizioni "fredde", come quella economica e lavorativa. "Giungendo nel paese di destinazione, il migrante si scontra con il pensiero di Stato che lo vede sovversivo in termini di potenziale nemico e destabilizzatore dell'ordine sociale dato e precostituito che lo estromette dalla vita politica, rendendolo per la seconda volta assente. La questione è come continuare a essere presenti laddove si è assenti e come abituarsi a essere presenti solo parzialmente e quindi parzialmente assenti dove in realtà si è presenti fisicamente".[892] Questa situazione tende solitamente a far sentire il migrante un "doppio assente" piuttosto che un "doppio presente", portandolo a due differenti reazioni: l'assimilazione, forzando l'integrazione al punto di cancellare completamente le origini o il rifiuto, esasperando l'appartenenza d'origine. Bauman sottolinea quanto nel processo di costruzione e ricostruzione dell'identità il soggetto, "per poter fornire un modesto livello di sicurezza, deve "tradire" la propria origine e negare di essere un surrogato".[893]

Dal punto di vista delle donne la migrazione apre ad ulteriori riflessioni; Ainom Maricos sottolinea che "se da un lato per la donna migrante decidere di emigrare diventa una rivincita nei confronti del paese d'origine e le restituisce un nuovo status di donna fondamentalmente "potenzialmente libera" l'impatto con una legislazione e una

[891] Abdelmalek S., (2002) *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina Raffaello

[892] Bellicoso A., (2011) *Identità delle donne migranti*, in http://www.freeonline.org del 17 ottobre

[893] Cfr. Bauman Z., (2001) *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari

cultura del paese ospitante funge da cortocircuito, nel senso che la donna si rende presto conto che il paese ospitante così tanto ospitale non lo è e a quel punto deve scegliere se tornare in un paese dove spesso è vittima di scelte e decisioni di altri della sua vita oppure se scegliere il meno peggio e subire umiliazioni e stati di assenza e doppia assenza, precarietà, instabilità e quant'altro, spesso in silenzio".[894] La questione legata all'identità è dunque centrale; Bauman sottolinea come nella società solida, la netta separazione delle classi concorreva a fornire linee guida sugli step da realizzare nel corso della vita per potersi inserire in una specifica classe; essere borghese, spiega Bauman, non voleva dire nascere borghese ma costruire la propria vita da borghese. Nella modernità liquida la mancanza di nette separazioni sociali ha permesso all'individuo di costruirsi "identità puzzle", ossia costituite da molteplici pezzi che però che non possiedono in loro ancora la consapevolezza dell'immagine finale. Per la migrante, ed in particolare per quelle provenienti da paesi in cui la cultura definisce in maniera rilevante l'identità personale e di genere, ritrovarsi improvvisamente a poter e dover "camminare da sola" ed essere potenzialmente ciò che si vuole, produce un senso di incapacità ed insicurezza difficile da gestire, il tutto coadiuvato da un profondo senso di abbandono. La migrante si trova dunque a dover costruire una propria identità proprio nel momento in cui più avrebbe bisogno di possederne una già stabile e forte, con la quale affrontare il difficile momento dello sradicamento e del reinserimento.

Particolare è poi la situazione dei soggetti appartenenti alle cosiddette seconde generazioni i quali rappresentano "una voce peculiare in ambito musulmano europeo; nella maggior parte dei casi esprimono sia nei riguardi dell'Islam, sia nei riguardi della realtà europea un rapporto diverso rispetto alle generazioni precedenti di prima immigrazione".[895] Come fa nota la Maniscalco sono soggetti che sono nati o socializzati in Europa, che conoscono poco il loro paese d'origine, che si sentono molto più occidentali dei loro genitori e che hanno interiorizzato modelli e stili di vita simili ai loro coetanei autoctoni. Le seconde generazioni vivono anch'esse di una difficile condizione, in bilico costante tra appartenenza ed estraneità, coadiuvata nel nostro paese anche da assurde regole in fatto di riconoscimento della cittadinanza e di relativi diritti

[894] Bellicoso A., (2011) *Identità delle donne migranti*, in http://www.freeonline.org del 17 ottobre
[895] Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano p. 138

politici e sociali. Dal punto di vista della soggettività questo concorre a farli sentire dei presenti-assenti che non hanno, come accadeva per i loro padri, una patria in cui tornare e in cui venire accettati e riconosciuti; la loro patria è proprio quella che li vuole e li vede una minoranza. A causa di questa paradossale situazione, spiega la Maniscalco, "si acuisce il problema dell'identità culturale e dell'educazione religiosa delle nuove generazioni; ci si interroga su questioni quali la parità di trattamento, i diritti individuali e di gruppo; sorgono esigenze di individuazione, rielaborazione e trasmissione del patrimonio culturale e dei modelli di educazione familiare; ci si pongono domande sul diritto di esprimere e mantenere la propria identità culturale e di rivendicare i propri spazi di autonomia".[896]

8.2.1 Dimensione dell'identità

La questione legata all'identità delle donne migranti marocchine è particolarmente delicata; l'identità è un concetto complesso che investe molteplici dimensioni e sfaccettature. Come sottolinea Sciolla, esiste una duplice natura dell'identità: quella legata al *personale*, che definisce la propria soggettività in relazione all'altro e quella legata al *sociale*, alimentata dalla condivisone di norme a valori e che stabilisce le appartenenze in termini di genere, classe, religione, cultura. La soggettività del singolo è dunque composta dalla coesistenza di numerose identità spesso in contrasto le une con le altre, che lottano per trovare un equilibrio interno e per definire in maniera stabile il proprio *Io*. Ogni soggetto migrante è continuamente incalzato da differenti fronti e da differenti tipologie identitare: l'identità culturale d'origine, che concorre a definire il legame con il gruppo etnico di appartenenza che condivide non solo una lingua e una tradizione storica ma anche specifici modi di essere e considerarsi rispetto all'altro, attraverso la dicotomia noi/loro; l'identità collettiva della comunità d'appartenenza sul territorio italiano, tenuta e garantita da una forte componente emotiva che concorre al mantenimento dei valori legati alla terra d'origine e fornisce il primo punto di contatto e

[896] *Ivi*, p. 139

di sostegno all'arrivo; l'identità religiosa, che fornisce le linee guida al comportamento individuale; l'identità di genere, che attraverso i ruoli e specifiche comportamentali definisce il proprio essere donna o uomo. Elias[897] sottolinea quanto le due dimensioni dell'identità, pur alimentandosi a vicenda, abbiano visto nelle società contemporanee il prevalere della sfera personale, concorrendo a distaccare progressivamente gli individui dai legami e dai dictat sociali del proprio gruppo, favorendo così un'autonoma definizione soggettiva. La domanda è se e come le donne marocchine che vivono in Italia riescano a conquistare un tale grado di separazione delle due realtà e se siano capaci di formulare il proprio essere donna in maniera autonoma ed indipendente dal legame culturale d'origine. Non sempre la costruzione dell'identità separata da quella collettiva di riferimento è un processo dipendente solo dalla volontà del soggetto attore; nell'inserimento in una realtà sociale altra il soggetto deve fare i conti con lo stereotipo associato al proprio gruppo che tende a svalutare le potenzialità e le peculiarità individuali per omologare il soggetto in una visione totalizzante spesso negativa.

Meriam (I7): *Le persone ti vedono sempre come diverso, come terrorista solo perché sei musulmano e io vorrei spiegare che noi non siamo tutti uguali..ci sono persone buone e persone cattive..come in Italia.*

Noura (I16): *Non é facile, sei accettata di come sei nel cerchio delle persone che conosci gli altri ti guardano comunque come diversa è questo l'aspetto negativo.*

Le difficili condizioni del riconoscimento politico-istituzionale, causate dalla mancanza di leggi adeguate al multiculturalismo, limitano di molto lo sviluppo dei sogni personali e l'integrazione reale nella vita quotidiana.

Naima (I1): *Adesso non lavoro, ho cercato lavoro come insegnante nelle scuole per migranti, ma qui le leggi sul lavoro sono complicate e alla fine ho rinunciato.*

Naima (I1): *Nel senso che in Italia puoi in teoria fare o essere quello che vuoi ma poi nella vita di tutti i giorni no.*

Fatima-Zohra (I4): *Qui in Italia le tasse da pagare sono tante..il nostro affitto della casa è molto alto… io vorrei potermi godere serenamente la vita ma a volte è difficile perché nessuno ti aiuta.. qua le cose sono molto difficili…vorrei avere una casa mia, magari in un quartiere migliore più sicuro…*

[897] Elias N., (1990) *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna

Ghita (I5): *Vorrei trovare un lavoro per me e mio marito come lo immaginavamo..mi piace la signora dove lavoro ma vorrei un ufficio come il suo e un lavoro più importante..ma vedo tanti ragazzi laureati che lavorano nei ristoranti e allora penso che è uguale e difficile per tutti.*

Ghita (I5): *All'inizio pensavo che avrei potuto fare qualcosa in cui servivano i miei studi…ero molto brava...sapere che non ho alcuna possibilità mi dispiace.*

Meriam (I7): *Le cose qui sono migliori…però c'è poco rispetto per le altre culture..anche a livello politico.*

Hanim (I13): *Quando ho conosciuto il mondo del lavoro ho avuto le mie aspre delusioni ma non lego ciò all'Italia, piuttosto alle leggi.*

Il dilemma del percorso di inserimento, causato in parte anche dalla tendenza ad omologare le individualità, viene ulteriormente amplificato dall'impossibilità per molte donne neo-immigrate di comunicare ed esprimere la propria soggettività; per molte infatti il gap linguistico è motivo di forte frustrazione che amplifica il senso di smarrimento ed insicurezza, spingendo a rimanere legate alla propria comunità di riferimento e impedendo quel processo di individualizzazione che pure sarebbe possibile nel nuovo contesto sociale.

Fatima-Zohra (I4): *All'inizio non è stato semplice…tutto era diverso e Roma è una città molto grande..avevo paura a prendere l'autobus e anche fare la spesa era difficile non capivo cosa c'era scritto sulle cose.*

Meriam (I7): *Una volta il più piccolo aveva la febbre alta e io ho portato all'ospedale ma non parlavo bene la lingua e ho avuto paura.*

Fatima-Zohra (I4): *All'inizio ho cercato di conoscere altre persone fuori dalla comunità ma parlavo poco e male italiano e anche al bar nessuno voleva capirmi..poca pazienza…negli uffici molte persone non parlano neanche inglese o francese..ogni volta che provavo mi sentivo sempre più diversa e allora ho detto basta..se non volete aiutarmi e provare a capirmi io parlo con la mia famiglia..*

Per analizzare l'identità personale femminile e la costruzione individuale della propria soggettività è stato chiesto alle intervistate il significato intimo dell'essere donna. Questo elemento è molto interessante perché permette di comprendere quanto, e se, l'identità personale derivi da influenze esterne di tipo culturale e sociale di genere e quanto invece sia percorso autonomo e soggettivo, anche in contrasto con i ruoli di genere.

La maggior parte delle intervistate ha risposto affermando il carattere personale dell'identità di genere, soffermandosi spesso sul valore della forza interiore e dell'autonomia nel prendere decisioni che riguardano in primis la propria vita. Le intervistate hanno per lo più un'età inferiore ai trent'anni e sono giunte in Italia o molto piccole o nel periodo dell'adolescenza, possiedono un livello d'istruzione che oscilla tra medio e alto e appartengono a tutti gli stati civili. Le due intervistate di età superiore ai trent'anni sono entrambe coniugate e hanno in un caso un livello d'istruzione molto alto e nell'altro hanno vissuto il processo di socializzazione secondaria in Italia. Sembrano dunque aver interiorizzato e fatta propria l'idividualizzazione tipica della società italiana a sfavore del legame comunitario e culturale d'origine, prediligendo il formarsi di un'identità personale piuttosto che sociale.

Douma (I15): *Significa forza, fertilità, sensualità, sensibilità, razionalità..Maturità… Si fanno delle scelte nella vita. Nessuno sceglie per noi…siamo noi a farlo.*

Hanim (I13): *E' dovuto alla mia forza e la mia autonomia personale.*

Aicha (I12): *Essere donna significa lottare tutti i giorni per la propria libertà, per il rispetto e per i propri diritti.*

Fatima (I9): *Pazienza e forza.. non è facile essere donna …non è facile essere una donna sola…lavoro è difficile..solo pulire e i soldi sono troppo pochi..*

Hayat (I6): *Non lo so….significa essere libera di fare quello che vuoi senza pensare che poi gli altri ti giudicano dicendoti che certe cose non le devi fare perché sei donna..questo credo..si…*

Ghita (I5): *Essere intelligente sicuramente… ma dobbiamo sperare anche in un po' di fortuna…la vita per le donne è più difficile…qua no ma spesso la donna da me dipende da qualche uomo.*

Zoubida (I2): *Ecco questo...rispettare il mio corpo..tutelarmi..*

Ilame (I8): *Dovere lottare per tante troppe cose…parlando con le donne di qua mi sono resa conto che in qualsiasi parte del mondo le donne devono sempre lottare per avere quello che vogliono…magari possono cambiare le cose che vuoi ma devi sempre lottare..e poi..posso dirlo.. dicono che gli uomini marocchini sono violenti con le donne ma anche gli uomini italiani sono..come dire..provano a darti fastidio..ecco essere donna è essere libera di camminare da sola senza avere paura..*

Una parte poi ha definito l'identità di genere in relazione all'uomo, specificandone il carattere di uguaglianza formale e sostanziale se non anche di superiorità.

Noura (I16): *Essere donna intanto è un essere umano come l'uomo che devi avere gli stessi diritti del uomo..*

Salimia (I11): *Essere donna… è un individuo nella società uguale all'uomo.*

Hazmali (I10): *Noi donne siamo più fortunate degli uomini…ci spettano gioie che loro non potranno mai provare… ma siamo anche molto più sfortunate nel dolore…tante volte sembra quasi una compensazione di Allah…dobbiamo essere forti…nessun uomo potrebbe passare da una gioia tanto grande ad un grande dolore.*

In alcuni casi i soggetti, per lo più coniugate e con livello d'istruzione basso e giunte in Italia dopo il periodo della socializzazione secondaria, definiscono la propria identità femminile e la propria soggettività in base ai ruoli di genere e alle peculiarità naturali come la maternità, dimostrando la forte influenza che a volte esercita la cultura e la società di origine sull'identità personale, anche in seguito all'inserimento in un differente contesto socio-culturale. C'è poi l'elemento rilevante dell'istruzione; va infatti tenuto presente che la libertà di costruirsi autonomamente un'identità personale "è tanto più significativa quanto maggiori sono le risorse culturali a disposizione dell'individuo"[898] in termini di capitale culturale tra cui appunto l'istruzione.

Sara (I3): *Essere donna? Non capisco io sono donna (ride) Ah..si deve essere una buona madre prima di tutto…*

Meriam (I7): *Prendersi cura della famiglia. E' molto importante il nostro lavoro.*

In alcuni casi la propria soggettività femminile viene definita proprio a partire dai tradizionali ruoli di genere, in un modo che appare però non determinato dall'interiorizzazione coatta di norme comportamentali ma da un processo decisionale autonomo in netto contrasto con il concetto della "lieto fine" di cui parlava Betty Friedan, considerato in questo caso come uno stereotipo ed un'altrettanto valida limitazione alla libera costruzione personale della propria personale identità di genere.

Naima (I1): *In Italia le ragazze non vogliono sposarsi, non vogliono essere comandate ed è giusto ma il matrimonio non è comandare è dividere. Per certe cose a volte penso che siamo molto più donne noi. Perché noi non abbiamo paura di essere meno donne se decidiamo di sposarci o che vogliamo essere solo mamme.*

[898] Lorenzoni E., (2005) *Percorsi di costruzione di identità nelle donne marocchine in Italia* in Giovani Sociologi, Associazione Italiana di Sociologia

Solamente una piccola parte delle intervistate sembra invece aver trovato una mediazione soggettiva tra identità personale e identità sociale, definendo il proprio essere donna come fusione di elementi che non vengono assolutamente vissuti in antitesi o in contrasto ma che sembrano invece conferire quel valore aggiunto alla propria soggettività.

Khadila (I14): *Donna vuole dire tutto.. vita, amore, famiglia, intelligenza, senza vantarmi eh… le donne sono tante cose.. abbiamo la delicatezza degli angeli la forza di un uomo e l'amore di una mamma.*

Fatima-Zohra (I4): *Significa pensare con la propria testa..essere una buona madre e seguire la parola di Allah.*

Alle intervistate è stato poi chiesto di specificare quali fossero le considerazioni personali circa le qualità e i doveri associati alla figura femminile, con la volontà di studiare l'esistenza o meno di una divergenza tra la visione della propria soggettività e i comportamenti concreti ritenuti idonei.

Le risposte sembrano non aver dato risultati differenti; ad una definizione della propria identità personale corrisponde nella maggior parte dei casi anche un'assonanza in termini di comportamento, anche se molte di più hanno posto come responsabilità primaria quella legata ai figli, considerati da molte una questione più femminile che maschile.

Sara (I3): *Ah..si deve essere una buona madre prima di tutto…*

Fatima-Zohra (I4): *Deve essere forte e fedele e deve amare i propri figli.*

Meriam (I7): *Una donna credo deve prima essere una brava madre e una brava moglie.*

Fatima (I9): *Deve essere fortissima… le donne sono più brave a trovare la forza sempre e la forza è tantissima quando sei mamma… quando diventi mamma tutto è diverso..non sei più sola..*

Hazmali (I10): *Una donna prima di tutto deve essere una brava madre…mettere al mondo dei figli non vuol dire solo sfamarli…bisogna essere la loro madre per tutta la vita…una madre deve sempre saper infondere forza e coraggio in loro…specie nei maschi che ne hanno meno. (ride)*

Naima (I1): *Deve avere pazienza, è difficile essere una donna, la donna regge la casa e la famiglia…è tutto nelle sue mani… è importante…questo sì, anche forte deve essere e spesso allegra anche…*

Zoubida (I2): *Deve studiare e conoscere e poi trovare un lavoro e anche sposarsi, … e avere dei figli ed educarli in un certo modo.*

La gran parte delle intervistate ha ribadito il carattere personale dell'identità, soffermandosi su questioni fondamentalmente legate alla forza, al coraggio e all'autonomia economica ed individuale; non mancano, come nella parte precedente, riferimenti al genere maschile.

Ghita (I5): *Molta forza e molto coraggio.*

Hayat (I6): *Deve essere indipendente economicamente così poi quando si sposa mantiene il marito e lui pulisce casa! (ride) No veramente….anche se non sarebbe male.. (ride) comunque si penso che debba essere il più possibile indipendente..*

Ilame (I8): *Le donne devono lottare…non possiamo vivere senza essere sicure di noi…dobbiamo avere tanta forza…la mia maestra di elementari diceva sempre che noi donne non dobbiamo permettere all'uomo di comandarci e che la forza fisica dell'uomo non è niente vicino alla forza dell' anima delle donne!*

Salimia (I11): *Deve essere una persona responsabile, tenera e cercare di fare qualcosa nella vit,a lavorare o studiare e rispettare se stessa.*

Aicha (I12): *Le qualità devono essere: fedeltà, serietà e deve essere rispettabile.*

Hanim (I13): *Deve essere menefreghista e sapere cosa è indispensabile e cosa invece si può mettere in secondo piano.*

Khadila (I14): *Le donne possono fare tutto! Gli uomini no!*

Doumia (I15): *Per me una donna non si deve mai sentirsi inferiore a nessuno. Se una donna decide di prostituirsi per me lo può fare fin quando è lei a sceglierlo. Siamo o no un paese democratico e libero? La donna deve avere stesse possibilità dell uomo e stessi diritti.*

Noura (I16): *Istruzione conta molto e anche saper farsi rispettare.*

È stato poi chiesto alle intervistate di definire i comportamenti non idonei al genere femminile, al fine di valutare l'incidenza delle norme comportamentali sull'identità personale e sulla soggettività. Nelle scienze sociali infatti "il ruolo di genere può essere definito come un insieme di norme comportamentali associate con un dato stato di genere (anche chiamato *identità di genere*)". Una buona parte ha posto la questione della responsabilità materna e della fedeltà coniugale come elemento cardine della propria identità, stabilendo il profondo legame che intercorre tra i due piani.

Naima (I1): *Andare con gli altri uomini…o lasciare i figli da soli…(silenzio) Non lo so…si ecco… andare con molti uomini..essere…come si dice…che non si cura e ha… non lo so i vestiti sporchi..*

Sara (I3): *Non curarsi dei figli appunto.*

Fatima-Zohra (I4): *Non deve trascurare la famiglia e deve aiutare anche fuori casa..con un lavoro e non deve tradire il marito*

Meriam (I7): *Non amare la propria famiglia…specie i figli.*

Fatima (I9): *Abbandonare la famiglia…mio marito e mio figlio adesso hanno bisogno di me…io sono più forte adesso…*

Un'altra parte rilevante ha sottolineato il forte legame che intercorre tra la propria identità personale e le norme previste dalla religione islamica e dalla cultura d'origine in termine di rispetto e considerazione del forte carattere collettivo nell'espressione della propria soggettività.

Meriam (I7): *Non avere fede.*

Aicha (I12): *Non deve far parlare troppo di sé.*

Zoubida (I2): *Essere volgare o usare il suo corpo in un modo non rispettoso…anche dell'Islam.*

Hazmali (I10): *Essere irrispettosa e pensare solo a se stessa.*

Hayat (I6): *Mah… non saprei..(ride) probabilmente non dovrebbe mai vendere il suo corpo… penso.*

Solamente una parte, decisamente minore rispetto agli aspetti precedenti della dimensione, hanno espresso una onnicomprensiva libertà in termini comportamentali e una totale propensione a considerare non idoneo per la donna ogni forma di mediazione e resa nei confronti delle imposizioni sociali e culturali provenienti dall'esterno.

Ghita (I5): *Arrendersi alle difficoltà della vita e farsi dire dagli altri quello che devono fare.*

Ilame (I8): *Fare quello che non vuole…sentirsi più debole.*

Hanim (I13): *Lasciarsi influenzare da stupidaggini, dall'uomo, dalla famiglia…le scelte devono essere personali.*

Noura (I16): *Mai inclinare la testa.*

In conclusione dunque sembrerebbe che in linea generale le donne marocchine residenti nel contesto italiano siano riuscite a costruire una propria soggettività sulla base di una identità personale di genere, per lo meno dal punto di vista interiore. Dal punto di vista comportamentale, associato alle norme ed ai valori, invece il divario è decisamente maggiore; la maggior parte delle intervistate pur ribadendo una generale volontà di autonomia e libertà riconosce nella maternità e nel matrimonio gli elementi fondanti della identità femminile e della propria personalità, sicuramente di più sul piano delle responsabilità che delle qualità, per le quali invece il carattere della forza e dell'autonomia sembrano prevalere.

8.2.2 Dimensione della famiglia

"La famiglia immigrata è uno di quei fenomeni complessi, dai volti molteplici, prodotti dalla mobilità di uomini e donne in tempi e spazi molteplici".[899] Il rapporto tra migrazione e famiglia è duplice: da una parte la migrazione produce una famiglia e dell'altro la famiglia produce la spinta alla migrazione; accade che i soggetti si trovino inseriti un una pluralità di famiglie che si scompongono, si compongono e si ricompongono in contesti spazio-temporali differenti. "I tratti, considerati come specifici e distintivi della famiglia migrante sono valutati sulla base della compatibilità o dell'incompatibilità con l'ordine sociale della società d'immigrazione. Un'unità familiare che si colloca per cercare le sue difese e le sue protezioni in modo dinamico nella società".[900] In sostanza la famiglia "migrante" deve operare un processo di negoziazione degli equilibri in conformità al nuovo tessuto sociale e alle richieste individuali dei membri; deve accettare i cambiamenti dei ruoli associati ai singoli e può in tal modo contribuire a frammentare le strutture familiari tradizionali e favorire l'emergere di nuovi valori in seno al nuovo nucleo. Nel caso delle famiglie marocchine, fortemente caratterizzate da una natura allargata, il trovarsi improvvisamente nucleari

[899] Bensajah N., (1992) Famiglie marocchine e mutamenti sociali in Donati P., Scabini E., *La famiglia multietnica*, V&P, Milano p. 235
[900] Tognetti Bordogna M., (2004) *Ricongiungere la famiglia altrove: strategie, percorsi, modelli e forme dei ricongiungimenti familiari*, FrancoAngeli, Milano

nel senso stretto del termine può portare i membri a scrollarsi di dosso quel desiderio di accettazione sociale che imponeva indirettamente loro l'assunzione di specifici ruoli e personalità, favorendo in tal modo il fluire delle soggettività personali, sia da parte delle donne sia rispetto alle donne.
In linea generale dalle interviste emerge in maniera molto chiara il forte carattere familiare.

Naima (I1): *La famiglia è importante.*

Rispetto al periodo precedente alla migrazione la famiglia, nucleare e allargata, viene indicata come il primo punto di riferimento al quale si continua a guardare con nostalgia anche dopo molti anni dall'insediamento nel paese ospitante.

Come era la tua vita in Marocco?

Naima, (I1*) Bella…c'era la mia famiglia…noi siamo tanti..anche le sorelle di mia madre vivono lì.*

Zoubida (I2): *Mi ricordo poco..ero piccola.. mi ricordo solo…come dire..le cose della mia famiglia..mia nonna si..che cucinava sempre (ride) e si arrabbiava con noi perché ci allontanavamo sempre da soli..però io sapevo che era per gioco perché in Marocco tutti ti conoscono e vedono..*

Sara (I3): *Io e le mie sorelle siamo molto vicine di età facevamo tutto insieme…vorrei poter andare più spesso dalla mia famiglia in Marocco. Mi mancano molto i miei genitori… mia madre, la sicurezza di mio padre, i luoghi.*

Fatima-Zohra (I4): *Mi manca mia madre.*

Ilame (I8): *Mi manca la mia famiglia e soprattutto il loro aiuto certe volte che mi sento sola. Il Marocco mi manca tutti i miei giorni…c'è la mia famiglia.*

Salimia (I11): *Mi manca tutto del Marocco è il mio paese la mia casa.*

Come pensi sarebbe stata la tua vita se fossi rimasta?

Naima (I1): *Sarei stata con la mia famiglia vicino..in Marocco avevo la mia famiglia e conoscevo tutti.*

Nel periodo post-migrazione la famiglia, formata o ricongiunta, continua a rappresentare il primo punto di riferimento nonché un fondamentale elemento di supporto, sia sul piano personale che su quello dell'inserimento sociale e lavorativo.

Naima (I1): *Qui non lavoro e sono a casa… il fratello di mio marito abita sopra di noi le nostre famiglie sono sempre insieme.. si parla..si sta insieme… la sera mio marito e suo fratello escono e …. (ride) non lo so dove vanno! Però sono serena i miei figli crescono e noi siamo una bella famiglia.*

Zoubida (I2): *Normale, vado all'università, vado al cinema, sto con la mia famiglia.*

Hazmali (I10): *Alia (Si riferisce alla terza figlia) è venuta qua in Italia perché la famiglia del marito viveva qua da molto e stava già bene…dopo la morte di mio marito l'ho raggiunta perché era l'unica con i figli ancora piccoli e cosi posso aiutarla se lei trova lavoro. Loro sono in Italia da più di dieci anni e la famiglia di mio genero è qua in*

Sara (I3): *Frequento la mia famiglia più di tutto.*

Fatima-Zohra (I4): *Frequento la mia famiglia i miei fratelli, i fratelli di mio marito… Siamo una famiglia molto numerosa.*

Meriam (I7): *La mia famiglia qui in Italia.*

Hazmali (I10): *Frequento solo la famiglia di mia figlia…sono qui per fare la nonna. (ride)*

Che lavoro svolge tuo marito?

Naima (I1): *Adesso lavora in un condominio...fa il portiere, il lavoro lo ha trovato suo fratello che lavora in una ditta di pulizie di giardini.*

Fatima (I9): *Il marito di mia sorella quando siamo arrivati ci ha aiutato a cercare un lavoro per mio marito come operaio.*

Sara (I3): *All'inizio lavoravo nell'agriturismo insieme a mio marito e alle famiglie dei suoi fratelli adesso faccio la casalinga.*

Dalle interviste si nota un particolare rilevante: la famiglia assume un ruolo fondamentale in particolare per le donne di età più adulta, per quelle giunte in Italia con progetto autonomo e per coloro che hanno avuto una socializzazione primaria in Marocco, mentre possiede un valore minore per le nate in Italia e per quelle migrate in tenera età, per le quali i gruppi di pari e gli amici sembrano essere un punto di riferimento maggiore rispetto al nucleo familiare.

8.2.3 Dimensione del matrimonio e della maternità

Dal punto di vista culturale il Marocco, come molti paesi situati nel sud del mondo, è fortemente incentrato sul carattere allargato del nucleo familiare che diviene in tal modo

una sorta di comunità all'interno della società, retto e fondato sul vincolo familiare. Il matrimonio possiede dunque un'importanza sociale strettamente legata alla tradizione e viene considerato un momento di passaggio cruciale della vita individuale, degno di essere festeggiato da tutta la comunità; assume cioè quel carattere rituale e cerimoniale di cui parlava Durkheim e si inserisce perfettamente in quel carattere olistico all'interno del quale è possibile riferire spesso il contesto marocchino.

Molte delle intervistate sono giunte sul territorio italiano per ricongiungimento familiare o di coppia, con la volontà di ricostituire o formare una famiglia sul territorio italiano. Il matrimonio viene considerato da una parte delle intervistate un elemento fondamentale per la formazione di un proprio nucleo familiare.

Cosa pensi del matrimonio?

Najat (I1): *E' una bella cosa... fare una famiglia, sposarsi...*

Zoubida (I2): *Quando ami qualcuno molto e vuoi fare una famiglia il matrimonio è l'inizio di una nuova vita..*

Per la maggior parte delle intervistate di età inferiore ai trent'anni, per lo più socializzate in Italia, l'elemento fondante del legame coniugale è l'amore che determina e spinge al matrimonio, considerato una scelta personale che richiede alla donna consapevolezza soggettiva e forza interiore.

Zoubida (I2): *E' un'unione tra persone che si amano.. però ci deve essere l'amore e tutti e due lo devono provare.*

Fatima-Zohra (I5): *E' una scelta, se ti innamori ti puoi sposare altrimenti no.*

Hayat (I6): *Che prima di sposarti una donna ci deve pensare bene e che io preferirei convivere.*

Ilame (I8): *Le mie amiche in Marocco sono sposate..alcune sono felici..alcune no..è uguale in ogni posto..dipende dalla personalità della donna.*

Fatima (I9): *Penso che è per sempre che matrimonio non è solo quando tutto è bello..ma anche quando tutto è brutto..che la donna deve essere forte perché a volte il marito è debole…e ci vuole tanto amore.*

Aicha (I12): *Il matrimonio è una cosa sacra a mio parere non deve essere macchiata dal tradimento o dalle bugie perché se c'è amore si è sinceri.*

Douma (I15): *Io penso che il matrimonio sia un'unione di anime. Sia una promessa di condivisione della vita. Bisogna essere maturi per affrontarlo. Se ami realmente come l'amore*

per un fratelli o una madre, faresti di tutto per rendere la persona felice. Il rapporto per me deve essere questo, un gioco a chi rende più felice l'altro.

Per le più adulte, di età superiore ai quarant'anni, giunte in Italia nel periodo della maturità o successivamente, la stabilità coniugale e il matrimonio dipendono in larga misura dalla scelta e dalla personalità del coniuge.

Fatima-Zohra (I4): *Io sono stata fortunata, mio marito è un uomo bravo..anche con i figli deve essere buono..io vedo in televisione alcuni uomini marocchini che picchiano le figlie perché vogliono essere come le ragazze italiane…è brutto per noi perché le persone pensano che siamo tutti così..ma esistono persone cattive anche qui…italiani dico..*

Naima (I1): *Devi avere un marito buono sennò è difficile..io conosco amiche che hanno un marito che poi quando sono venuti qui ha cominciato a bere..e l'Islam lo vieta..però lo fanno e poi magari le picchia ed è difficile..*

Ilame (I8): *Per me il matrimonio è una bella cosa se lo fai con una persona che capisce che vuoi studiare e lavorare..altrimenti è come una prigione..*

Hazmali (I10): *Io amavo tantissimo mio marito lui era un buon marito e per questo è stato bello...con lui ho fatto figli belli e intelligenti che sono brave persone..non bevono e tutti sanno che sono persone brave..se tornassi indietro sposerei di nuovo lui..un altro non lo so. (sorride)*

Hazmali (I10): *Mio marito mi rispettava..capiva l'importanza del mio lavoro in casa..certo non mi aiutava ma quello è perché ognuno ha un suo compito nella vita..è giusto così.*

Un particolare interessante è la posizione delle giovani intervistate sposate e nate in Italia le quali tendono in maniera ironica a sottolineare, per poi ritrattare, il carattere contraddittorio della natura matrimoniale che, anche se caratterizzato dall'amore coniugale, possiede delle ombre e delle difficoltà. L'ironia è spesso utilizzata infatti per mediare l'opinione soggettiva personale che si vuole esprimere ma della quale non si intende assumere totalmente la responsabilità, forse per paura di una non accettazione da parte dell'intervistatrice che in quel momento rappresenta l'opinione comune.

Hanim (I13): *Una rottura ..un secondo lavoro, pulire, lavare e stirare…dai no scherzo è un modo di condividere dolce e amaro con una persona che ti ama e che sai che ti ha scelto per la vita.*

Khadila (I14): *Del matrimonio si può fare anche a meno (ride) scherzo è una cosa bella avere una persona sempre al tuo fianco sempre pronto a difenderti e stare dalla tua parte in qualsiasi cosa…*

Le interviste hanno fornito inoltre alcune considerazioni rispetto al rapporto con i valori e le condizioni legati alla cultura d'origine, dimostrando quel processo di ritorno, confronto e doppia presenza identitaria.

Zoubida (I2): *Prima non era sempre così..in Marocco il matrimonio lo organizzavano i genitori..anche tra bambine piccole..ma adesso non più. (silenzio) poi ho letto per un esame che anche in Italia questo accadeva molti anni fa soprattutto al sud quindi…non siamo poi così diversi no..?*

Naima (I1): *In Marocco ci sono ancora bambine che vengono fatte sposare a 13/14 anni e io non sono d'accordo perché sono bambine e non sono pronte per certe cose che sono….come dire..cose da grandi però a 20 anni sei donna, puoi sposarti.. la famiglia è importante…in Italia le ragazze non vogliono sposarsi, non vogliono essere comandate ed è giusto ma il matrimonio non è comandare è dividere. Per certe cose a volte penso che siamo molto più donne noi.*

Ghita (I5): *Ci sono molti posti in Marocco dove le persone sono molto povere..dove le ragazze si sposano a 13 anni…mia figlia ha 12 anni è una bambina..lei gioca ancora con le cose delle bambole..anche se sta crescendo..ma è una bambina..non potrei accettare che un uomo più grande la tocca (sbarra gli occhi) è troppo brutto..*

Noura (I16): *Se si trova la persona giusta sono cose che farei in futuro.. A 26 anni essendo di una città piccola dove l' età media per sposarsi è 20-24 io sono diventata "zitella" in modo ironico .. Ovviamente le cose variano da città in città ma le persone del sud sono molto tradizionale e conservatori*

Sara (I3): *Ricordo il giorno del mio matrimonio, una giornata lunghissima..dalla sera prima alla notte…io mi ricordo che un po' avevo paura..la vita nuova..saper essere una buona moglie…si ero spaventata ma felice e ricordo la festa..quella la ricordo sempre (sorride) …le mie sorelle che ogni volta mi accompagnavano a cambiare il vestito!*

La dimensione della maternità apre ad interessanti considerazioni; come sottolinea Rizzi "la maternità e la nascita dei figli costituiscono spazi di visibilità per le donne immigrate non inserite nel mercato del lavoro, quali maghrebine e nord-africane in generale". L'essere madre rappresenta per molte un'occasione per interagire con le altre donne e con la società, confrontarsi con i valori e gli stili di vita del paese ospitante ed uscire dalla sfera familiare e privata, favorendo uno sviluppo autonomo della soggettività personale.

Naima (I1): *Conosco molti genitori dei compagni di scuola dei miei figli, poi alcune volte li vado a prendere e magari, se è pomeriggio, mi fermo e prendiamo un caffè e…loro sono molto accoglienti anche se alcune volte io non salgo…aspetto nella macchina..sai..così… che magari non sono apposto o devo andare da un'altra parte (ride)*

Hazmali (I19): *Ho conosciuto poche donne però a volte quando vado a prendere i miei nipoti a scuola parlo con loro…parlo con le loro maestre…(ride)…e poi parlo anche con le mamme dei*

loro compagni… le donne italiane sono buone donne..ci sono tante nonne che vanno a prendere i nipoti come me..siamo simili..

Sara (I3): *Conosco degli italiani, la maggior parte in realtà li ho conosciuti alle riunioni a scuola di mia figlia.. all'inizio mi sorprendevo di quanti papà c'erano..da noi in Marocco gli uomini non si occupano di queste cose invece in Italia molti padri portano i figli a scuola..è una cosa bella.*

La maternità con i suoi vissuti e i suoi comportamenti è notevolmente condizionata dai valori d'origine; possiede un forte valore simbolico che mostra in tutta la sua difficoltà lo scontro con la cultura ospitante e riporta continuamente al nucleo familiare originario, in particolare alla madre, generando spesso una fragilità ed una vulnerabilità soggettiva amplificata dalla mancanza di un sostegno sociale ed istituzionale adeguato anche dal punto di vista psicologico. La maternità fornisce dunque molto spesso per le donne migranti un senso di stabilità e sicurezza in un periodo di profonda confusione identitaria e di solitudine.

Naima (I1): *Io penso quello che già ho detto…che senza una famiglia sei sola, senza i figli sei sola.*

Fatima (I9): *Quando diventi mamma tutto è diverso..non sei più sola.. e adesso io sono forte perché c'è mio figlio..se lui non era nato io non ero così forte per andare avanti.*

Meriam (I7): *Ora ho i figli, sono ogni cosa per me. Quando sono arrivata avevo bambini piccoli…era difficile ero sola..non conoscevo giardini dove portare e ero a casa da sola ma loro sono la mia forza…anche una volta il più piccolo aveva febbre alta e io ho portato all'ospedale ma non parlavo bene la lingua e ho avuto paura. In Marocco i tuoi figli li controllano tutti, qui no.*

Naima (I1): *Mah mi sono sposata e il primo figlio è nato dopo 1 anno… io ero felice di essere madre mi faceva sentire speciale e meno sola in Italia.*

In generale un tratto distintivo che emerge in maniera molto chiara dalle interviste è il profondo legame che esiste tra la maternità e l'identità femminile; l'essere madre viene considerato un vero e proprio valore aggiunto, momento cardine della propria soggettività personale.

Naima (I1): *Essere mamma è bellissimo..tutte le donne devono essere mamme..ti senti un amore infinito..uguale a quello per Allah e forse di più (si blocca e mi guarda e sorride)..è meraviglioso si…*

Hazmali (I10): *Senza i miei figli mi sentirei meno donna.*

Aicha (I12): *La maternità è la cosa più bella che possa vivere una donna, è la sua primavera e lì che sboccia in tutta la sua bellezza.*

Khadila (I14): *La maternità è come avere un'altra parte di te che cammina che ti ama come tu la ami.. avere una persona così piccola, così fragile che solo tu la puoi far crescere e diventare una grande donna …oggi mi sto gasando sull' essere donna!*

In alcuni casi la peculiarità biologica, corporea, del dato sessuale viene considerata simbolicamente come un potere rispetto al maschio; l'elemento che più di tutti ha concorso nei secoli a definire la separazione dei generi viene vissuto dalle donne come privilegio che contribuisce in maniera rilevante ad avvicinare le donne alla loro soggettività femminile anche rispetto alla madre e a farle sentire una guida e un agente di trasmissione dei valori sia culturali sia legati all'identità femminile.

Ilame (I8): *Allah dice che le donne sono regine e io penso che essere mamma è come creare delle principesse..io vorrei delle femmine perché sono più buone e tranquille..*

Fatima (I9): *La maternità è vita..le donne sono la vita..un uomo può iniziare ma solo una donna può finire..senza la donna la vita finisce..questo è il grande miracolo delle donne e le donne devono essere felici che solo loro lo possono fare*

Fatima-Zohra (I4): *..i figli sono importanti devi essere forte soprattutto se loro sono nati in un altro paese…devi insegnare la tua cultura..perchè loro sono anche marocchini ma sono anche italiani e non è facile per loro certe volte capire chi sono..*

Soprattutto tra le più giovani, che ancora non hanno vissuto concretamente l'esperienza della maternità, la scelta è vissuta fortemente in termini di responsabilità. Seppur consce della bellezza del divenire madre non trascurano, nella decisione, il rapporto di coppia e le rinunce connesse, prediligendo in questa fase della vita altri aspetti legati alla costruzione della propria femminilità e della propria soggettività.

Zoubida (I2): *Essere madre credo che sia bellissimo ma anche faticoso quindi devi avere un lavoro e un uomo intelligente che ti aiuta altrimenti è difficile.*

Ghita (I5): *E' un passo importante..molto importante..devi essere pronta a rinunciare a molte cose ma altre le guadagni in termini di amore..*

Hayat (I6): *Difficile..per il momento io per esempio non sarei in grado, troppi limiti.*

Salimia (I11): *La maternità è una cosa bella ma una grande responsabilità nello stesso tempo.*

Hanim (I13): *Delicatissima.. un mucchio di responsabilità..ma pur sempre bellissimo.*

Douma (I15): *È un argomento ancora a me sconosciuto. È un lavoro a tempo pieno ed un investimento per il futuro e per la nostra vecchiaia.*

Hayat (I6): *No e non ci penso ancora forse dopo aver trovato un lavoro sicuro e che mi rende felice.*

Ilame (I8): *Noooooooooo (sbarra gli occhi).. adesso proprio no..noo…no no adesso ancora no!*

8.2.4 Dimensione della sessualità

La dimensione della sessualità è particolarmente interessante perché riguarda nel profondo la soggettività personale e l'identità di genere; la questione permette di comprendere quanto le norme e i valori legati alla cultura marocchina, che di fatto impedisce alle donne di avere rapporti sessuali prima del matrimonio, pena l'esclusione sociale, vengano mantenuti o mutati in seguito all'inserimento in una cultura più aperta e in una società che, soprattutto nell'ultimo periodo, ha aperto le frontiere all'accettazione collettiva della trasgressione.

Molte dimostrano una consapevolezza circa le limitazioni imposte dalla propria cultura rispetto alla scelta personale, sottolineando il significato sociale in termini di tabù.

Zoubida (I2): *In Marocco ci sono ragazze che hanno rapporti prima del matrimonio ma non sono ben viste nel paese e se la famiglia lo scopre spesso poi gli dice che devono sposare quel ragazzo e se sono giovani secondo me non è facile.*

Aicha (12): *una ragazza di città è libera come un'italiana, l'unica cosa è la sfera sessuale quello è ancora un tabu, vige la segretezza, il massimo pudore.*

Seppure il Marocco sia più progressista di altri paesi musulmani, il sesso rimane per la maggior parte della società un tabù molto forte; rispetto ai sessi i ragazzi sono molto più attivi e difficilmente giungono al matrimonio privi di esperienza, le ragazze invece tendono a stabilire relazioni per lo più di tipo platonico e anche quando sperimentano il rapporto carnale difficilmente questo assume un carattere si consapevolezza dal punto di vista soggettivo. La situazione sembra mutare in seguito al percorso migratorio e all'inserimento nel nuovo tessuto socio-culturale italiano.

Ilame (I8): *Anche questo è un po' cambiato..prima credevo che non era bene per una donna parlare di sesso..in Marocco spesso certe cose si fanno ma non si dicono assolutamente..una donna deve far sempre credere di essere pura perché forse poi un uomo non ti vuole*

sposare..adesso penso che è una cosa molto personale e soggettiva..certo sempre ci vuole l'amore ma non sempre con l'uomo che poi sicuramente sposi..

La maggior parte delle intervistate di giovane età, principalmente nate e cresciute in Italia o aventi un livello d'istruzione superiore, è fortemente critica nei confronti della limitazione sociale e culturale del proprio paese o religione e riconosce il valore dell'esperienza in termini di identità femminile a riprova della forte influenza dell'opinione collettiva sulla soggettività personale.

Douma (I15): *Troppa ipocrisia anche dietro il sesso soprattutto nell'Islam. Tutti fanno sesso perché è naturale farlo, il tuo corpo li richiede e allora perché farlo di nascosto?*

Hayat (I6): *Qualcosa di molto personale e soggettivo che però non deve essere visto sempre così negativamente..*

Aicha (I12): *Secondo me è un elemento importante per la vita sia di una donna che di un uomo. Quindi per me non dovrebbe essere un tabu, va vissuta in modo maturo e responsabile.*

Per la maggior parte, infatti, il sesso è una scelta personale fortemente connaturata all'identità femminile e legata al percorso di vita e alla maturità che accresce e migliora la consapevolezza di sé e la propria soggettività; anche per coloro che hanno un'idea personale differente, il sesso rimane una libera scelta che ogni donna ha il diritto di compiere autonomamente.

Zoubida (I2): *Non tutte, alcune non hanno problemi ad avere rapporti sessuali con i ragazzi, anche se non sono il loro fidanzato…non si preoccupano..magari ci escono per un po' e poi se decidono che anche per loro va bene ci vanno a letto..io non sono d'accordo perché non lo so…non mi piace l'idea..però loro possono farlo… non c'è problema ecco…*

Zoubida (I2): *E' un valore e una cosa privata che si…è diverso dagli uomini..*

Naima (I1): *(silenzio)…. Non lo so..ecco insomma… nessuno ti spiega..da giovane dico..poi ti sposi e fai i figli e sai che è così..ma all'inizio non lo sai..ecco questo..non saprei…*

Ghita (I5): *E' una cosa che capisci quando sei grande.*

Salimia (I11): *E' un bisogno dell'essere umano come il cibo e l'acqua.*

Per alcune intervistate invece, soprattutto di età più adulta o socializzate nel paese d'origine, il sesso rimane una questione legata ai valori del matrimonio e alla procreazione.

Hazmali (I10): *E' un'unione tra due persone che si amano per dare la vita ai figli..*

Fatima-Zohra (I4): *E' amore tra un marito e una moglie.*

Fatima (I9): *(sorride) La sessualità è una cosa del rapporto tra un marito e la moglie.*

Per la maggior parte però è fondamentalmente una questione il cui elemento cardine è il sentimento amoroso, che libera il corpo e la mente e rende possibile l'espressione della propria soggettività.

Sara (I3): *Amore?*

Zoubida (I2): *Certe cose riguardano l'amore e quando mi innamorerò se lui mi amerà vedremo…*

Hanim (I13): *Sai ti dico il titolo di un libro di un famoso scrittore musulmano se vuoi sapere cose la sessualità per me "Chaikh Nefzaoui" Il giardino profumato.. comunque in poche parole è saper dimenticare il resto del mondo (sorride) io dimentico anche di essere su un letto.. ovvio sempre con amore.*

Khadila (I14): *La sessualità è un momento della coppia in cui due persone si uniscono non solo per il sesso ma anche per l'amore che li unisce.*

Douma (I15): *Il sesso? Per me il sesso è l'esplorazione del mondo dei sensi. Facendo sesso si crea la vita. Come si fa a reprimere il sesso? Bisognerebbe praticare più sesso con più amore. Si ricollega alla domanda cosa è per me l'amore. Se amo ho bisogno di mandarti nel bel mondo dove i sensi si rilassano.*

8.2.5 Dimensione del rapporto uomo/donna

L'identità femminile e di genere ha molto a che fare con gli uomini, in particolare in quelle società in cui il maschio è il riferimento sociale e culturale cardine. La situazione del rapporto tra uomo e donna appare differente rispetto ai due contesti presi in esame in questa ricerca; in Marocco l'uomo è il fulcro sociale della famiglia patriarcale, possiede più libertà in termini sessuali e più possibilità in termini occupazionali ed esperienziali, lo stesso Codice penale si basa su una filosofia patriarcale che emerge sia dalla sua struttura che dalle sue disposizioni. La donna marocchina è per lo più moglie e madre, discriminata sia dal punto di vista occupazionale che socio-politico. Tra le più giovani la difficile situazione del rapporto con l'altro non si esplica solamente sul piano sessuale

ma anche dal punto di vista soggettivo; i giovani uomini sono infatti incapaci di relazionarsi individualmente e operano percorsi fortemente basati su dictat comportamentali che impediscono di formare una propria identità soggettiva. Nel rapporto uomo/donna alcune delle intervistate riscontrano proprio una delle differenze tra il paese d'origine e l'Italia.

Zoubida (I2): *Quello che cambia molto è forse il rapporto con i ragazzi..*

Zoubida (I2): *I ragazzi marocchini sono, loro mi raccontano, liberi di fare quello che vogliono e molti di loro si curano, si mettono le creme, vogliono assomigliare ai ragazzi occidentali però poi con le ragazze sono antipatici e rispondono male e quando escono con una ragazza magari provano subito a baciarla, per vedere se è seria..in Italia i ragazzi provano a baciarti perché vogliono baciarti e se tu decidi di baciarli loro non pensano per forza che tu sei una ragazza poco seria.*

Aicha (I12): *Pero l'uomo italiano rispetto agli uomini arabi i suoi sentimenti se sono veri sono sinceri e puri cosa che da noi non esiste… prendono solo in giro le ragazze non sanno provare amore.*

Sara (I3): *Educare gli uomini...ma anche le donne a vivere bene insieme.*

Aicha (I12): *Ho molte amiche marocchine e pochi amici marocchini, gli uomini tendono molto a giudicare. Quindi li evito. I miei amici stretti sono italiani.*

L'identità di genere e il rapporto con la propria soggettività femminile è fortemente dipendente dai valori culturali di riferimento che nel tempo hanno concorso a definire specifici ruoli associati ai sessi in maniera differente in tutte le società del mondo. In alcune realtà, come quella italiana, la situazione odierna è il risultato di un secolo di lotte femminili civili e politiche ma anche identitarie che hanno portato le donne a ricercare in un primo momento un'uguaglianza formale e sostanziale con l'uomo sotto molteplici punti di vista e in un secondo momento il riconoscimento delle differenze di genere, ponendosi in netto antagonismo con l'altro sesso. L'atteggiamento delle italiane di oggi rispetto al rapporto uomo/donna è figlio di questo percorso e le donne hanno imparato a costruire la propria soggettività alla luce di queste precedenti considerazioni; ma cosa accade invece nei soggetti migranti, in quelle donne che hanno vissuto e interiorizzato, direttamente o indirettamente, un differente modo di essere donna e che si trovano improvvisamente a fare i conti con un altro modo di vedere e considerare se stesse?

Dalle risposte si evince che le intervistate possiedono dentro di loro questa dicotomia uguale/diverso; alcune infatti pongono come base del rapporto l'uguaglianza, riferita però all'identità soggettiva e non a quella di genere. Una buona parte infatti riconosce che specifici ruoli e responsabilità sono propri della donna perché solo lei possiede capacità ritenute superiori a quelle maschili, a dimostrazione che molte donne si auto-riconoscono una superiorità proprio a partire da quei classici elementi che per secoli sono stati strumentalizzati al fine di considerarle inferiori.

Naima (I1): *L'uomo e la donna sono uguali lo dice il Corano ma hanno compiti diversi...nella casa..con i figli no perché i figli sono di tutti e due e devono essere cresciuti in due..però in casa no..la casa è della donna..(silenzio) mio marito non conosce il posto dei calzini..io so tutto invece. (ride)*

Ghita (I5): *Uguale..anche se certe cose gli uomini non le sanno fare. (ride)*

Hayat (I6): *Uguaglianza..ma ci sono molti uomini..anche in Italia a cui non piace tanto avere una donna forte accanto..alcuni sono molto fragili..hanno bisogno di una ragazza ancora più fragile per sentirsi forti..quindi penso all'uguaglianza ma forse più per loro che per noi!*

Hazmali (I10): *Tutti e due devono sapere cosa fare..per vivere insieme tanti anni serve pazienza..a volte gli uomini sono istintivi..noi donne siamo più pazienti..noi serviamo a loro e loro servono a noi..in diversi modi..*

Khadila (I14): *Le donne possono fare tutto! Gli uomini no! Un uomo non può camminare per 24 ore su un tacco 12.. non può avere due giorni di travaglio o la sensibilità verso i più deboli ...dietro ad ogni grande uomo c'è sempre una grande donna..se lo dicono vuol dire che un fondo di verità c'è.*

Per la maggior parte delle intervistate il rapporto uomo-donna necessità della condivisione di basi comuni e dell'inserimento del valore del rispetto e della fiducia nella relazione di genere. L'amore assume poi un significato cardine a riprova della necessità di fondare il rapporto non in termini di contrasto e opposizione ma di condivisione e dialogo.

Zoubida (I2): *Uguale...ci si aiuta e ci si ama.*

Sara (I3): *Ci si deve amare e rispettare e non andare con altre persone.*

Fatima-Zohra: (I4): *Ci deve essere amore e rispetto..aiutarsi perché la vita è difficile..io mi ricordo mio padre era severo..mia madre parlava poco…non lo so se era felice.*

Khadila (I14): *Uguaglianza e rispetto.*

Noura (I16): *Civile, rispettoso, nel senso che devi essere alla pari e pensare al bene comune..*

Hanim (I13): *Rispetto e fiducia.*

Per altre, tutte di età inferiore ai trent'anni anni, esistono delle differenze, naturali o soggettive, che definiscono sia l'identità di genere sia il rapporto con l'altro. Le intervistate sono sia coniugate che nubili, nate in Italia o giunte in età post adolescenziale e possiedono un livello d'istruzione superiore ed un'occupazione extra-domestica.

Fatima (I9): *Prima pensavo che gli uomini sono più forti di noi donne perché fanno tutto e pensavo che le donne avevano bisogno di un uomo per vivere poi sono venuta in Italia e mio marito è andato in carcere e io ho capito che se devi diventi forte adesso è mio marito e mio figlio che hanno bisogno di me.*

Salimia (I11): *La natura dell'essere umano è che la donna è fatta per l'uomo come l'uomo è fatto per la donna. L'uomo ha delle qualità che non ha la donna e viceversa.*

Hanim (I13): *Che gli uomini sono stronzi…hai capito no. (ride)*

Douma (I15): *Eppure l'uomo è debole la donna è forte.*

Douma (I15): *Alcune donne sconfiggono l'uomo con la sua unica debolezza, il sesso.*

8.2.6 Dimensione della religione

La religione è uno degli elementi che forse più di tutti concorre ad esercitare una forte influenza sulla costruzione identitaria e sulla definizione soggettiva perché fornisce quei valori e riferimenti simbolici attraverso cui ogni individuo si sente parte integrante di una comunità estesa, che travalica non solo i confini geografici ma anche quelli etnici e culturali. Tra le varie tipologie identitarie, infatti, si ritrova anche quella propriamente religiosa che nel caso delle donne marocchine residenti in Italia deriva da un processo di interiorizzazione ad opera di molteplici agenti di socializzazione: dalla famiglia, alla scuola, ai gruppi di pari e alle istituzioni politiche e culturali del paese d'origine.

La quasi totalità delle intervistate si professa di religione islamica che in alcuni casi viene vissuta in un modo che spesso rimane relegato al concetto teorico di una fede non sempre compresa totalmente nel suo essere e alla quale non sembra associarsi sempre

uno stile di vita altrettanto "fedele" ai riti quotidiani e alle disposizioni comportamentali nella loro interezza.

Naima (I1): *La mia religione… No…(silenzio) è difficile spiegare..non lo so…*

Zoubida (I2): *Sono le mie tradizioni e la mia cultura però rispetto alla religione io non sono osservante come i miei genitori, però la rispetto e credo in Dio.*

Khadila (I14): *Credo nell'Islam ma non sono praticante riguardo le preghiere.. ma faccio il Ramadan.*

Douma (I15): *Credo ma non pratico. Non ho mai letto il Corano, non so cosa dice. Conosco però le varie interpretazioni della gente nella vita quotidiana. Il Corano è mal interpretato..*

Per la maggior parte delle intervistate l'Islam rappresenta una guida, sia interiore sia volta alle scelte comportamentali. In molte si ritrova il carattere della ricerca di una sicurezza all'interno del percorso integrativo e di appartenenza; come sosteneva Duekheim, infatti, la religione possiede la capacità di rinsaldare il legame del gruppo e della comunità e questo appare fondamentale in un momento di profonda crisi identitaria dovuta all'inserimento in una società altra, che spesso dimostra poca tolleranza nei confronti delle libertà religiose e delle diversità. In un momento di grande confusione e ridefinizione della soggettività l'Islam fornisce un faro, che permette alle intervistate di muoversi in un contesto sociale che privilegia l'individualismo e che richiede un'autonomia decisionale difficile da interiorizzare velocemente per soggetti che provengono da un tessuto culturale fortemente collettivo.

Sara (I3): *É una guida per vivere nel giusto.*

Fatima-Zohra (I4): *É la mia cultura è l'amore per Allah che io metto anche nella mia famiglia…nella mia vita..l'Islam ti aiuta a superare certi momenti difficili…e ti aiuta ad essere una persona migliore..qui in Italia c'è il Papa e io vedo tante persone che sono sole e tristi e penso che Dio non è nel loro cuore..*

Meriam (I7): *Allah mi da forza…è importante avere fede in lui. Avere amore per lui e ben per gli altri.*

Salimia (I11): *Mi piace e la pratico, mi illumina la strada e purifica la mia anima.*

Hazmali (I10): *E' fondamentale..io prego e rispetto le basi dell'Islam..il Ramadan..il velo..non bevo e questo mi fa sentire una persona migliore..mi dispiace vedere i giovani di oggi che non lo fanno più..l'islam ti concede la forza e non significa essere meno liberi.. La fede è la prima energia da cui una donna trae forza, io non mi sono mai sentita inferiore..*

Hanim (I13): *Penso che Dio ovvero Allah sia la risposta a tutti i miei perché… mi aiuta a lottare le ingiustizie e ogni volta che desidero qualcosa lui c'è.*

Altre, soprattutto giovani, con elevato livello d'istruzione o socializzate in Italia, ribadiscono il carattere personale del rapporto con l'Islam che fornisce forza e rinsalda il legame con la propria terra ma che può essere vissuto anche solo interiormente in maniera totalmente personale.

Fatima (I9): *È il mio rapporto personale con Allah…in questi anni ho capito quanta forza puoi avere da Allah…..lui ti fa sentire meno sola e ti dà la forza sempre..*

Aicha (I12): *L'Islam è un'ottima religione se non fosse stata manomessa e mal interpretata...l'Islam è pace interiore, pace con il cosmo e pace con gli altri esseri umani. Io vedo molto molto bene il Sufismo come filone dell'Islam sono per un'ottica interiore della fede.*

Ilame (I8): *Io posso dire cosa è per me..in Marocco era una cosa che io pensavo fosse ovvia..la insegnano a scuola e a casa anche e quando sei piccolo non capisci..anche da grande forse non capisci bene..poi sono venuta qui e mi sentivo sola..l'Islam mi ha aiutato a sentire vicina la mia casa e mi ha dato tante risposte quando ero triste..è una guida..ma lo devi capire da sola nel tuo cuore.*

Ghita (I5): *È un modo di vivere …di comportarmi è anche qualcosa che è mio e che io vivo a modo mio.*

Hanim (I13): *Per dirti io ho conosciuto la mia religione e sono andata io a cercarla non mi è stata imposta faccio il Ramadan prego … l' unica cosa non mi sento di portare il velo… ti ripeto sono scelte profonde e personali.*

Alcune, come nell'indagine nel conteso marocchino, sottolineano l'elemento della pace. Le donne musulmane vivono sulla propria pelle il difficile rapporto esistente tra l'essere di religione islamica e vivere in contesto occidentale in cui i media, l'opinione pubblica e alcune realtà politiche tendono ad associare i fedeli musulmani al terrorismo e alla guerra; a livello identitario l'associazione stereotipata, che determina l'omologazione soggettiva all'interno di una specifica minoranza, impedisce di fatto ai soggetti di comunicare se stessi in maniera indipendente dalla loro identità religiosa, concorrendo a rendere ancora più difficile il processo integrativo nella nuova società.

Noura (I16): *É la mia religione… in Italia come in Europa e il resto del mondo si pensa che l'Islam sia una religione di guerra, di terrorismo...questo è ciò che sanno attraverso i media...chi invece appartiene all'Islam sa che è una religione di pace.*

Salimia (I11): *É una religione monoteista.. religione di vita e pace.*

Particolare è poi la posizione di alcune intervistate, principalmente nate in Italia o giunte nel periodo della prima socializzazione, che si pongono nei confronti della religione in generale in maniera molto critica. Pur essendo una piccola percentuale il dato risulta interessante perché dimostra quanto il contesto sociale italiano in cui si cresce, nonostante la famiglia sia credente e praticante, influisca sulla soggettività personale.

Hayat (I6): *Sono atea…per me un po' tutte le religioni sono assurde… sono cresciuta sia in un contesto cattolico che islamico e credo che entrambi minino la libertà dell'individuo. Perché ogni cosa esterna che ti dice come devi vivere non ha senso..un conto sono le leggi un conto è la religione..io non posso vivere fuori dalle leggi ma posso e voglio vivere fuori dalla religione e questo è un diritto che nessuno può cancellare.*

Douma (I15): *Che mondo sarebbe senza religione? Toglierebbe la maggior parte delle guerre. Mi chiedo alcune volte ma è possibile che gli uomini si facciano del male per una religione? Per dei credo tramandati nei secoli? A me sembra realmente popolare come cosa. Oltre che incredibile. Io non amo gli estremisti in generale..Testimoni di Geova…Islam..Ebrei..Ecc… Estremismo per me è chiusura ed ignoranza*

Una delle diatribe principali legate all'Islam, sia dal punto di vista religioso che della tradizione culturale, è quella relativa all'impedimento dell'emancipazione femminile nei paesi musulmani. Molti pensatori laici e femministe, sia occidentali che musulmani, accusano l'Islam di operare delle limitazioni alla libertà delle donne su differenti fronti, dall'esclusione dalla sfera pubblica e politica a quella privata, alla libera ed autonoma costruzione dell'identità e del rapporto di genere. La quasi totalità delle intervistate ha risposto come le intervistate dell'indagine in Marocco, precisando cioè la netta separazione tra Islam ed interpretazione umana dei dettami religiosi, attribuendo alla politica, al controllo sociale e alla tradizione le motivazioni di tale mala interpretazione.

Naima (I1): *Non penso sia così…il Corano dice che tutti sono uguali davanti ad Allah..lui ci guarda e dobbiamo rispettarlo.. molte persone usano le parole di Mohamed come decidono loro ma l'Islam non è d'accordo….*

Zoubida (I2): *Molti occidentali dovrebbero studiare il Corano e gli scritti sulla vita di Maometto per capire di cosa parlano…però non lo fanno e pensano cose sbagliate. Però è anche vero che il potere ha molto a che fare con il controllo delle donne, forse per paura…non lo so (silenzio) ecco si…per paura credo.*

Sara (I3): *Io sono stata una donna libera, una donna islamica libera, purtroppo molte donne non possano essere libere per una male interpretazione dell'Islam ma quello non è Islam è la volontà dell'uomo e io penso che interpretare i Testi è come voler cambiare le parole di Allah e questo non è giusto.*

Fatima-Zohra (I4): *Vivendo qua mi sono accorta meglio molte situazioni che noi donne viviamo la non sono giuste..ma non è colpa dell'Islam è colpa che le donne non hanno gli strumenti per capire certe cose e questo permette agli uomini di essere più forti..ma non è colpa dell'Islam..il Profeta amava le donne..e nell'Islam la donna..nell'Islam vero..la donna è uguale all'uomo.*

Ghita (I5): *Penso che sia vero.. ma parlo dell'interpretazione sbagliata della parola di Allah e di Mohamed, vivendo qua mi sono accorta che molte situazioni che noi donne viviamo là non sono giuste.*

Ilame (I8): *Non è l'Islam a non permettere alle donne di emanciparsi ma alcuni paesi islamici…non è la religione è la politica..anche in Italia tante leggi dicono che puoi fare tutto ma poi non puoi..anche la politica non è uguale in ogni paese..le persone pensano di sapere tutto sull'Islam e invece non sanno niente..questo non è giusto.*

Fatima (I9): *Non è vero..questo succede solo in alcuni paesi ormai…nelle città le donne sono libere di fare come gli uomini…non è come in Italia sempre…nel lavoro è difficile di più ma non è una cosa legata all'Islam.*

Salimia (I11): *E' il maschilismo dell'uomo (musulmano) che ha dato questa brutta immagine…l'Islam quando è arrivato ha liberato le donne…donne che non avevano diritto a fare niente e niente…ha dato diritti alla donna.. per l'Islam la donna è una regina ma purtroppo tanti islamisti non lo vogliono capire.*

Aicha (I12): *Quella è una sbagliata considerazione dell'Islam...l'Islam vero tutela la donna, l'Islam che sottomette la sottomette non è Islam.*

Hanim (I13): *Non é proprio la legge poi io non essendo superficiale non riesco a dare opinione su cose che non vivo sulla mia pelle.. dipende.. é come un albero pieno di ma e forse e se… tutto ramificato metaforicamente parlando.. magari preferisco che un estremista mi chiuda in casa invece che un minacciò mi porti a prostituirmi..*

Khadila (I14): *Non è vero.. le donne fanno sempre quello che vogliono ma in alcuni paesi è la loro cultura che è così non la religione perchè nel Corano viene detto che le donne devono essere rispettate e trattate come angeli.*

All'interno della dimensione della religione si inserisce la questione legata all'uso del velo, elemento spesso utilizzato per dimostrare concretamente la sottomissione delle donne nell'Islam. La donna velata, coperta, nascosta viene interpretata come donna alla quale viene impedito di esprimere la propria soggettività, supponendo aprioristicamente che libertà sia in primo luogo libertà di mostrare la propria esteriorità; il concetto ben si comprende se si pensa al modo in cui molte società occidentali postmoderne tendono a considerare l'individuo. Come sottolinea Maffesolì, infatti, "in una società caratterizzata dalla centralità del ruolo dell'immagine, dell'apparenza, l'estetica recupera il suo potere comunicativo"; si assiste cioè all'estetizzazione del legame sociale fondato sulla

condivisione di simboli esteriori che hanno una tale potenza da definire essi stessi la soggettività di un individuo. Il velo dunque rappresenta proprio questo; perdendo il suo carattere ornamentale, come può esserlo un gioiello o un altro indumento, diviene un simbolo, universalmente associato ad un modo di essere generalizzato.

Fatima-Zohra (I4): *Io ho sempre portato il velo…anche le mie figlie portano il velo ma perché a loro piace..non hanno mai avuto problemi..a scuola qualcuno gli chiede perché e loro dicono che è la loro cultura…molte persone non capiscono..io vedo la televisione..le cose che dicono… si del velo che non rende libere le donne..ma io penso che la libertà è una cosa che hai dentro non una cosa che hai fuori..*

Ghita (I5): *Prima lo portavo in Marocco… ma adesso qua no (sorride) In Marocco portavo il velo ma pensandoci bene forse non era perchè ero sicura…come dire lo vedevo come qualcosa che faceva parte della mia femminilità e della mia cultura.. lì in realtà non ho mai sentito il bisogno di toglierlo…in Itala all'inizio mi sentivo strana e ho pensato di levarlo e mi sono resa conto che anche senza portarlo non cambiava la mia fede in Allah.*

Ilame (I8): *Non ci vedo nulla di male…è anche una caratteristica di femminilità…il problema nasce quando non è una scelta personale…quando è un modo per limitare la libertà..però io penso che è un modo per limitare la libertà anche dire alle donne che non lo devono mettere..è una scelta delle donne.*

Rispetto all'uso del velo le intervistate sono equamente divise; la maggior parte che ha deciso di indossarlo è coniugata e di età adulta e possiede un livello d'istruzione eterogeneo. Per alcune la scelta è dovuta al rispetto per la propria religione, per altre è legata alla cultura d'origine; interessante è notare che per alcune è stata una decisione successiva all'arrivo in Italia o legata ad un percorso di maturità, segno di una volontà autonoma e soggettiva anche legata al proprio sentirsi donna.

Naima (I1): *Mi piace l'ho sempre portato...è una cosa mia…fa parte di me.*

Sara (I3): *E' una volontà del Profeta coprire il capo..è per rispetto della mia religione..è come rispettare le preghiere, il digiuno…se sei musulmana lo devi rispettare.*

Meriam (I7): *Mmmm..fa parte del essere una donna…qua è importante per…ricordarmi da dove vengo.*

Fatima (I9): *Io porto sempre il velo..solo dentro casa no..ma se c'è il marito di mia sorella lo metto..non mi piace farmi vedere senza velo..mi sento al sicuro..*

Hazmali (I10): *Lo porto da quando avevo 13 anni..la mia famiglia era molto severa..mio padre era molto attaccato alla tradizione..è per me una cosa che mi lega alla mia religione e alla mia tradizione..*

Salimia (I11): *Si lo indosso da 4 anni se non sbaglio.. è stata una mia scelta per un motivo religioso.*

Noura (I16): *É un modo per farsi rispettare per chi crede nel suo uso, dalle persone. Ho iniziato a portarlo quattro anni fa..quando mi iscritta all' università... i problemi ci sono Innanzitutto nelle istituzioni pubbliche pensano che non parli l'italiano, al mondo di lavoro spesso ti chiedono quello lo togli oppure lo tieni...dato che sono madrelingua per il mio attuale lavoro sono accettata perche è un servizio che offro io.*

Coloro che invece hanno deciso di non indossarlo hanno un'età inferiore ai venti anni, sono nate o socializzare in Italia e hanno un buon livello d'istruzione; appartengono dunque alle seconde generazioni di migranti e alla categoria dell'*Islam europeo* che molto più delle loro madri sentono il peso della doppia identità e la necessità di trovare delle mediazioni tra gli universi simbolici della propria cultura e la quotidianità della vita nella società italiana. La maggior parte delle intervistate ha una posizione critica rispetto all'associazione della fede e dell'identità femminile all'uso del velo, sottolineando quanto la libertà sia da riferirsi piuttosto alla natura delle scelte personali.

Hayat (I6): *Credo sia un'assurdità. Mai potrei accettare una tale imposizione da un uomo e da una religione.*

Aicha (I12): *No non lo porto perche è un limite all'esprimere il proprio essere donna. Io non mi vergogno di esserlo e non mi faccio nemmeno sottomettere inoltre è un'usanza di dubbia veridicità.. alcuni dicono che è un obbligo e altri no...*

Hanim (I13): *No non lo porto…premetto che io credo nella mia fede religiosa e che questo non vuol dire che non lo metterò ma per ora non me lo sento. La più bella cosa è la libertà ma come libertà intendo sia la libertà di portare un velo senza che nessuno pensi che io sia meno fortunata o libera e sia la libertà di girare in mutande..*

Zoubida (I2): Io non lo porto, in realtà non l'ho mai portato. Mia madre lo porta ma credo che sia una cosa più legata ad una estetica della tradizione diciamo.. che io non..non pratico..quindi non lo porto.

Khadila (I14): *Non lo porto perchè mi sento soffocare ma mi piace..ma non trovo giusto che non si può andare a ballare, che non si può andare in piscina, mi chiedo perchè gli uomini non portano anche loro il velo? Perchè al mare stanno in boxer? Non è giusto.*

Douma (I15): *Nel 2006 fece molto parlare la mia partecipazione a Miss Italia…perché prima ragazza musulmana.. nello stesso periodo fu uccisa Hina la ragazza pachistana di Brescia uccisa dal padre..fui invitata a Porta a Porta e ci fu un collegamento con l'Himam di Milano che mi definii impura perché non portavo il velo e vivevo sola e le solite stronzate… Gli ho risposto che l'unica differenza tra me è e lui è il sesso. Che io ho una mia interpretazione del velo che è una forma per limitare e soffocare le voci delle donne, perché loro sono consapevoli che la donna ha una marcia in più. In più loro pensano che il velo sia un modo per non tentare l'uomo. Gli dissi che il velo per me se lo poteva mettere lui oppure coprirsi gli occhi…ma ti*

confesso che ebbi paura poi…Perché mio papà mi disse che avevo esagerato…Di cosa non so. Arretratezza, limitatezza, questioni popolari. Chi porta il velo per me è un retrograde e un po' ingnorantello. Poi il velo nei paesi arabi lo dovrebbero vietare… fa troppo caldo!!! Il cervello non respira.

Alle intervistate è stato chiesto un parere rispetto all'uso del velo anche per le figlie femmine, presenti o future, al fine di valutare il rapporto genealogico di trasmissione ei valori tra le generazioni di donne. La quasi totalità ha ribadito la volontà di permettere alle figlie di scegliere autonomamente se indossarlo o meno; le risposte sembrerebbero dimostrare da parte delle donne marocchine che vivono in Italia il desiderio di insegnare alle future generazioni a sviluppare una propria identità in maniera individuale e soggettiva pur esprimendo la volontà di far conoscere loro i valori legati alla propria religione e alla propria cultura.

Naima (I1): *Si quando ci sono feste di famiglia…sai per rispetto..ma in casa no e neanche a scuola. Per ora non vogliono portarlo e sono ancora piccole quando cresceranno di più vedremo.*

Zoubida (I2): *Se lo vorranno perché no.*

Ghita (I5): *Deciderà lei come ho deciso io.*

Meriam (I7): *Si credo di si…cioè se non vorrà magri no…so che lei crescerà qua e sarà mmmm "diversa?"da come sono io…ora è ancora piccola ma vedo che lei è diversa da come ero io alla sua età…la madre di mio marito non è molto contenta che cresce senza essere come una donna molto islamica lei vuole molto mantenere le tradizioni…ma io voglio che mia figlia possa scegliere.*

Khadila (I14): *Non le obbligherò mica.. la fede va portata nel cuore.. tutto il resto sono stupidaggini per guerre stupide.*

8.2.7 Dimensione del confronto Italia-Marocco

Affinchè la ridefinizione identitaria e la costruzione di una nuova soggettività producano, in seguito al contatto con una cultura altra, un processo di integrazione è necessario che ogni soggetto sviluppi al proprio interno un percorso di interiorizzazione volontaria dei valori e delle norme di quella società. Molte delle donne marocchine che

giungono in Italia seguono percorsi migratori legati al ricongiungimento familiare, significa cioè che in linea generale la spinta iniziale non deriva, come per le autonome, da un progetto volto al miglioramento delle condizioni personali e di genere, ma da un fattore legato proprio alla classica situazione dell'identità di genere connessa al ruolo tradizionale di moglie e madre. In una tale condizione la ri-costruzione di una personale soggettività avviene attraverso percorsi identitari che si basano sulla ricerca di motivazioni posteriori alla migrazione; se per un'autonoma la scelta della destinazione deriva da una riflessione operata nel proprio paese d'origine, per le "ricongiunte" avviene successivamente, quando già si è giunte e si presenta la necessità di ritrovare elementi che concorrano a far pensare alla migrante che, pur non essendo una scelta totalmente volontaria, essa presenta vantaggi e miglioramenti. Il processo di accettazione deriva da molteplici piani: la considerazione, sia dal punto di vista personale che della condizione di genere, della situazione all'interno del proprio paese d'origine; l'opinione generale sul paese ospitante, sia dal punto di vista socio-politico-culturale che di genere, con particolare riferimento alle reali condizioni di vita dell'intervistata.

In primo luogo è stato chiesto alle intervistate, giunte in Italia non nel periodo dell'infanzia ma dall'adolescenza in poi, di descrivere la propria vita in Marocco. Molte possiedono un ricordo positivo della loro vita prima della migrazione, anche dal punto di vista delle libertà personali, sottolineando spesso in maniera nostalgica l'elemento familiare e comunitario ed inserendo come fattore negativo principalmente la difficile condizione economica.

Naima (I1): *Bella…c'era la mia famiglia…noi siamo tanti..anche le sorelle di mia madre vivono lì e io sono l'unica che lavorava anche se erano bambini e insomma non mi sembrava tanto diverso da casa…perché noi in casa eravamo tanti e i bambini erano sempre comunque tanti. (ride) Si andavo a fare la spesa o certe volte dal parrucchiere e lì parlavo con le altre ma sai… si parla sempre dei figli. (ride)*

Zoubida (I2): *Mi ricordo poco..ero piccola.. mi ricordo solo…come dire..le cose della mia famiglia..mia nonna si..che cucinava sempre (ride) e si arrabbiava con noi perché ci allontanavamo sempre da soli..però io sapevo che era per gioco perché in Marocco tutti ti conoscono e vedono..*

Sara (I3): *Da piccola stavo bene non ho mai avuto problemi…a parte…si le cose di bambini, come tutti insomma.. Io e le mie sorelle siamo molto vicine di età facevamo tutto insieme… come la scuola o come le amiche poi anche da grandi..siamo molto unite..(silenzio, sorride) ricordo il giorno del mio matrimonio, una giornata lunghissima..dalla sera prima alla notte…io mi ricordo che un po' avevo paura..la vita nuova..saper essere una buona moglie…si ero spaventata ma felice e ricordo la festa..quella la ricordo sempre (sorride) …le mie sorelle che ogni volta mi accompagnavano a cambiare il vestito!*

Fatima-Zohra (I4): *Era difficile molto difficile…i miei fratelli hanno fatto molti sacrifici per mantenere la famiglia…mio padre ha dovuto smettere di lavorare perché è rimasto ferito e aveva già da molti anni problemi alle gambe e i miei fratelli hanno iniziato a lavorare presto e hanno mandato avanti la famiglia….poi sono andati a lavorare fuori e ci mandavano i soldi a casa.. adesso continuano a farlo..a mandare i soldi a mia madre che è rimasta da sola. Ci incontravamo per le strade del quartiere ma non passavamo le giornate insieme…io dovevo tornare a casa ad aiutare mia madre..non era divertente..se guardo le mie figlie adesso..che hanno la mia stessa età in Marocco..penso che ho fatto bene a venire qui..loro qui possono fare molte cose che io non potevo…studiare ed essere ragazze normali*

Ghita (I5): *Anche in Marocco ero felice la mia famiglia non aveva pochi soldi…nemmeno tanti eh (ride)…io e mia sorella più piccola abbiamo studiato…la più grande non voleva…si è sposata a 19 anni…io sono andata all'Università da sola a Casablanca..non è lontano tantissimo dalla mia casa..prendevo il treno e poi però tornavo..poi ho conosciuto mio marito e..anche lui ha la laurea..volevamo un lavoro più bello e siamo venuti in Italia.*

Ilame (I8): *In Marocco non stavo male…amavo molto quello che facevo e come vivevo…i rapporti con la mia famiglia sono buoni…a loro piaceva se mi sposavo e anche adesso me lo chiedono sempre (ride) ma non si sono mai opposti alle mie scelte…ma ciò che studio per me oltre ad essere una passione è anche un modo per poter diventare importante, per questo anche se con dispiacere ho dovuto lasciare il mio paese.*

Meriam (I7): *Quando ero piccola io e la mia famiglia eravamo molto poveri…dovevamo fare molti sacrifici…mio padre lavora ancora ma ora che i miei fratelli lavorano le cose vanno migliori.*

Fatima (I9): *Una vita normale… sono andata a scuola…poi ho lavorato con le mie sorelle più grandi…la mia famiglia ha un negozio e noi lavoravamo nel negozio…*

Hazmali (I10): *Ho avuto una bella vita…insieme a mio marito abbiamo cresciuto una bella famiglia …i nostri figli hanno tutti studiato…tutti loro hanno lasciato il nostro paese perche non trovavano quello che potevano cercare…le altre due figlie sono in Inghilterra insieme al fratello… Alia (Si riferisce alla terza figlia) è venuta qua in Italia perché la famiglia del marito viveva qua da molto e stava già bene…dopo la morte di mio marito l'ho raggiunta perché era l'unica con i figli ancora piccoli e cosi posso aiutarla se lei trova lavoro.*

Alle intervistate è stato chiesto poi di descrivere in generale la condizione delle donne in Marocco e di fornire suggerimenti circa le azioni che le istituzioni dovrebbero intraprendere al fine di migliorare l'emancipazione femminile formale e sostanziale.

La maggior parte delle intervistate pone come fattore discriminatorio l'elemento economico e la posizione sociale; in linea generale la libertà e l'emancipazione vengono ricollegati alla differente condizione delle donne residenti nelle città o nelle zone rurali, ai soggetti provenienti da una famiglia agiata piuttosto che povera e alla possibilità dell'accesso ad un livello d'istruzione superiore.

Ghita (I5): *Dovrebbe essere migliore..in realtà dovrebbe essere migliore per tutti i marocchini..ci sono molti posti in Marocco dove le persone sono molto povere..dove le ragazze si sposano a 13 anni…mia figlia ha 12 anni è una bambina..lei gioca ancora con le cose delle bambole..anche se sta crescendo..ma è una bambina..non potrei accettare che un uomo più grande la tocca (sbarra gli occhi) è troppo brutto..*

Aicha (I12): *La condizione della donna in Marocco dipende dalla sua estrazione sociale, dal suo benessere economico, dal livello culturale e dalla famiglia di origine. La donna gode di libertà, ha un istruzione, può far carriera ma dipende tutto da chi sei, dove vivi e quanto hai studiato...una ragazza di città è libera come un italiana l'unica cosa è la sfera sessuale quello è ancora un tabu, vige la segretezza, il massimo pudore.*

Douma (I15): *Diciamo che in Marocco ci sono donne emancipate e donne non emancipate. Il primo obiettivo delle donne in Marocco è sposarsi e mettere su famiglia. Se superi i 25 anni e non sto sposata non è un vanto. L'emancipazione delle donne è dovuto alla classe sociale…Se sei ricco studi, viaggi, lavori… Se sei povero non studi e non lavori, raramente esci dal quartiere. Quindi ti rimane il matrimonio.*

Noura (I16): *In Marocco esiste un divario tra le donne che vivono in città e quelle in campagna...regna ancora l'analfabetismo per questo la donna in Marocco il suo "ruolo" principale e' quello della casalinga... Questo non vuole dire che non ci siamo donne lavoratrice esistono e sono inseriti in tutti gli ambiti.*

Fatima (I9): *Noi donne in Marocco viviamo diverso da voi…qui tante donne vivono da sole o lavorano e vivono da sole…da noi non è così…io quando sono rimasta sola avevo molto paura…forse una donna italiana è più sicura…in Marocco è molto importante.. se vivi in Italia o in Germania avere i soldi..tanti che vivono fuori e sono operai quando tornano in Marocco fanno vedere orologi e vestiti costosi…ma non è vero..è perché le altre persone devono sapere che sei famoso..che sei ricco..è tutto falso.*

Altre, pur riconoscendo un buon livello formale di libertà e di emancipazione alle donne, sottolinea quanto la famiglia, le consuetudini, le tradizioni e i valori concorrano in maniera rilevante a non trasporre l'uguaglianza e la libertà formale sul piano sostanziale.

Naima (I1): *In Marocco le donne possono diventare quello che vogliono, possono studiare e andare all'università…dipende anche dalla famiglia, dai soldi…i soldi mancano in Marocco…adesso meno che quando io sono andata via però…comunque certo molte ragazze*

sono controllate, ad esempio dai fratelli, ma quello è perché per noi è importante il rispetto della famiglia, se una ragazza si comporta male poi anche la famiglia c'entra… è per questo.

Fatima-Zohra (I4): *Sicuramente nel mio paese le cose non sono come da voi…là una donna non può scegliere di fare come vuole lei, anche se teoricamente le leggi lo permettono poi nella vita normale è diverso. Per esempio una ragazza che decide di non sposarsi o di uscire da sola con i ragazzi e vestire con una gonna corta teoricamente lo può fare anche perché non ci sono leggi che lo vietano ma la società, gli amici ti escludono e la famiglia soffre e viene guardata dalla comunità male perché i genitori non sono riusciti ad insegnare alla figlia i buoni valori marocchini e islamici.*

Salimia (I11): *Ci sono donne aperte e libere che non hanno diritto di fare la loro vita a modo loro.. prima decide il padre e poi il marito.*

Ilame (I8): *Prima ti avevo detto che la mia famiglia vuole che mi sposo…ecco a volte penso che sono stata fortunata…molto fortunata a non avere un padre che mi costringe a seguire le sue scelte…vedi è proprio questa fortuna che in fondo mi fa rabbia…fare ciò che vogliamo per noi donne non dovrebbe essere legato alla fortuna ma ad un diritto…ho tante amiche giù in Marocco che hanno dovuto sposarsi o non possono lasciare il loro paese se non hanno un uomo acanto…è così assurdo!*

Meriam (I7): *Mmmm è normale… diversa da qua…noi non facciamo come le donne fanno qua…qua le donne sono più libere per tante cose.*

Ghita (I5): *E' una domanda importante…devono capire che migliorare non è uguale a non essere più marocchini..da noi tutto quello che è cambiamento è difficile..la riforma della famiglia ha aiutato per esempio ma ci sono molti posti poveri dove la tradizione non si cambia perché certe donne non conoscono.*

Per le più giovani, nate o cresciute in Italia, l'opinione sulla condizione delle donne in Marocco sembrerebbe porsi in netto contrasto con la classica visione che l'occidente; tutte infatti sottolineano, sotto diversi aspetti, quanto la visione sulla condizione delle donne marocchine sia frutto o di uno stereotipo o dipendente dalla soggettività dei singoli individui, scardinando il legame che intercorre tra identità di genere e struttura sociale. In realtà nessuna di loro ha mai vissuto in Marocco e le opinioni sono il frutto di racconti e brevi visite nella terra d'origine, il che potrebbe far pensare alla formazione di un auto-stereotipo altrettanto non coadiuvato da elementi empirici.

Hayat (I6): *Non potrei mai vivere in un paese musulmano …da quello che mi dice mia madre e mio padre la situazione non è estremizzata come in altri paesi, ma spesso sono andata in Marocco ed il fatto di essere nata e cresciuta qua mi fa sentire troppo distante da quella realtà per poterla comprendere…posso dirti comunque che mia madre, che non è certo una donna sottomessa al marito, così come le mie zie,*

Hanim (I13): *Guarda che dipende da soggetto a soggetto..c'è chi si fa mettere il piede in testa e ci sono anche donne che comandano poi io ho vissuto qui non so darti una percentuale corretta.*

Khadila (I14): *Non e come si pensa..sono andata in Marocco e ho visto ragazze con delle mini gonne pazzesche e poi criticano l'occidente. Le donne non sono chiuse in casa anzi vanno sempre in giro e a tanti matrimoni che durano per giorni senza andare mai a casa…sono tutt'altro che suore di clausura (ride) molto libere… ormai anche loro si sono modernizzate.*

Alla domanda relativa alle azioni necessarie che le istituzioni del Marocco dovrebbero intraprendere per migliorare la condizione delle donne molte hanno risposto ponendo come elementi fondamentali l'istruzione e l'accesso al mondo del lavoro. L'accesso alle conoscenze e alla sfera pubblica sono due dei grandi temi delle lotte femminili in Europa di inizio secolo che concorrono non solo a modificare i classici ruoli femminili ma che permettono anche di modificare l'identità di genere e la personale visione soggettiva, poiché la conoscenza e il lavoro sono due degli elementi cardine del senso di realizzazione ed autonomia, sia negli uomini che nelle donne.

Zoubida (I2): *Non lo so forse permettergli di fare lavori importanti più facilmente…se tu studi però poi non puoi diventare non so…un avvocato o un medico o un pilota di aerei non lo trovo giusto...qui in Italia una donna può diventare quello che vuole teoricamente però è difficile perché la politica non lo permette anche se ci sono delle leggi diciamo..ecco…si forse è la stessa cosa anche qua. (ride)*

Fatima-Zohra (I4): *Aiutare le donne più povere a studiare..lo studio ti aiuta a pensare e a leggere i Testi da sola se vuoi..molte donne soprattutto quelle anziane non hanno neanche potuto andare a scuola per tanto e per loro pensare da sole è difficile e invece questo è importante io credo.*

Aicha (I12): *Il Marocco si sta muovendo...stanno finanziando l'istruzione nelle zone rurali e isolate è lì che manca libertà alla donna perché manca l'istruzione.*

Salimia (I11): *Il governo ha già fatto un passo cambiando alcune leggi ma la cosa importante è studiare, se studi e conosci nessuno può sottomettere te.*

Per altre invece il problema rimane legato alle tradizioni e alla cultura, sia dal punto di vista religioso che del rapporto tra i generi, che limita la libertà femminile ed impedisce di fatto alle donne di esprimere la propria soggettività.

Naima (I1): *Il Marocco è un paese emancipato rispetto non so…non lo so però per tante cose è meglio. Forse dovrebbe permettere alle donne di uscire da sole..dal Marocco intendo..non dalle case perché noi da casa possiamo uscire..*

Sara (I3): *Educare gli uomini...ma anche le donne a vivere bene insieme.*

Douma (I15): *Se in Marocco ci fosse la libertà di culto sarebbe un paese all'avanguardia. Ha molte potenzialità che vengono purtroppo represse dalla limitatezza della mente…l'uomo in Marocco si sente forte rispetto alla donna, utilizza anche la religione.*

Noura (I16): *Ti parlo da quello che ci trasmettono i canali televisivi...questo governo attuale ha dato poco se andiamo a vedere che come ministre c'e una solo donna.. E già da qua non si può aspettare molto da un governo a maggioranza "maschile". Ho visto che ci sono incentivi economici per aiutare donne ad avere attività propria...ma si tratta sempre di progetti per sopravvivere e secondo me le tengono lontane ai livelli nei quale la donna devi arrivare...*

Dopo aver descritto uno dei due piani del confronto, quello del Marocco, alle intervistate è stato chiesto di dare un'opinione sull'Italia, al fine di valutare in primo luogo quanto, e se, il contesto d'arrivo venga considerato positivamente, sia sul piano generale che su quello del confronto.

La maggior parte delle intervistate ha una buona opinione dell'Italia, pur evidenziandone i limiti politici e sociali; molte riscontrano delle differenze rispetto al Marocco ma sostengono l'esistenza di alcune difficoltà riferibili alla vita quotidiana che di fatto rende il progetto di vita meno roseo di quanto si aspettassero prima della migrazione.

Sara (I3): *Qui io e mio marito siamo riusciti ad avere una vita bella…qui è nata nostra figlia e qui io sto bene.*

Ilame (I8): *Sono molto affascinata dall'Italia…ma mi manca molto casa mia….qui mi sento libera.. serena…qua una donna può fare tutto quello che vuole…e anche se molte donne italiane mi dicono che in fondo ancora non è veramente così per me la vostra situazione è comunque una società dove io riesco a vivere bene.*

Fatima-Zohra (I4): *É un bellissimo paese si vive meglio che in Marocco,ma anche qua le cose sono molto difficili…vorrei avere una casa mia, magari in un quartiere migliore più sicuro…mio marito sono tanti anni che fa il muratore,è un lavoro duro vorrei che smettesse tra qualche anno.*

Ghita (I5): *Sono felice per tante cose di vivere in Italia…le persone con noi sono state buone…abbiamo potuto creare le nostre famiglie, ora qua sono felice… ma all'inizio pensavo che avrei potuto fare qualcosa in cui servivano i miei studi…ero molto brava...sapere che non ho alcuna possibilità mi dispiace…a volte ho pensato di cambiare paese..magari in Francia ..ma adesso i miei figli vanno a scuola..adesso non posso.*

Meriam (I7): *È bella…le cose qui sono migliori…però c'è poco rispetto per le altre culture..anche a livello politico e soprattutto le persone ti vedono sempre come diverso, come*

terrorista solo perché sei musulmano e io vorrei spiegare che noi non siamo tutti uguali..ci sono persone buone e persone cattive..come in Italia.

Hazmali (I10): *L'Italia e anche l'Inghilterra sono due paesi che hanno dato modo ai miei figli di crescere le loro famiglie…quando vivevo ancora in Marocco ed usciva un discorso sull'Italia o l'Inghilterra sorridevo…pensavo che là abitavano i miei figli con i miei nipoti…ero felice facevo questo pensiero e sorridevo.*

Hanim (I13): *Sinceramente l'Italia come paese turistico è bellissimo… fino a quando giocavo ed ero mantenuta dai miei stavo bene.. quando ho conosciuto il mondo del lavoro ho avuto le mie aspre delusioni ma non lego ciò all'Italia piuttosto alle leggi e alle persone.. quindi non riesco a darti una sola valutazione…comunque sto bene.*

Per altre invece l'opinione è tutt'altro che positiva. Interessante è notare quante, soprattutto nate o cresciute in Italia, forniscano risposte che potrebbero appartenere a qualunque altro cittadino italiano, ricorrendo qualche volta addirittura a considerazioni razziste contro gli stranieri!

Naima (I1): *L'Italia è un paese che a volte non si capisce dove vuole andare…intendo che per molte cose è un paese pieno di libertà, di cose buone ma altre volte sembra il Marocco o anche peggiore del Marocco. Nel senso che in Italia puoi in teoria fare o essere quello che vuoi ma poi nella vita di tutti i giorni no. Per esempio, magari parlo delle donne, puoi studiare medicina o economia o anche per diventare politico ma poi non ci diventi perché tanto anche qua molte cose sono solo degli uomini e allora io, che vivo in Italia da tanti anni..quando mi chiedono cosa penso io rispondo che allora è meglio in Marocco o in altre parti dove tu sai cosa puoi essere o no dall'inizio e quello fai.*

Aicha (I12): *Un paese in rovina. Un bel paese che non merita quello che sta accadendo a livello sociale, politico ed economico! Purtroppo gli italiani non amano il cambiamento.*

Douma (I15): *L'unica cosa che mi sta facendo realmente soffrire in questi giorni, oltre questo periodo di crisi, sono i politici italiani. Sono troppo ladri ed egoisticamente arraffoni…stanno rovinando l'Italia…la stanno distruggendo.*

Khadila (I14): *Fa schifo si sta rovinando e gli italiani non sono trattati bene nel loro paese invece gli stranieri hanno molti più vantaggi e non è giusto...secondo me.*

Alcune intervistate cresciute in Italia presentano poi quel carattere della doppia appartenenza; sentono l'Italia come parte integrante della loro identità che concorre, insieme al Marocco, a definire in maniera rilevante la propria soggettività personale.

Salimia (I11): *Mmm sai che non lo so…è un paese… a volte lo trovo il mio secondo paese.*

Noura (I16): *E' il mio secondo paese nel primo ci sono nata e in Italia ci sono cresciuta fa parte di me.. Si rispettano le regole qua. Ti faccio un esempio banale...se ho bisogno di fare la carta d' identità qua ci metto cinque minuti...la stessa cosa dovrebbe accadere anche giù da me*

e invece no..almeno due giorni ci vogliono.. Vera,ente e un discorso lungo le differenze sono tante.

Per le nate in Italia, appartenenti cioè alla seconda generazione di migranti, o giunte in tenerissima età, l'identità personale è considerata uguale a quella di una qualunque altra ragazza italiana; pur non avendo un riconoscimento formale da parte dello Stato italiano le intervistate si sentono italiane sotto tutti i fronti, sembrerebbero cioè, diversamente dalle madri, non risentire di una doppia identità, vivendo una condizione di perfetta integrazione.

Zoubida (I2): *Io ho sempre vissuto in Italia e mi sento praticamente italiana e penso quello che pensano tutti i miei coetanei, che voglio studiare e trovare un lavoro ma che oggi come oggi è molto difficile.*

Hayat (I6): *Io sono nata in Italia, il mio pensiero fondamentalmente è quello di una qualsiasi ragazza italiana .*

Douma (I15): *L'Italia è la mia terra, il mio paese. È un paese unico, magico e generoso. Ma nello stesso tempo si deve voler un po' più di bene.*

Anche rispetto alla quotidianità, le nate e cresciute in Italia, soprattutto di giovane età, ribadiscono similitudini, nelle abitudini e nel percorso, con la vita delle altre coetanee italiane, dimostrando un altrettanto elevato livello d'integrazione.

Zoubida (I2): *Normale, vado all'università, vado al cinema, sto con la mia famiglia o con le amiche, esco….faccio la stessa vita degli altri…*

Aicha (I12): *Non mi lamento. Sono ben integrata! Ho ottime amicizie sopratutto con gli italiani, il mio ragazzo è italiano e non mi sento nè diversa nè mancante di qualcosa. Mi sento un apporto positivo alla società non un peso, un pericolo o altro*

Khadila (I14):…*Non saprei.. normale.. è l'unico posto dove ho vissuto*

Douma (I15): *La mia vita è come la vita di ogni ragazzo italiano…piena di sogni e aspettative.*

Le più grandi, di prima generazione, dimostrano di essere felici della loro attuale vita sul territorio italiano e specificano il desiderio di trovare, per sé o per i propri familiari, un'occupazione stabile.

Noura (I1): *Qui non lavoro e sono a casa… il fratello di mio marito abita sopra di noi le nostre famiglie sono sempre insieme.. si parla..si sta insieme… la sera mio marito e suo fratello*

escono e …. (ride) non lo so dove vanno! Però sono serena i miei figli crescono e noi siamo una bella famiglia.

Sara (I3): *Io sto bene ti ho detto..vorrei magari un lavoro per aiutare mio marito e poter andare più spesso dalla mia famiglia in Marocco…ma va bene anche così..sto bene*

Fatima-Zohra (I4): *Vorrei che mi marito trovasse un lavoro stabile per avere più soldi..qui in Italia le tasse da pagare sono tante..il nostro affitto della casa è molto alto, io vorrei potermi godere serenamente la vita ma a volte è difficile perché nessuno ti aiuta… (silenzio) non lo dovrei dire..queste risposte sono segrete vero? Ogni tanto mio fratello che vive in Germania mi manda dei soldi e io li metto da parte per l'università delle mie figlie..mio marito non lo sa…è molto umiliante per un uomo di famiglia sapere di non potersi occupare della famiglia da solo..ma adesso qui in Italia le cose sono diverse da 10 anni fa..adesso è più difficile..*

Ghita (I5): *Vorrei trovare un lavoro per me e mio marito come lo immaginavamo..mi piace la signora dove lavoro ma vorrei un ufficio come il suo e un lavoro più importante..ma vedo tanti ragazzi laureati che lavorano nei ristoranti e allora penso che è uguale e difficile per tutti.*

Hazmali (I10): *Bella..dopo che mio marito è morto ho pensato che non avevo più nessuno da badare..mi sentivo inutile..qua sono una nonna e sono contenta.*

Solamente una piccola parte sembra indifferente al cambiamento o è addirittura critica nei confronti della propria personale situazione.

Salimia (I11): *La solita vita in Marocco come in Italia solo che in Marocco studiavo solo e in Italia lavoro e studio.*

Hanim (I13): *Noiosa, sono sempre in casa.*

Noura (I16): *Devo dire che non é facile, sei accettata di come sei nel cerchio delle persone che conosci gli altri ti guardano comunque come diversa è questo l'aspetto negativo.*

Il livello d'integrazione è possibile da rintracciare analizzando anche la nazionalità dei gruppi di pari. I gruppi di pari, amici, colleghi ecc, rappresentano l'agente di socializzazione secondaria che permette al soggetto di interiorizzare, in maniera più autonoma e volontaria rispetto alla socializzazione primaria, i valori della cultura di riferimento. Soggetti che frequentano sul territorio italiano maggiormente la propria comunità di origine tendono ad integrarsi più lentamente e ad avere una soggettività fortemente connaturata all'identità culturale d'origine; quelli che invece frequentano principalmente italiani o anche soggetti di altre comunità straniere sviluppano meglio un'identità personale, aperta alle differenze e desiderosa di integrarsi.

Dai dati emerge che le donne di età superiore ai trent'anni, tutte coniugate e giunte in Italia da un massimo di dieci anni, pur conoscendo italiani, in particolare genitori di compagni di scuola dei figli, frequentano solamente la propria comunità di riferimento ed in particolare i soggetti appartenenti al proprio nucleo familiare allargato.

Naima (I1): *Conosco molti genitori dei compagni di scuola dei miei figli ma frequento principalmente solo la mia famiglia.*

Sara (I3): *Frequento la mia famiglia più di tutto…ma no..non conosco solo persone del Marocco…conosco degli italiani, la maggior parte in realtà li ho conosciuti alle riunioni a scuola di mia figlia..*

Fatima-Zohra (I4): *Frequento la mia famiglia i miei fratelli, i fratelli di mio marito… Siamo una famiglia molto numerosa. Loro sono nate qua…hanno amici della scuola che sono italiani ma escono anche con le loro cugine nel quartiere..ma non sono sole i figli di mio cognato le controllano (ride)..come succede in Marocco si..ma non è per controllarle è perché è per sicurezza..*

Meriam (I7): *La mia famiglia qui in Italia.*

Fatima (I9): *Io non esco tanto..vedo mia sorella e basta..quando esco penso che la gente mi guarda e non mi piace..allora sto a casa Da quando mio marito è in carcere vivo con loro …non è facile dire che il padre del tuo figlio è in carcere..noi siamo marocchini..non è bello essere ancora più diversi..le persone sono cattive..ti giudicano..*

Hazmali (I10): *Frequento solo la famiglia di mia figlia…sono qua per fare la nonna! (ride)*

Le intervistate di età inferiore ai trent'anni, nate o cresciute in Italia, frequentano unicamente italiani e alcune sono addirittura molto critiche nei confronti dei soggetti appartenenti alla propria etnia.

Hayat (I6): *Ho solo amici italiani qua a Roma.*

Hanim (I13): *Sono tutte italiane… mio marito vorrebbe..forse..le amiche marocchine intendo.. ma io non mi trovo molto bene..sono..come dire superficiali e parlano solo di pettegolezzi..*

Khadila (I14): *Noooooooo (ride) preferisco evitare. Le marocchine sono pettegole e alle spalle parlano male di tutti...non mi piacciono vabbè anche gli italiani sono così tutto il mondo e paese ma loro lo fanno in un modo cattivo e sono arroganti.*

La maggior parte delle intervistate, appartenenti a fasce di età eterogenee e residenti in Italia da circa quindici anni, frequenta in egual misura sia italiani che marocchini.

Zoubida (I2): *Ho molte amiche marocchine ma anche italiane e anche una ragazza cinese, nel mio quartiere gli immigrati sono molti, ci sono addirittura pochi italiani! (ride) La sua scuola*

(del fratello minore) è italiana ma anche lui ha molti amici marocchini, giocano con la Play Station, vanno in bici, giocano a calcio…le cose normali di tutti i ragazzi adolescenti insomma..

Ghita (I5): *Ho molte amiche italiane e marocchine…tutte e due.*

Ilame (I8): *La vita che faccio mi ha fatto conoscere studenti e professori…non conosco molte persone del mio paese …l'altra sera ad esempio ero sull'autobus tornavo dall'università ed ho incontrato una ragazza del Marocco che conosco perché studia nella mia università e abbiamo parlato…per me è importante mi fa sentire che mantengo il legame con la mia terra…abbiamo parlato di tante cose dei miei studi della sua famiglia…lei è nata in Italia e ha molti amici qui…non è bello da dire ma mi sono sentita meno fortunata perché gli amici sono importanti se sei sola…*

Aicha (I12): *Dipende ho molte amiche marocchine e pochi amici marocchini, gli uomini tendono molto a giudicare. Quindi li evito. I miei amici stretti sono italiani.*

Il confronto tra le due realtà si è riferito in seguito alla definizione dell'identità di genere; è stata chiesta un'opinione sulle donne italiane, per valutare il modo in cui i soggetti considerano la condizione di genere in Italia.

Alcune delle intervistate alla domanda hanno risposto precisando che parlare delle donne italiane significa parlare anche di loro stesse, dimostrato anche dall'uso del *noi.*

Hayat (I6): *Sono una donna italiana…..penso un gran bene di noi donne italiane…*

Douma (I15): *Parli anche di me quindi? Penso che ci sono e ci sono state delle grandi donne in Italia. Se le donne sono quelle che sono lo devono alle loro nonne antenate.*

C'è poi chi precisa la natura della doppia identità culturale.

Sara (I3): *Mio marito dice che mia figlia è molto più italiana di noi (ride) ma la sua cultura è marocchina…noi ci teniamo a farle conoscere le sue tradizioni e l'Islam..è importante..si soprattutto se non vivi più in Marocco…Perché se vivi nella tua cultura come dire…la vivi..è tua, se sei marocchino ma non vivi lì ma in Italia è più difficile, la devi imparare..come a scuola impari la matematica, devi leggere..devi..ecco noi le spieghiamo le cose, leggiamo i testi, rispettiamo il Ramadan, le preghiere…*

Zoubida (I2): *Io mi sento italiana quindi si può dire che anche io sono una donna italiana solo che sono anche marocchina. Penso che non ti posso dire in generale come sono le donne italiane..tutte sono diverse, come in Marocco penso. Però forse ho capito cosa intendi..dici come condizione vero? Io penso che dipende molto da chi sei dentro tu e anche da come è la tua famiglia.*

La maggior parte delle intervistate che vive sul territorio italiano una condizione di isolamento sociale, perché principalmente inserita nel microcosmo familiare, ha fornito opinioni di carattere soggettivo, riferito cioè non tanto alla condizione di genere in Italia

quanto piuttosto riferendosi alla personalità delle donne. L'incapacità di formulare un pensiero di carattere generale dimostra quanto spesso, per le migranti, il rapporto con il proprio contraltare femminile si limiti alla relazione concreta e quotidiana e quanto invece il più ampio panorama socio-culturale rimanga per molte ancora una questione ignota.

Fatima-Zohra (I4): *Sono brave…molte di loro quando hanno potuto mi hanno anche aiutato…io sono brava a cucire e ogni tanto mi chiamano perché hanno qualcosa da riparare e questo mi permette di aiutare la famiglia...per comprare i libri della scuola per esempio..*

Fatima (I9): *Non conosco tante donne italiane… conosco di più una…la signora dove lavoro…lei con me è molto gentile…parla tanto con me…mentre faccio il mio lavoro lei sta tanto tempo a parlare con me…lei conosce di come vivo io e di mio marito e del bambino…lei regala al bambino…a natale.. quando è il suo compleanno…lei è tanto buona….non conosco altre donne italiane ma penso che sono gentili…(sorride)..tu sembri molto gentile.*

Hazmali (I10): *Ho conosciuto poche donne però a volte quando vado a prendere i miei nipoti a scuola parlo con loro…parlo con le loro maestre…(ride)…e poi parlo anche con le mamme dei loro compagni… le donne italiane sono buone donne..ci sono tante nonne che vanno a prendere i nipoti come me..siamo simili..*

Coloro che invece hanno posto anche la questione della condizione di genere come elemento di confronto, hanno sottolineato l'elemento legato alla maggiore libertà, sia personale che lavorativa.

Sara (I3): *Conosco molte donne italiane. Quando ero appena arrivata vedevo tante differenze …vedevo che erano più libere…sapevo che avrei trovato un paese diverso dove tantissime donne lavoravano e vivevano sole ero affascinata e spaventata da queste novità.*

Noura (I16): *Io non so esattamente cosa dirti..sono gentili, libere, inserite nel mondo del lavoro quasi alla pari dell' uomo dico quasi perche in presidenza dello stato non ci sono ancora arrivate.*

Salimia (I11): *Sono donne con tanta responsabilità perchè non come il Marocco che le donne non sono obbligate a lavorare per aiutare il marito…ma in Marocco ci sono donne sottomesse purtroppo.*

L'opinione rimane comunque molto vaga e i soggetti, in linea generale, non sono stati in grado di fornire precisazioni che dimostrassero una reale e approfondita conoscenza sulla questione, ricorrendo spesso a stereotipi negativi.

Aicha (I12): *Le donne la maggior parte vive di esteriorità, vivono per apparire. Molti uomini italiani si lamentano di questa superficialità dell'italiana che valorizza l'uomo in base al denaro ecc. Però l'uomo italiano rispetto agli uomini arabi i suoi sentimenti se sono veri sono*

sinceri e puri cosa che da noi non esiste… prendono solo in giro le ragazze non sanno provare amore.

Hayat (I6): *Abbiamo tantissimi, anzi troppi esempi negativi che umiliano l'immagine della donna…se prima queste figure potevano rimanere solo in televisione o nello spettacolo adesso sono anche in politica e questo non mi piace…*

Noura (I1): *Poi tutti dicono che in Italia le donne sono libere ma io vedo che alla fine sono solo libere di scoprirsi, le amiche delle mie figlie sono piccole e comprano i trucchi e hanno i cellulari da adulte e a volte parlano come le donne e io penso che in Marocco quando sei bambina sei bambina e quando sei donna sei donna.*

Alcune, in ogni, caso hanno sottolineato un carattere di similitudine tra la loro condizione e quella delle donne italiane.

Ghita (I5): *Sono delle buone madri..si preoccupano e lavorano tanto..anche loro hanno dei problemi come me..siamo uguali.*

Noura (I1): *Le donne in Italia hanno tanto ma hanno anche perso tanto, quando sono venuta qui io avevo letto e visto delle cose dell'Italia, ho parlato anche con le donne che vivono qua per sapere…e io so che gli italiani amano la famiglia e la comunità però poi quando sono venuta a vivere qua all'inizio io mi sentivo sola però dopo tanti anni io penso che anche le donne italiane si sentono sole.*

Nell'ultima parte del confronto è stato chiesto di dare un'opinione circa i cambiamenti successivi all'inserimento nel tessuto italiano, al fine di comprendere quanto la nuova condizione venga valutata in termini di apporto personale e di vita.

La quasi totalità delle intervistate sottolinea il carattere nostalgico legato alla propria terra, in particolare rispetto al proprio nucleo familiare originario il quale forniva un sostegno importante, maggiormente percepito nel momento dell'arrivo in Italia caratterizzato da una sensazione di solitudine ed abbandono; molte però identificano, come elemento positivo, la formazione di una propria famiglia e la nascita dei propri figli.

Sara (I3): *Mi mancano molto i miei genitori… mia madre, la sicurezza di mio padre, i luoghi le amiche, quello ti manca sempre non dipende da quanto sono felice qui… in Italia ho avuto mia figlia.*

Fatima (I9): *Il Marocco mi manca tutti i miei giorni… mio figlio è nato in Italia..non ha visto il Marocco..non conosce la sua famiglia in Marocco.. in Marocco avevo meno problemi…anche i giorni difficili.. in Marocco però c'era la mia famiglia …*

Hazmali (I10): *A me piaceva stare a casa …mi manca mio marito ma non sono triste…amo la vita che ho adesso…amo la vita che ho potuto fare..crescere i miei figli è stata la cosa più importante e bella per me..un lavoro difficile ma bello.*

Meriam (I7): *Mmmm…ora ho i figli, sono ogni cosa per me. Quando sono arrivata avevo bambini piccoli…era difficile ero sola.*

Per alcune la forte sensazione di solitudine iniziale, unitamente alla necessità di adattamento, ha permesso ai soggetti di sviluppare una maggiore autonomia personale e lo sviluppo di una forza interiore che le ha rese più fiere e ha sviluppato e modificato la propria soggettività anche in termini di autostima.

Ilame (I8): *Mi manca la mia famiglia e soprattutto il loro aiuto certe volte che mi sento sola…ma qui ho imparato a fare tutto da sola…sono più coraggiosa.. quando sono venuta avevo paura…ma sono cresciuta a Casablanca che è una città molto grande..ero abbastanza abituata diciamo…ma se venivo da un paese rurale non era uguale..le grandi città ti insegnano a stare sempre attenta…*

Fatima-Zohra (I4): *All'inizio non è stato semplice…tutto era diverso e Roma è una città molto grande..avevo paura a prendere l'autobus e anche fare la spesa era difficile non capivo cosa c'era scritto sulle cose ma piano piano ci sono riuscita e questo mi ha fatto sentire forte..in Marocco non sei mai sola sola..qua ho dovuto imparare a pensare da sola… Sono una donna più libera. Ho capito che sono migliore di quello che pensavo…in Marocco quello che sapevo me lo hanno spiegato qui ho dovuto prendere decisioni da sola*

Salimia (I11): *Mi manca tutto del Marocco è il mio paese la mia casa..in Italia ho conosciuto tanta gente di tutto il mondo. Non è facile, a volte ti senti smarrita, ma devi trovare la forza..questo è il grande regalo.*

8.2.8 Dimensione delle aspettative future

L'ultima delle dimensioni prese in esame in questa indagine si riferisce alle aspettative future; l'inserimento e l'integrazione all'interno della nuova società dipende molto dal progetto di stanziamento; infatti, soggetti migranti che hanno come obiettivo l'inserimento temporaneo sul territorio italiano, così come quelli il cui progetto futuro è il ritorno in patria, sono meno propensi ad interiorizzare i valori del paese ospitante e dunque a ridefinire la propria identità personale.

In linea generale il 90% delle intervistate ha intenzione di passare il resto della vita in Italia, anche avendo la possibilità di spostarsi in un altro paese europeo. La maggior

parte dei soggetti alla domanda: "Come ti immagini tra dieci anni?" ha risposto, attraverso un percorso immaginifico che esprimesse i sogni e le aspettative future, ponendo sullo stesso piano il fattore lavorativo, matrimoniale e materno considerati tutti elementi fondamentali per definire una buona realizzazione di vita e una soddisfacente espressione della propria soggettività e della propria identità femminile.

Ilame (I8): *Vorrei diventare italiana e vivere qua, trovare un lavoro bello e sposarmi!*

Fatima-Zohra (I4): *Vorrei vedere le mie figlie felici sposate con un uomo buono e con un lavoro importante..devono andare all'università e studiare e forse andare in un paese più ricco..come ho fatto io.*

Aicha (I12): *Con un lavoro che mi piace e che mi fa sentire soddisfatta..e poi si sposata e con dei figli..tutto insomma!*

Hanim (I13): *Fisioterapista con due bimbi e magari anche il velo e con le capacità di poter trasmettere il meglio e aiutare gli altri in tour con i medici senza frontiere.. un sogno e Dio mi aiuterà*

Khadila (I14): *Lavoro, casa, famiglia… anzi sarò vestita da 007 a inseguire le mie figlie in discoteca. (ride)*

Douma (I15): *Madre di tanti bimbi. Moglie. E lavoratrice. Bisogna forse chiedersi come sarà il mondo tra 10 anni. Mi darà la possibilità di sposarmi mantenere dei figli e lavorare?*

Zoubida (I2): *Laureata (ride), con un lavoro che mi piace..vicina alla mia famiglia e magari con una famiglia tutta mia (ride) voglio troppo? (ride)*

Una parte invece ha posto la realizzazione lavorativa e personale al primo posto, tralasciando quella matrimoniale e materna.

Ghita (I5): *Non so immaginare.. posso dire cosa vorrei.. una casa più grande..un lavoro migliore e la felicità in generale.*

Hayat (I6): *Vorrei avere un ristorante mio..sarebbe bello…ci sto lavorando!*

Salimia (I11): *Mmmm bella domanda mi vedo una donna di successo.*

Una piccolissima parte, per lo più soggetti che hanno vissuto situazioni traumatiche o che pongono come limitazione la tenera età dei figli e che vogliono quindi attenderne la maturità, hanno esplicitato la volontà di ritornare nel paese d'origine.

Sara (I3): *Forse quando mia figlia sarà grande e sposata io tornerò in Marocco…mi piacerebbe.*

Meriam (I7): *Tra 10 anni i miei figli sono grandi..forse torno in Marocco.*

Fatima (I9): *Insieme a mio marito e a mio figlio, forse con un altro bambino e poi voglio tornare in Marocco, l'Italia mi ha dato tante sofferenze..sono stanca…voglio* tornare a casa.

Conclusioni

Obiettivo di questa ricerca è sempre stato, sin dall'inizio, comprendere se, e in che modo, le donne marocchine riescano a costruire una propria soggettività personale a contatto con il tessuto sociale e culturale italiano.

La soggettività è un elemento molteplice che si riferisce sia all'identità personale, che la definisce in relazione all'altro, sia a quella *sociale,* alimentata dalla condivisone di norme a valori e che stabilisce le appartenenze in termini di genere, classe, religione, cultura. Per comprendere la natura della soggettività delle donne marocchine è necessario dunque analizzare sia il piano personale sia quello sociale dell'identità e, successivamente, porre i due piani a confronto per valutare il grado di incidenza dell'uno o dell'altro sulla soggettività.

La cartina tornasole di questa indagine è il genere, perché la costruzione della soggettività femminile è sempre in rapporto alla definizione personale, sociale e culturale dell'identità di genere; significa riferirsi a quelle specifiche condizioni e pratiche che definiscono la natura dell'essere donna all'interno di una cultura e comprendere quanto questa, ed altri fattori condizionanti, incidano sulla natura del soggetto personale, soffocandolo o alimentandone lo sviluppo e la fusione con quello collettivo, in accordo o in disaccordo con i condizionamenti esterni provenienti dal nucleo familiare e sociale, dalle norme e dai valori culturali e religiosi dell'Islam, che concorrono, mediante il ricorso a stereotipi di genere, a manipolare e deviare la formazione individuale di formazione del Sé.

La linea guida attraverso cui si è mossa tutta la ricerca, e su cui si sviluppano le sue conclusioni, è il concetto di *soggetto personale* proposta da Alain Touriane, il quale lo definisce una "coniugazione di identità personale e cultura particolare con la partecipazione ad un mondo razionalizzato, come affermazione della sua libertà e responsabilità". L'affermarsi di questa nuova forma di soggetto personale è strettamente

legata ad una società profondamente trasformata da differenti processi, quali: la globalizzazione dell'economia, la diffusione globale di nuovi mezzi di comunicazione e l'indebolimento dei tradizionali contesti sociali e delle sue logiche: "Il sogno di sottoporre tutti gli individui alle medesime leggi universali della ragione, della religione e della storia si è sempre trasformato in un incubo". L'atteggiamento generale oscilla tra un attaccamento all'ordine passato e un'accettazione del disordine presente, al quale Touraine contrappone l'idea di "concepire e costruire nuove forme di vita collettive e personali" a partire dall'individuo, inteso come attore sociale e soggetto personale. La considerazione del soggetto personale è strettamente collegata alla figura dell'*altro* che "non è il simile o il prossimo, ma un essere percepito e compreso da un altro essere come *soggetto* che lo riconosce come tale". L'alterità, così intesa, non è mera differenza, ma un processo relazionale attraverso cui ogni individuo percepisce se stesso come soggetto, travalicando in tal modo l'intento omologante della *fabbricazione* societaria: "solo dal momento in cui scopriamo il soggetto in noi possiamo scoprirlo nell'altro". Ne *Il pensiero altro* Touraine sostiene che divenire soggetto significa, nell'epoca attuale, riconoscere l'altro come soggetto nelle sue diversità: l'individuo "non può formarsi se non imparando a riconoscere gli altri nelle loro differenze, non importa quali".

La ricerca si è mossa su un duplice livello, quello del contesto marocchino e italiano, senza voler però operare un confronto metodologico tra i due; il Marocco, fornisce semplicemente una base alla quale riferirsi per valutare i cambiamenti operati in seguito al contatto con una società ed una cultura altra.

Dall'analisi del contesto marocchino si è giunti ad una serie di conclusioni: la società marocchina contemporanea, nonostante alcune aperture, è abbastanza coerente con il profilo olistico delle società musulmane, che sono fondamentalmente società di stampo tradizionale; per alcuni versi la società marocchina somiglia alle società primitive di Durkheim, rette da quella che egli stesso definisce solidarietà meccanica. La società marocchina è, infatti, composta da un sistema di gruppi ristretti con forte compattezza, inseriti nel medesimo tessuto culturale ma con scarsi contatti reciproci; la visione durkhemiana è molto coerente con la realtà del Marocco perché a determinare l'azione del singolo è, in primo luogo, l'identità sociale. Nella visione olistica la coesione

societaria è garantita da una solidarietà di tipo meccanico, in cui l'io personale si perde in quello collettivo e in cui si ritrovano fatti sociali, coercitivi e generalizzanti, che concorrono a mantenere la struttura ordinata. Anche lo struttural-funzionalismo parsonsiano sembra essere molto adatto alla descrizione della società marocchina, composta di parti, ognuna delle quali possiede una funzione specifica che garantisce l'ordine e la coerenza interna della struttura sociale. La famiglia possiede, infatti, un ruolo cardine: svolge la funzione di agente di socializzazione primaria, all'interno della quale ogni membro assolve ad una funzione stabilita, in conformità con i valori culturali e sociali di riferimento. Dal punto di vista del pensiero di Touraine la società marocchina è una società *riproduttiva*, ossia un sistema, organizzazione, insieme di istituzioni, che manca di porre come elemento cardine quello della produzione e quindi del soggetto; il modello della produzione, infatti, vede la società come un insieme di azioni di individui in rapporto tra loro, che creano movimenti in continua tensione con le strutture consolidate.

La società marocchina contemporanea presenta però alcune contraddizioni interne, dovute al lento ma pur presente processo di industrializzazione che, come fu per l'occidente, inizia a delineare i contorni di una società di classe, contraddistinta non solamente da una differenziazione in termini economici ma anche ideologici; tale considerazione propone un modello di stratificazione sociale alternativo dove, a differenti appartenenze di classe, corrispondono differenti metodologie comportamentali. Ecco allora che nelle zone rurali, composte da individui appartenenti alle più basse classi sociali e inseriti in un contesto comunitario e collettivo molto forte, i valori e le norme stabiliscono uno specifico modo di essere e di agire fortemente coerente con una specifica identità sociale, depositaria di un patrimonio culturale condiviso. Nelle zone più ricche, ad una condivisione valoriale non corrisponde una medesima applicazione normativa; dal punto di vista del genere, infatti, i soggetti delle zone rurali sono caratterizzati da un'identità definita sulla base dei valori e delle norme della cultura marocchina che vuole e vede la donna sostanzialmente come madre e moglie, rispettosa dei dettami dell'Islam e con comportamenti conformi a quelli previsti dalla società musulmana, in cui vige un forte controllo collettivo volto alla soppressione delle spinte personali all'azione. Nelle classi sociali più alte, della zona industrializzata

e dei grandi centri urbani, la donna guadagna spazi di libertà più ampi; pur rimanendo in vigore la condivisione dei valori culturali di riferimento, la dispersione urbana concorre ad allentare il controllo collettivo e permette al soggetto di esprimere parti della propria identità personale. L'uso dell'abbigliamento "all'occidentale", una maggiore autonomia di movimento, la possibilità di stabilire relazioni tra i sessi di tipo amicale e scissi dal controllo familiare, sono solo alcuni degli elementi esemplificativi. Dal punto di vista del genere le maggiori possibilità economiche, il più elevato livello d'istruzione personale e del nucleo familiare d'origine e la possibilità di portare avanti più autonomamente percorsi esperienziali, permette ad alcune donne di uscire dai tradizionali ruoli di genere e di iniziare a considerarsi in un modo differente.

Nonostante questa differenziazione, a livello generale la cultura islamica e la società marocchina esercitano sulla maggior parte delle donne un'influenza rilevante; la famiglia, la scuola, le istituzioni e anche i gruppi di pari operano un processo di socializzazione volto al mantenimento della tradizione islamica e concorrono a formare soggetti fortemente ancorati ad una specifica identità sociale, dentro alla quale si perde quella personale.

Lo studio del contesto italiano, corpus di questa indagine, ha permesso, attraverso l'analisi di più dimensioni, di valutare i metodi attraverso cui le donne marocchine ridefiniscono la propria soggettività a partire dai mutamenti identitari connessi ai fattori legati principalmente al genere. Si è notato innanzitutto che non sempre la costruzione dell'identità personale, separata da quella collettiva della cultura di riferimento, è un processo dipendente solo dalla volontà del soggetto attore; nell'inserimento in una realtà sociale altra le donne marocchine devono spesso fare i conti con lo stereotipo associato al proprio gruppo etnico, che tende a svalutare le potenzialità e le peculiarità individuali per omologarle in una visione totalizzante spesso negativa. Questa tendenza ad uniformare le individualità viene ulteriormente amplificato dall'impossibilità, per molte donne neo-immigrate, di comunicare ed esprimere la propria soggettività a causa della carenza linguistica che amplifica il senso di smarrimento ed insicurezza, spingendole a rimanere legate alla propria comunità di riferimento e impedendo quel processo di individualizzazione che pure sarebbe possibile nel nuovo contesto sociale.

Prima di esporre le conclusioni di questa indagine è necessario fare una precisazione preliminare: le donne socializzate nel contesto d'origine, che entrano in contatto con il tessuto culturale e sociale italiano come appartenenti alla *prima generazione* di migranti, presentano caratteristiche differenti rispetto ai soggetti appartenenti alla *seconda generazione*.

Pur esistendo delle differenze a livello di costruzione e ridefinizione dell'identità personale e sociale tra soggetti nati e socializzati nel contesto di origine e soggetti nati e socializzati in quello italiano, le donne marocchine che vivono nel nostro Paese possiedono, tutte, una soggettività che è stata definita *incerta.* Sia per le donne di prima generazione che per quelle di seconda, infatti, la soggettività si muove costantemente tra personale e collettivo, con differenti livelli di influenza reciproca e predominanza.

Le intervistate di età inferiore ai trent'anni, sia coniugate che nubili, nate in Italia o giunte durante il periodo della prima socializzazione, possiedono un'identità femminile sicuramente molto più incentrata sull'autonomia decisionale, sia dai dettami religiosi sia da quelli culturali d'origine, rispetto alle loro madri o alle donne di prima generazione; convivono, non indossano il velo, hanno rapporti sessuali prima del matrimonio, hanno principalmente amici italiani e spesso rifiutano volutamente di frequentare altri marocchini, verso i quali dimostrano anche atteggiamenti razzisti e stereotipati. Vestono all'occidentale, studiano e vogliono lavorare. Tutte, ribadiscono di sentirsi prima di tutto italiane e in alcuni casi anche marocchine, conoscono bene la situazione politica e sociale italiana e si definiscono ben integrate nel "loro Paese". Rispetto alle tradizionali definizioni di genere, legate alla cultura, alla società marocchina e all'Islam, non si pongono mai in antagonismo totale; molte vogliono sposarsi, divenire madri, occuparsi dei figli e la questione viene sempre posta sotto il piano della libertà individuale. Per molte addirittura i classici ruoli di genere e le peculiarità naturali vengono poste ad elementi di elevazione della femminilità, in contrapposizione all'uomo. Rispetto alla questione religiosa, pur professandosi musulmane, quasi tutte si rivelano non praticanti pur provenendo da una famiglia in taluni casi molto credente; dimostrano un'ottima capacità critica nei confronti dell'Islam e della sua erronea interpretazione a fini politici e ribadiscono, con forza, la volontà di vivere la fede in maniera personale e intima.

Le donne di seconda generazione sembrano, di primo acchito, aver interiorizzato l'idividualizzazione tipica della società italiana a sfavore del legame comunitario e culturale d'origine; sembrano cioè aver sviluppato una soggettività personale conforme alle teorizzazioni di Tourane, prediligendo il formarsi di un'identità personale piuttosto che sociale. Nonostante esse mostrino una propria identità personale, l'indagine ha dimostrato che questa non è la risultante di un processo di costruzione autonomo e di una mediazione equilibrata tra le due realtà in termini di accettazione interiore. Le donne marocchine di seconda generazione hanno assimilato i comportamenti della società italiana ma continuano ad avere, a livello soggettivo, dei rimandi ai valori della loro cultura d'origine, in un modo non sempre consapevole, che le rende soggetti confusi ed incerti.

I soggetti giunti in Italia dopo il periodo della socializzazione secondaria invece, per lo più coniugate e con livello d'istruzione basso, definiscono la propria identità femminile prevalentemente in base ai ruoli di genere e alle peculiarità naturali come la maternità, dimostrando una forte influenza da parte della cultura e della società di origine anche molti anni dopo l'inserimento nel nuovo tessuto societario e culturale italiano. La loro soggettività è tutt'altro che personale e presenta delle caratteristiche collettive molte forti. Per le migranti di prima generazione dunque i valori tradizionali definiscono l'identità personale e la personale visione dell'essere donna che si muove proprio a partire dall'accettazione dei ruoli tradizionali: l'essere madre e l'essere moglie fanno parte integrante della soggettività che si costruisce attraverso un interscambio tra identità personale e identità sociale e che definisce la femminilità a partire dalla fusione di questi elementi che però non vengono vissuti da tutte, soprattutto dalle donne con un più elevato livello d'istruzione, in antitesi o in contrasto con la personale visione di genere, ma sembrano invece conferire quel valore aggiunto alla propria soggettività. Molte riconoscono, infatti, nella maternità e nel matrimonio gli elementi fondanti della propria identità di donna, sia sul piano delle responsabilità che delle qualità all'interno delle quali inseriscono anche il carattere della forza e del rispetto dell'Islam. La maggior parte è quasi esclusivamente inserita nel nucleo familiare che continua ad essere il primo, e talvolta unico, punto di riferimento identitario; sono casalinghe e

frequentano principalmente la loro comunità autoctona, esprimendo sempre una forte nostalgia nei confronti del Pese d'origine.

In linea generale, le donne marocchine residenti nel contesto italiano non sono riuscite a costruire una propria soggettività sulla base di una identità personale di genere; la maggior parte delle intervistate, pur ribadendo una generale volontà di autonomia e libertà, non è riuscita a tradurla a livello comportamentale. Pur esprimendo, a volte, aperture soggettive a livello di identità personale e opinioni conformi ai valori della società italiana possiedono atteggiamenti e comportamenti decisamente più legati alla cultura marocchina, dimostrando, come per le donne di seconda generazione, una soggettività incerta, che oscilla continuamente tra identità personale e sociale, tra Italia e Marocco, in un modo che non si può assolutamente definire coerente ed equilibrato.

In conclusione dunque l'indagine ha dimostrato che le donne marocchine che vivono all'interno della società italiana non sono riuscite a liberarsi dalla morsa dei sistemi di potere e dalla maschere tradizionali che hanno indossato per lungo tempo e non hanno assolutamente operato, in toto, quel processo di *soggettivazione* di cui parla Touraine per cui "affinché appaia il soggetto è necessario che l'attore, come prima cosa, distrugga gli insiemi culturali e filosofici che gli impongono un'identità".[901]

Bibliografia

Monografie

Abdelmalek S., (2002) *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina Raffaello

Alexander J. C., (2002) *Emile Durkheim: contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma

Allievi S., (2007) *Le trappole dell'immaginario. Islam e occidente*, Forum, Udine

Anderson B., (2006) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, New Edition, London

Antiseri D., Pellicani L., (1995) *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato*, FrancoAngeli, Milano

Antonelli F., (2007) *Caos e postmodernità. Un'analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesolì*, Philos, Roma

Antonelli F., (2009) *La modernità in transito. Movimenti sociali, élites e trasformazioni collettive nella sociologia di Alain Touraine*, FrancoAngeli, Milano

Archer M.S., (2009) *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Edizioni Erikson, Trento

Babbie E. R., (1973) *Survey Research Methods*, Belmont, Wadsworth

Bailey K. D., (1995) *Metodi della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna

Baritono R., (2002) *Il sentimento delle libertà*, La Rosa Editrice, Torino

Bauman Z., (2008) *Individualmente insieme*, Diabasis, Reggio Emilia

Bauman Z., (1999) *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna

Bauman Z., (2000) *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano

Bauman Z., (2000) *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano

Bauman Z., (2001) *Dentro la globalizzazione. Conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari

Bauman Z., (2001) *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari

Bauman Z., (2001) *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna

Bauman Z., (2002) *La libertà*, Città Aperta, Torino

Bauman Z., (2003) *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari

Bauman Z., (2005) *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari

Bauman Z., (2006) *Modernità Liquida*, Laterza, Roma-Bari

Bebel A., (1883) *Die Frau und der Sozialismus*, Zürich tr.it. (1973) *La donna e il socialismo*, Editori Riuniti, Roma

Becher H. J., (1971) *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*, Enkel, Stuttgart

Beck U., (2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma

Beck U., (2000*) I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna

Beck U., (2000) *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*, Einaudi, Torino

Beck U., (2001) *L'era dell'e*, Asterios, Torino

Beck U., (2001) *Libertà o capitalismo. Varcare la soglia della modernità*, Carocci, Roma

Beck U., (2003) *La società cosmopolita. Prospettiva dell'epoca postnazionale*, Il Mulino, Bologna

Beck U., (2008) *Costruire la propria vita. Quanto costa la realizzazione di sé nella società del rischio*, il Mulino, Bologna

Beck U., Beck-Gernsheim E., (1990) *Das ganz normal Chaos der Liebe*, tr.it. (1996) *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino

Beck U., Lash S., Giddens A., (1999) *Modernizzazione riflessiva. Politica. Tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernit*à, Asterios, Trieste

Becker H. S., Geer B., Hughes E. C., Strauss A., (1961) *Boys in White: Student Culture in Medical School*, University of Chicago Press, Chicago

Beeton I., (1861) *Il manuale della sig.ra Beeton sull'amministrazione della famiglia*

Belardinelli S., Allodi L., (2006) *Sociologia della cultura*, FrancoAngeli, Milano

Bell D., (1973) *The coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York

Benda J., (1990) *Saggio di un discorso coerente sui rapporti tra Dio e il mondo*, De Martinis, Catania

Bensajah N., (1992) Famiglie marocchine e mutamenti sociali in Donati P., Scabini E., *La famiglia multietnica*, V&P, Milano

Berger P., Luckmann T., (1969) *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna

Bloor M., Frankland J., Thomas M., Robson K., (2002) *Il focus group nella ricerca sociale*, Edizioni Erickson, Torino

Bock G., (2003) *Le donne nella storia europea*, Laterza, Roma-Bari

Bonavino C., (1861) *Il razionalismo del popolo*, Losanna

Bordieu P., Reynaud J. D., in Giddens A., (1974) *Positivism and Sociology*, Heinemann Educational Books, London

Boudon R., (1981) *Effetti perversi dell'azione sociale*, Feltrinelli, Milano

Boudon R., (2002) *Théorie du choix rationel ou individualisme méthodologique*? Sociologie et Société

Boudon R., Bourricaud F., (1991) *Dizionario critico di sociologia*, Armando Editore, Roma

Bovone L., Rovati G., (1988) *Sociologie micro, sociologie macro,* V&P, Milano

Bovone L., Volontè P., (2006) *Comunicare le identità. Percorsi della soggettività nell'età contemporanea*, FrancoAngeli, Milano

Braidotti R., (2002) *In metamorfosi: verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano

Braun L., (1920) *Memoiren einer Sozialistin - Lehrjahre and Kampfjahre (1909/1911)* Albert Langen, München

Bruschi A., (1996) *La competenza metodologica logiche e strategie nella ricerca sociale*, La nuova Italia scientifica, Roma

Butler J., (1990) *Gender Troubles. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London tr.it. (2004) *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano

Butler J., (2004) *Undoing Gender*, Routledge, London tr.it. (2006) *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma

Calabrò A. R., (2004) *I caratteri della modernità: parlano i classici. Marx, Engels, Durkheim, Simmel, Weber, Elias*, Liguori Editore, Napoli

Capecchi V., (1983) *Prima e dopo il diploma: percorsi maschili e femminili*, Il Mulino, Bologna

Cappa F., (2009) *Tracce di immaginario,* Mimesis, Udine

Casanova J., (1994) *Public religions in the modern word*, University of Chicago Press, Chicago

Caselli M., Zerbi P., (2005) *Indagare col questionario. Introduzione alla ricerca sociale di tipo standard*, V&P, Milano

Castoriadis C., (1975) *L'institution imaginaire de la société II. L'imaginaire social et l'institution*, Seuil, Paris tr.it. di Ciaramelli F., Nicolini F., (1995) *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino

Cavarero A., Restaino F., (2002) *Le filosofie femministe,* Mondadori, Milano

Cesareo V., (1993) *La Famiglia in una società multietnica*, V&P, Milano

Cesareo V., (1998) *Sociologia. Concetti e tematiche*, V&P, Milano

Cesareo V., (2003) *Sociologia. Teorie e problemi*, V&P, Milano

Cesareo V., Vaccarini I., (2006) *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale,* V&P, Milano

Chiurazzi G., (1999) *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino

Chodorow N. J., (1978) *The reproduction of mothering*, University of California Press, Berkeley

Cipolla C., (1998) *Il ciclo metodologico della ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano

Cocozza A., (2005) *La razionalità nel pensiero sociologico tra olismo e individualismo*, FrancoAngeli, Milano

Colella F., (2011) *Focus group. Ricerca sociale e strategie applicative*, FrancoAngeli, Milano

Cologna D., Breveglieri L., Granata E., Novak C., (1999) *Africa a Milano. Famiglie, ambienti e lavori delle popolazioni africane a Milano*, Abitare Segesta, Milano

Comte A., (1967) *Corso di filosofia positiva*, Vol.1, UTET, Torino

Comte A., (1969) *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, Sansoni, Firenze

Conti Odorisio G., (1999) *Famiglia e Stato nella République di Jean Bodin*, Giappichelli, Torino

Corbetta P., (1999) *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna

Corbetta P., (2003) *La ricerca sociale: metodologia e tecnica*, Il Mulino, Bologna

Cornelli R., (2008) *Paura e ordine nella modernità*, Giuffrè Editore, Milano

Corradi C., (2009) *Sociologia della violenza. Modernità, identità, potere*, Meltemi, Roma

Corradi C., Pacelli D., Santambrogio A., (2010) *Simmel e la cultura moderna. Interpretare i fenomeni sociali*, Vol. 2, Morlacchi, Perugia

Corsi V., (2009) *La sociologia tra conoscenza e ricerca*, FrancoAngeli, Milano

Coser L., (1965*) Georg Simmel*, Englewod Clifs (N.J.) Prentice-Hall

Costa P., (2007) *Il principio di legalità: un campo di tensione nella modernità penale*, Giuffrè editore, Milano

Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M., (2010) *Simmel e la cultura moderna*, Volume 1, Morlacchi Editore, Perugia

Cova B., (2003) *Il Marketing tribale. Legame, comunità, autenticità come valori del Marketing mediterraneo*, Il sole 24 ore Libri, Milano

Croci G., (2002) *Humane*, Pendragon, Bologna

Curcio A. M., (2005) *Saper stare in società: appunti di sociologia*, FrancoAngeli, Milano

D'Amato M., (2012) *Finzioni e mondi possibili*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova

Daher L. M., (2002) *Azione collettiva: teorie e problemi*, FrancoAngeli, Milano

Dal Lago A., De Biasi R., (2002) *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Laterza, Roma-Bari

de Beauvoir S., (1978) *L'età forte*, Einaudi, Torino

de Beauvoir S., (1984) *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano

De Bernart M., Di Pietrogiacomo L., Michelini L., (1995) *Migrazioni femminili, famiglia e reti sociali tra il Marocco e l'Italia, il caso di Bologna*, l'Harmattan, Torino

De Nardis F., (2011) *Sociologia comparata. Appunti sulle strutture logiche della ricerca sociopolitica*, FrancoAngeli, Milano

Del Balzo A., (2006) Il Tempo, in Cavicchia Scalamonti A., *Materiali di Sociologia*, Ipermedium Editore, Caserta

Del Noce A., (1970) *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano

Delle Fratte G., (2005) *Pedagogia e formazione*, Vol. I, Armando Editore, Roma

Dimen M., Goldner V., (2006) *La decostruzione del genere: teoria femminista, cultura postmoderna e clinica psicoanalitica*, Il Saggiatore, Milano

Donati P., (1986) *La Famiglia nella societā relazionale: nuove reti e nuove regole*, FrancoAngeli, Milano

Donati P., (1992) *Teoria relazionale della società: i concetti di base*, FrancoAngeli, Milano

Donati P., (2003) *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano

Donati, P., Colozzi I., (2006) *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Il Mulino, Bologna

Dovigo F., (2005) *La qualità plurale*: *sguardi* transdisciplinari *sulla ricerca qualitativa*, FrancoAngeli, Milano

Duby G., Perrot M., (1991) Storia delle donne in Occidente: l'Ottocento in *Storia e Società, Vol. 4* di *Storia delle donne in Occidente*, Laterza, Roma-Bari

Duncan Mitchel G., (1971) *Storia della sociologia moderna. Idee, uomini, correnti, un manuale essenziale ed esauriente*, Mondadori, Milano

Durand, G. (1984), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo Edizioni, Bari

Durkheim E., (1895) *Le regole del metodo sociologico*, tr.it. (1963) Edizioni di Comunità, Milano

Durkheim E., (1897) *Le suicide. Étude de sociologie*, tr.it. (1969) *Il suicidio. Studio di sociologia*, UTET, Torino

Durkheim E., (1912) *Les formes élémentaires de la vie réligieuse. Le système totémique en Australie*, tr.it. (1963) *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di comunità, Milano

Durkheim E., (1975) *Incesto, matrimonio e famiglia*, Beta, Salerno

Durkheim E., (1888) *Introduction a la sociologie de la famille*, in Textes, vol. 3, Edition de Munuit, Paris tr.it. 1999, *Introduzione alla sociologia della famiglia*, Armando Editore, Roma

Durkheim E., (1893) *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, tr.it. (1977) *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano

Durst M., Poznanski M. C., (2011) *La creatività: percorsi di genere*, FrancoAngeli, Milano

Duverger M., (1963) *Metodi delle scienze sociali*, Edizioni di Comunità, Milano

Elias N., (1985) Saggio sul tempo in *Tempo e società*, FrancoAngeli, Milano

Elias N., (1988) *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna

Elias N., (1990) *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna

Engels F., (1981) *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti, Roma

Eriksen T. H., (2003) *Tempo tiranno*, Eleuthera, Milano

Esposito R., (1998) *Communitas: Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino

Faenza L., (1992) *Tra Croce e Gramsci: una concordia discorso*, Guaraldi, Rimini

Featherstone, M., (1994) *Cultura del consumo e postmodernismo*, Edizioni Seam, Roma

Ferrarotti F., (1986) *La storia e il quotidiano,* Laterza, Roma-Bari

Foucault M., (2008) *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità,* Feltrinelli, Milano

Foucault M., (2001) *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano

Freud S., (1930) *Das Unbehagen in der Kultur*, tr.it. (2010) *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino

Freud S., (1979) Sessualità femminile, in *Opere*, Boringhieri, Torino

Friedan B., (1963) *La mistica della femminilità*, Dell, New York

Gadamer H. G., La molteplicità d'Europa. Eredità e futuro in Krali A., (1990) *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, Jaka Book, Milano

Gallino L., (1997) *Manuale di sociologia*, UTET, Torino

Gasparini G., (1994) *La dimensione sociale del tempo*, FrancoAngeli, Milano

Geertz C., (1971) *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago and London

Gephart W., (2004) *Derive autor de l'oeuvre de Michel Maffesolì*, L'Harmattan, Paris

Giacomantonio F., (2007) *Il discorso sociologico della tarda modernità. Identità, individui e democrazia*, Il Nuovo Melangolo, Genova

Gianturco G., (2005) *L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto*, Guerini Scientifica, Milano

Giddens A., (1976) *Nuove regole del metodo sociologico*, Il Mulino, Bologna

Giddens A., (1990) *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna

Giddens A., (2006) *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna

Giddens, A., (1994) *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna

Gilligan C., (2009) *A different voice. Psychological Theory and Women's Development*, International Bestsellers, New York

Giner S., (1996) *Manuale di sociologia*, Meltemi, Roma

Giovannini F., (1987) *Le culture dei verdi: un'analisi critica del pensiero ecologista,* Edizioni Dedalo, Bari

Goffman E., (1968) *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino

Goffman E., (2010) *Il rapporto tra i sessi*, Armando Editore, Roma

Gubert R., Tomasi L., (1995) *Teoria sociologica ed investigazione empirica: la tradizione della Scuola sociologica di Chicago e le prospettive della sociologia contemporanea*, FrancoAngeli, Milano

Guidicini P., (1987) *Nuovo manuale della ricerca sociologica*, FrancoAngeli, Milano

Habermas J., Ratzinger J., (2005) *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia

Habermas J., Ratzinger J., (2005) *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia

Hobbes T., (1911) *Leviatano,* Laterza, Roma-Bari

Honnet A., (2002) *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano

Hughes J.M., (1991) *La psicoanalisi e la teoria delle relazioni oggettuali. Melanie Klein, W. R. D. Fairbairn e D. W. Winnicott*, Astrolabio Ubaldini, Roma

Hunt T., (2010) *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano

Husserl E., (1950) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino

Inghilleri M., Ruspini E., (2008) *Transessualità e scienze sociali*, Liguori Editore, Napoli

Irigaray L., (1985) *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano

Irigaray L., (2010) *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano

Izzo A., (1978) *Antologia di scritti sociologici. Emile Durkheim*, Il Mulino, Bologna

Jacques F., (1982) *Différence et Subjectivité*, Aubier, Paris

Jayawardena K., (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, London

Jedlowski P., (2003) *I fogli nella valigia. Sociologia e cultura*, Il Mulino, Bologna

La Rosa M., Zanfrini L., (2003) *Percorsi migratori tra reti etniche, istituzioni e mercato del lavoro*, FrancoAngeli, Milano

Lazzarini G., (1993) *Sociologia e ordine sociale*, FrancoAngeli, Milano

Leccardi C., Ruspini E., (2005) *A New Youth? Young People, Generations and Family Life*, Ashgate Publishing, Aldershot

Leonzi S., (2009) *Michel Maffesoli. Fenomenologia dell'immaginario*, Armando Editore, Roma

Lévi-Strauss C., (1990) *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano

Lewis B., (1984) *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris

Lewis B., (1991) *La Rinascita Islamica*, Il Mulino, Bologna

Lombardi L., (2005) *Società, culture e differenze di genere: percorsi migratori e stati di salute*, FrancoAngeli, Milano

Longega A., (2000) *Hobbes. Libertà e necessità*, Bompiani, Milano

Luhmann N., (1993) *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. III, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, A.M., Frankfurt

Luhmann N., De Giorgi R., (1992) *Teoria della società*, FrancoAngeli, Milano

Lukacs G., (1958) *Erinnerung an G. Simmel*, in AA.VV., *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, (a cura di) Gassen K., Landmann M., Duncker & Humblot, Berlin

Maffesolì M., (1990) *L'ombra di Dionisio*, Garzanti, Milano

Maffesolì M., (1996) *La contemplazione del mondo*, Costa&Nolan, Genova

Maffesolì M., (2000) *Elogio della ragione sensibile*, Edizioni Seam, Roma

Maffesolì M., (2004) *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerrini&Associati, Milano

Magatti M., Giaccardi C., (2001) *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari

Maniscalco M.L., (1989) Il discorso sociologico sul Postmoderno. Introduzione ad un dibattito in *Moderno e Postmoderno. Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni Editore, Roma

Maniscalco M.L., (2008) *La pace in rivolta*, FrancoAngeli, Milano

Maniscalco M.L., (2009) *Sociologia del denaro*, Laterza, Roma-Bari

Maniscalco M.L., (2010) *La pace nel vicinato. La cooperazione militare europea nei Balcani: un punto di vista italiano*, FrancoAngeli, Milano

Maniscalco M.L., (2012) *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, FrancoAngeli, Milano

Marcuse H., (1955) *Eros e Civiltà*, tr.it. (1964) Einaudi, Torino

Marcuse H., (1991) *L'uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino

Martinelli M., (2003) *Il legame incrinato. Lavoro e società in trasformazione nell'epoca della globalità,* V&P, Milano

Marx K., Engels F., (1982) *Opere complete*, Vol. XI, Editori Riuniti, Roma

Marx K., (1971) *Lavoro salariato e capitale*, Editori Riuniti, Roma

Marx K., (1971) *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma

Marx K., (1976) *Le Capital*, Livre I, ed.Sociales, Paris

McCarthy J. D., Zald M. N., (2001) *The Enduring Vitality of the Resource Mobilization Theory of Social Movements* in *Turner JH*, editor, Handbook of Sociological Theory, New York

Mead H., (1934) *Me, sé e società*, tr.it. (1966) Giunti Barbera, Firenze

Mead M., (1949) *Maschio e Femmina: uno studio dei sessi in un mondo che cambia,* Il Saggiatore, Milano

Melucci A., (1976) *Movimenti di rivolta. Teorie e forme dell'azione collettiva*, Etas, Milano

Melucci A., (1977) *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, Feltrinelli, Milano

Melucci A., (1978) *Appunti su movimenti, terrorismo, società italiana*, Il Mulino, Bologna

Mernissi F., (1987) *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, ECIG, Genova

Mernissi F., (2002) *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze

Mezran K., Colombo S., van Genugten S., (2011) *L'Africa mediterranea. Storia e futuro*, Donzelli, Roma

Milano M., (2010) *La famiglia nel pensiero dei sociologi classici*, FrancoAngeli, Milano

Minestroni L., (2006) *Comprendere il consumo: società e cultura dai classici al postmoderno*, FrancoAngeli, Milano

Mongardini C., (1976) *Conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma

Mongardini C., (1993) *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano

Mongardini C., Maniscalco M. L., (1989) *Moderno e Postmoderno. Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni Editore, Roma

Mongardini C., Maniscalco M. L., (1987) *Modelli e rappresentazioni della stratificazione sociale*, FrancoAngeli, Milano

Mora E., (1994) *Comunicazione e riflessività. Simmel, Habermas, Goffman*, V&P, Milano

Muraro L., (1991) *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma

Nasr S. H. (1989) *Ideali e realtà dell'Islam,* Rusconi, Milano

Ortega y Gasset J., (1979) *Una interpretazione della storia universale*, SugarCo, Milano

Ortega Y Gasset J., (1994) *Il tema del nostro tempo,* SugarCo, Milano

Ortega Y Gasset J., (2011) *La ragione nel mare della nostra vita. Principi di metafisica secondo la ragione vitale*, Armando Editore, Roma

Ortner S. B., (2000) *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo

Pace E., (2004) *Sociologia dell'Islam: fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma

Palumbo M., Garbarino E., (2006) *Ricerca sociale: metodo e tecniche*, FrancoAngeli, Milano

Parsons T., (1937) *The structure of social actions*, tr.it. Giannotta M.A. (1987) *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna

Parsons T., (1981) *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano

Parsons T., Bales R. R., (1974) *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano

Patton M. Q., (1990) *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Sage, New York

Pellicciari G., Tinti G., (1987) *Tecniche di ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano

Pepicelli R., (2010) *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma

Piaget J., (1950) *Introduction à l'epistémologie génetique*, I, PUF, Paris

Pizzorno A., (1959) *Le classi sociali*, Il Mulino, Bologna

Pizzorno A., (1960) *Comunità e razionalizzazione*, Einaudi, Torino

Pizzorno A., (1978) *Lotte operaie e sindacato in Italia: 1968-1972*, Il Mulino, Bologna

Ponzio A., (2007) *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Meltemi, Roma

Popper K. R., (2002) *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma

Popper K., Condry J., (1996) *Cattiva maestra televisione*, Reset-Donzelli, Roma

Privitera W., (2004) *Tecnica, individuo e società. Cinque lezioni sulla teoria di Ulrich Beck*, Rubbettino, Soveria Mannelli

Ravaglia A., (2009) *Attraverso Bauman. Processi di ermeneutica pedagogica* FrancoAngeli, Milano

Ricoeur P., (1986) *La semantica dell'azione: discorso e azione*, Jaka Book, Milano

Ricoeur P., (1998) *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaka Book, Milano

Rocher G., (1980) *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale,* SugarCo Edizioni, Milano

Rose G., (2001), *Visual Methodologies*, Sage, New York

Rossi Doria A., (1996) *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia,* Giunti, Firenze

Rush M., (2005) *Politica e società. Introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna

Santambrogio A., (2010) *Costruzionismo e scienze sociali*, Morlacchi Editore, Perugia

Saracinelli M., Iotti N., (1988) *L'almanacco della donna italiana: dai movimenti femminili ai fasci (1920-1945),* Saba

Sarogni E., (2004) *La donna italiana*, Il Saggiatore, Milano

Scarvaglieri G., (2005) *Sociologia della religione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma

Schelsky H., (1955) *Soziologie der Sexualität*, Reinbek b.H.

Schimmenti V., (2005) *Donne e professione: percorsi della femminilità contemporanea*, FrancoAngeli, Milano

Schulze R., (2004) *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile,* Feltrinelli, Milano

Schütz A., (1974) *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna

Schütz A., (1979) *Saggi sociologici*, UTET, Torino

Schwarz Lausten P., (2005) *L'uomo inquieto: identità e alterità nell'opera di Antonio Tabucchi*, Etudes Romanes 58, Copenaghen

Sciortino G., (1998) *Talcott Parsons: la cultura della società*, Mondadori, Milano

Scott J. W., (1986) *Gender. A useful category of historical analysis,* Americal Review, tr.it. (1996) *Il genere: un'utile categoria di analisi storica*, Clueb, Bologna

Scrinzi F., (2001) Consumi Culturali. I processi di etnicizzazione delle donne marocchine a Genova in Torre A., (a cura di) *Non sono venuta per scoprire le scarpe. Voci di donne immigrate in Liguria*, Edizioni Sensibili alle Foglie, Roma

Simmel G., (1890) *Filosofia e sociologia di sessi,* tr.it. (2004) Cronopio, Napoli

Simmel G., (1900) *Philosophie del Geldes*, Dunker & Humblot, Leipzig tr.it. (1984) *Filosofia del denaro*, UTET, Torino

Simmel G., (1908) *Sociologia: indagine sulle forme di associazione*, Duncker & Humblot, Berlin

Simmel G., (1917) *Die Grundfragen der soziologie*, G. J. Göschen, Berlin tr.it. (1989) *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano

Simmel G., (1925) *Conflitto della cultura moderna*, Bocca, Torino

Simmel G., (1953) *Kant, Sedici lezioni tenute all'Università di Berlino*, Cedam, Padova

Simmel G., (1985) *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano

Simmel G., (1985) *La Moda*, Editori Riuniti, Roma

Simmel G., (1997) *Intuizione della vita.Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli

Simmel G., (1998) *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari

Simmel G., (1998) S*ociologia*, Edizioni di Comunità, Milano

Simmel G., (2005) *Il denaro nella cultura moderna*, Armando Editore, Roma

Singleton R. Jr., Straits B. C., Straits M. M., McAllister R. J., (1988) *Approaches to Social Research*, Oxford University Press, New York

Spencer H., (1967) *Principi di sociologia*, UTET, Torino

Spencer H., (1982) *Antologia di scritti*, Il Mulino, Bologna

Spreafico A., (2011) *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma

Stendhal (1832) *Souvenirs d'égotisme*, G. Charpentier et E. Fasquelle, Éditeurs, Paris (1892) tr.it. Bontempelli M., (2003) *Ricordi di egotismo*, Passigli, Firenze

Tabboni S., (2006) *Lo straniero e l'altro*, Liguori Editore, Napoli

Tabrizi Sholeh H.M., (2009) *L'emancipazione della donna del mondo islamico*, Edizioni Universitaria Romane, Roma

Tanoni I., (2011) *Oltre la serratura. Lo sguardo sociologico e i dilemmi della società moderna e contemporanea*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova

Taylor H., (1851) *L'emancipazione delle donne*, Westminster Review, London

Thompson, E.P., (1967) *Past and present*, tr.it. in (1981) *Società patrizia cultura plebea: otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Einaudi, Torino

Tilly C., (1978) *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley Pub. Co

Tognetti Bordogna M., (2004) *Ricongiungere la famiglia altrove: strategie, percorsi, modelli e forme dei ricongiungimenti familiari*, FrancoAngeli, Milano

Tönnies F., (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Reisland, Leipzig

Tönnies F., (1912) *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Tönnies F., (1963) *Community and society*, Harper & Row, New York

Toscano M. A. (2006) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano

Toscano M. A., (2011) *Prove di società: come uscire dallo stile pubblico "all'italiana",* Donzelli, Roma

Touraine A., (1955) *L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault*, tr.it. (1974) Rosenberg & Sellier, Torino

Touraine A., (1965) *Sociologie de l'action*, Les Éditions du Seuil, Paris

Touraine A., (1969) La *coscienza operaia*, FrancoAngeli, Milano

Touraine A., (1969) *La società post-industriale*, Il Mulino, Bologna

Touraine A., (1975) *La produzione della società*, Il Mulino, Bologna

Touraine A., (1978) *La voix et le regard*, Éd. du Seuil, Paris

Touraine A., (1978) *Per la sociologia*, Einaudi, Torino

Touraine A., (1988) *Il movimento operaio*, FrancoAngeli, Milano

Touraine A., (1988) *Il ritorno dell'attore sociale*, Editori Riuniti, Roma

Touraine A., (1993) *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano

Touraine A., (1998) *Libertà, uguaglianza e diversità*, Il Saggiatore, Milano

Touraine A., (1998) *Sociologia*, Jaka Book, Milano

Touraine A., (2000) *Il mondo è delle donne*, Il Saggiatore, Milano

Touraine A., (2005) *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui,* Fayard, Paris

Touraine A., (2008) *La globalizzazione e la fine del sociale,* Il Saggiatore, Milano

Touraine A., (2009) *Il pensiero altro,* Armando Editore, Roma

Trobia A., (2005) *La ricerca sociale quali-quantitativa*, FrancoAngeli, Milano

Valles M. S., (1997) *Técnicas cualitativas de investigaciòn sociales*, Sintesis Madrid

Vatikiotis P. J., (1992) *The History of Modern Egypt*, 4th edition, Johns Hopkins University, Baltimore

Vattimo G., (1974) *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano

Vattimo G., (1981) *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano

Vattimo G., (1985) *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari

Vattimo G., (1989) *La società trasparente*, Garzanti, Milano

Vattimo G., (1999) *La fine della modernità*, Garzanti, Milano

Vingelli G., (2005) *Un'estranea fra noi: bilanci di genere, movimento femminista e innovazione istituzionale*, Rubettino, Soveria Mannelli

Vinon R., (2004) *Marocco*, Touring Editore, Firenze

von Glasersfeld, E., (1993) Questions and answers about radical constructivism in Tobin K., (1993) *The practice of constructivism in science education*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates

von Hayek F. A., (1988) *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando Editore, Roma

von Wise L., (1964) *Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme*, de Gruyter VII, Berlin

Wallace R. A., Wolf A., (1985) *La teoria sociologica contemporanea*, Il Mulino, Bologna

Weber M., (1921) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* tr.it. (2002) *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano

Weber M., (1922) *Economia e società,* tr.it. (1961) Edizioni di comunità, Milano

Weber M., (1964) *Wirtschaft und Gesellschaft, Köln-Berlin*, Kiepenheuer & Witsch

Weber M., (2001) *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Milano

Weber M., (2008) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano

Wilson E.O., (1971) *The insect societies*, Mass Cambridge tr.it. (1976) Le società degli insetti, Einaudi, Torino

Wilson E. O., (1975) *Sociobiology: the new synthesis*, Mass, Cambridge tr.it. (1979) *Sociobiologia: la nuova sintesi*, Bologna

Wilson E. O., (1978) *On human nature,* Mass, Cambridge tr.it. (1980) *Sulla natura umana,* Il Mulino, Bologna

Zaretti A., (2003) *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, FrancoAngeli, Milano

Articoli

Bosetti G., (2001) *Il lessico di Ulrich Beck,* in Reset, Rivista di Attualità

Caporale A., (1990) *Spadolini dà a Martelli il via libera alla legge* in La Repubblica del 1 marzo

Gasparini G., (2001) *L'organizzazione sociale del tempo* in Enciclopedia delle scienze sociali, Supplemento I

Giacomantonio F., (2006) U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge 1994, tr.it. *Modernizzazione riflessiva* in Jura Gentium rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Guessous N., (2013) *I diritti delle donne nelle società musulmane: la lezione del Marocco* in Reset del 22 aprile

Janklovics I., (1998) *Le circostanze socio-culturali del postmoderno*, in Insegnanet, rivista di italianistica on-line del Dipartimento di Italianistica del Magistero della Facoltà di Lettere dell'ELTE di Budapest

Joignot F, (2007) *Intervista a Antony Giddens* in Mauvais Esprit del 15 ottobre, Le Monde.fr

La Rocca F., (2008) *L'immagine come metafora di conoscenza del mondo postmoderno*, m@gm@ International Magazine of Social Science, Osservatorio Processi Comunicativi

Mauss M., (1902-1903) *Le Calendrier religieux, Les fêtes* in Annèe Sociologique

Pandolfini V., (2013) *L'uso di Internet nella ricerca sociale: Vantaggi e svantaggi di un web sondaggio* in V&P online, Rivista, Studi di Sociologia, N. 1

Prattichizzo G., (2011) *L'Attore sociale e il suo palcoscenico: il mondo*, in Comunicalab Magazine di comunicazione e media, Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale, La Sapienza, Roma

Rubyn G., (1975) The traffic in women*:* notes on the Political Economy of Sex, in *Toward an Anthropology of Women,* Monthly Review Press, New York

Salih R., (2007) *Femminismo e Islamismo Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale* in Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

SM le Roi adresse un discours à la Nation (Texte intégral du discours royal), Maghreb Arabe Presse (MAP), 17 juin 2011, versione riveduta e aggiornata del testo Granci

J., La Pia F., (2011) *Marocco: la rivoluzione non è nella costituzione*, Equilibri, 4 luglio

Vaira M., (2001) *Vivere la modernità radicale. Uno sguardo sociologico* in Inquietudine, virtù e conoscenza, V edizione

Valzania A., (2002), *Il ruolo del tempo nella sociologia di Giddens: alcune riflessioni*, in Il Dubbio: rivista di critica sociale, Anno III, n.I

Risorse on-line

Bellicoso A., (2011) *Identità delle donne migranti*, in http://www.freeonline.org del 17 ottobre

Breuer S., (1996) *Patrimonialismo* in Enciclopedia delle Scienze Sociali, Treccani.it

Del Soldà P., (2008) *Il sillabario di Platone: l'immaginario* in Pratichefilosofiche.com

Giacomantonio F., (2001) Recensione del testo Beck Ulrich, *I rischi della libertà* in Recensioni filosofiche.it

Houdaïfa H., (2011) *Le donne del Marocco ostaggio di un codice penale maschilista*, tr.it. Araco F., in BebelMed.it del 31 marzo

Grimaldi R., *Corso di metodologia della ricerca sociale* in http://www.cisi.unito.it/progetti/leda/homepage.htm

L'Islam e la Questione della Libertà a cura di *"Islam Shi'ita" in* Al-Islam.org Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project

Magnanimo A., *Jean-Francois Lyotard*, in http://www.filosofico.net/lyotard.htm

Meneo G., (2011) *Georg Simmel: la formula del dualismo*, in Ilgrandecolibrì.it del 13 novembre

Nedelmann B., (1997) *Ruoli maschili e femminili* in Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani.it

Pynchon T., *Jean Francois Lyotard e la postmodernità*, in Parodos.it

Sacco V., Borri S., (2004) *Donne marocchine in Lombardia*, Associazione punto.sud, novembre

Sefrioui K., (2011) tr.it. dal Arcao F., *Le ragioni della collera* in Bebelmed.it del 10 dicembre

Schwarz G., (2011) Intervista a Souad Sbai in *www.nandoperettifound.org/Documents/*

Tedeschi E., (2013) *Interagire con la diversità femminile: i linguaggi delle religioni*, Contributi e Paper in TIA, tiaassociazione.org

Documenti

Chafai H., Tafnout A. A., (2010) *Intervista a Mohamed Darif*, tr.it. Araco F., Marzo 2010

Ciacci M., (1996) *L'interazionismo simbolico*, Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

Comte A., (1929) *Système de politique positive*, Au siège de la Société Positiviste, Paris, vol.1

Conte F., (2012) *Conversazioni sul postmodernismo. Letture critiche del nostro tempo*, Blogleomajor Wordpress

Di Peri R., El Ouafi N., (2008) *Dal Marocco all'Italia: l'applicazione della Moudawana in Piemonte*, Quaderni di Paralleli

Durkheim E., (1893) *De la division du travail social*, Les Presses universitaires de France, 8e édition, Paris

El Hajjami A., (2009) *Le code de la famille à l'épreuve de la pratique judiciaire,* Service de Cooperation et d'Action Culturelle, Ambassade de France au Maroc

El Ouaf N., (2009) Introduzione a *Dal Marocco all'Italia: l'applicazione della Moudawana in Piemonte*. Rapporto di ricerca in I Quaderni, Paralleli

Favaro G., Tognetti Bordogna M., (1990) Donne straniere a Milano: tipologie migratorie e uso dei servizi socio-sanitari, in Cocchi G., *Stranieri In Italia*, Materiali di Ricerca dell'Istituto Cattaneo, Bologna

Ferrero Camoletto R., (2002) *Il gusto del rischio. Usi estremi del corpo nella società dei consumi* in Studi di Sociologia XL

Giddens A., (1984) *Corpo, riflessività, riproduzione sociale: Erving Goffman e la teoria sociale* in Rassegna italiana di sociologia XXV, 3

Granci J., (2011) *La nuova costituzione marocchina: "un sovrano che regna e governa",* in Osservatorio Processi Politici nei Paesi arabi

H.G. Kippenberg (1997) *Religione*, Enciclopedia delle Scienze Sociali, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani

Husayn Tabataba'i A.S.M., (2008) *L'Islam e la Libertà*, tr.it. (a cura di) Comunità Shi'ita Italiana

Lodigiani R., (1994) *Donne migranti e reti informali*, Studi Emigrazione, XXXI n. 115

Lodigiani R., Martinelli M., (2003) *Donne albanesi e marocchine a Milano: l'incontro domanda-offerta di lavoro tra reti formali e informali*, in Rapporto ISMU

Lorenzoni E., (2005) *Percorsi di costruzione di identità nelle donne marocchine in Italia* in Giovani Sociologi**,** Associazione Italiana di Sociologia

Mujtaba Musawi Lari S., (2002) *L'Islam e la Civilizzazione Occidentale*, Fondazione per la Diffusione della Cultura Islamica nel Mondo, Qum, Repubblica Islamica dell'IRAN tr.it. Negri M., Gruppo di Traduzione *"Islam Shi'ita"*

Palanca V., (1990) *Flussi immigratori e ricerca sociale in Italia: una lettura d'insieme*, Cespe Papers, 1

Paroni P., (2006) *Sotto assedio? Incertezze e insicurezze della vita quotidiana* in Giovani Sociologi 2005, Associazione Italiana di Sociologia

Perrot M. (1978) Introduzione al fascicolo *Travaux des femmes* di "Le Mouvement Social"

Rapporto sullo Sviluppo Umano nei Paesi Arabi (2005) *Verso la crescita delle donne nel mondo arabo*, UNDP

Rizvi S.M., (2000) *Introduction to the Islamic Shari'ah*, Ansariyan, Qom tr.it (a cura di) Gruppo di Traduzione*"Islam Shi'ita"* (2006) *Introduzione alla Shari'ha islamica,* Jami'at az-Zahrà

Ruspini E., (2008) *Geografia, genere, postmodernità* saggio Scienze della Formazione, Università Bicocca, Milano

Saracinelli M., Iotti N., (1988) *L'almanacco della donna italiana: dai movimenti femminili ai fasci (1920-1945)*, Saba

Sarra G., (2012) *Il femminismo islamico*, work paper per il seminario Le donne nelle società arabe contemporanee e nelle recenti rivoluzioni arabe di Farhad Cavard, Scuola dottorale in Studi di Genere, Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Roma Tre

Sciolla L., (1994) *Identità personale e collettiva*, in Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani

Shihata H. H., (2002) *A Guide to Accounting Zakah*, Abd Al-Sattar Abu Ghuddah

Simmel G., (1898) *Lettre à Cèlestin Bouglè* del 22 novembre

Tahzeeb-ul-Hassan S., (2009) *Il Santo Corano e la Donna*, tr.it. (a cura di) Gruppo di Traduzione Islam Shi'ita

Touraine A., (2011) *Multiculturalismo. Perché è andato in crisi il sogno della convivenza*, in Repubblica del 10 febbraio

Villa A., (2010) *Movimenti e soggetto nella sociologia di Alain Touraine*, XXIV Convegno della Società Italiana di Scienza Politica, Università di Venezia IUAV, 16-18 settembre

Weber M., (1913) Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, Erschienen in *Logos*, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Intervista ad Alaine Touraine

15 marzo 2013

Lei sostiene che la costruzione del soggetto personale contemporaneo non sia sociale…

T: Può essere sociale ma sicuramente sempre più spesso nel periodo attuale la costruzione dei progetti personali, la definizione dei progetti di vita sono presentate o formulate in termini meno sociali. É probabile che cinquant'anni fa le persone parlavano di politica in termini professionali magicamente. Ad esempio nel caso dello studio che ho condotto relativamente alle donne, loro danno molta importanza, un'importanza predominante, al successo della propria vita come donne e non in termini professionali o economici. Questo non significa che questi problemi non esistano più, ma la categoria fondamentale per loro, anche se in qualche maniera sono interessate al movimento delle donne, che è centrale e non è tanto strano, io credo che in certi periodi, non necessariamente oggi, ma in certi momenti della storia, sia una preoccupazione, uno scopo più di tipo morale, nazionale o familiare, non in senso sociale ma in termini di famiglia stessa; è questo che ha un'importanza predominante. Io credo che nel periodo attuale, rispetto a centocinquanta anni fa, siano queste le preoccupazioni comuni principali. Negli Stati Uniti e anche in Europa molti giovani dicono di non voler lavorare in una grande azienda e fare una carriera di natura burocratica o tecnica ma sostengono che sia più importante per loro conoscere il mondo, viaggiare, andare in Asia o in America Latina e ovviamente questo non può essere visto solamente come la volontà personale di evitare di lavorare.

Alla luce di questo allora come può una donna costruire la propria soggettività a livello personale e portarla al di fuori, nella società islamica, dove c'è una struttura sociale molto forte, la religione, la cultura, la famiglia. Come possono le donne

trasformare i desideri personali in riconoscimento dei diritti universali di cui lei parla in molti dei suoi libri?

La prima cosa che si può dire, e che è una cosa molto comune, è notare che i giovani hanno una cultura basicamente fondata su internet. Conosco una studentessa che ha scritto il suo primo libro comparando i giovani dei distretti ricchi e di quelli poveri di Teheran analizzando il modo in cui vivono e io ho notato che vivono come nei paesi comunisti o dell'est Europa; la televisione trasmette l'ideologia del regime ma nessuno se ne preoccupa e intanto ascoltano le radio straniere o clandestine. C'è una grande capacità, sempre, come poteva essere in Europa nel '700 dove sono sicuro che vi fossero donne che avevano una vita psicologica e personale totalmente non religiosa ma avevano comunque la capacità di parlare cattolico. La malafede è un elemento molto utile, dinamico, ricreativo e non è affatto una questione dell'altro mondo. Una enorme parte delle persone dice cose ma ne pensa altre per evitare una condanna sociale o familiare. Nella vita privata accade la stessa cosa e a me pare molto positiva questa capacità di costruire non solo la menzogna ma anche di abituarsi a distanziarsi poco o molto da un linguaggio che si trasforma in una lingua straniera. Credo che sia molto comune la capacità, che abbiamo tutti, di parlare vari linguaggi, non sempre di tipo rivoluzionario, ma anche che non siano sempre affini alla verità e di non far sempre credere agli altri di dire sempre ciò che si pensa. Ovviamente è una cosa più complicata di così; la sincerità è per fortuna una cosa poco comune.

E allora, nel momento in cui queste donne, conseguentemente ad una migrazione, si inseriscono in un paese occidentale che ha vissuto il femminismo, la postmodernità, il ritorno di una nuova modernità, la vittoria dei valori universali, in che modo la loro soggettività muta? Molte di loro sostengono di sentirsi molto più libere nel loro paese d'origine e auspicano addirittura un ritorno.

La verità è che nei paesi occidentali le donne si trovano costantemente impegnate a rispondere in maniera nuova e per tutto il tempo a un'infinità di situazioni nuove mentre nel loro paese possono scegliere un terreno unico nel quale esprimersi; per fare un

esempio, in un mio viaggio in Iran ho parlato con un gruppo di donne più o meno occidentalizzate che non si preoccupavano assolutamente della questione del velo. La questione del velo era importante ma non è più così importante poiché è impossibile da superare. Nello stesso periodo della diatriba sul velo le donne hanno conquistato una quantità di cose più rilevanti come ad esempio l'accesso al mondo del lavoro; dieci anni fa queste donne dovevano chiedere il permesso al marito per studiare. La verità è che la condizione delle donne, ad esempio in Iran, è cambiata molto; non si tratta più di dire la verità ma di constatare che hanno conquistato molti terreni importanti, progressi che erano impensabili ed impossibili. Chi pone la questione del velo come fondamentale non si rende conto che in questi paesi esiste una polizia che ti impedisce di fare altrimenti ma questo non significa che la soggettività di queste donne sia in accordo con i loro gesti e i loro comportamenti visibili. Io credo che questo sia importante per le donne. Anche esponenti del femminismo islamico, che pure è di matrice molto religiosa, come Fatima Mernissi che ha abbracciato la laicità con argomenti forse un po' strani, può essere sincera e sentirsi libera esattamente come una donna molto cattolica che vive chiusa in un monastero e può ritenersi libera e soddisfatta da quel tipo di vita grazie all'amore di Dio. La cosa importante è pensare che la psicologia degli individui sia una maniera di adattarsi alla necessità di convivere con cose al limite, vietate e che sia normale sviluppare una strategia per evitare il confronto o lo scontro con le autorità legali.

APPENDICI

Appendice Statistica

Tabella 1 - Popolazione straniera residente per sesso e paese di cittadinanza - primi 16 paesi, al 1° gennaio 2009 e 2010					
Cittadinanze	**1° gennaio 2009**		**Cittadinanze**	**1° gennaio 2010**	
	Totale	**M/F'100**		**Totale**	**M/F'100**
Romania	796.477	88,2	Romania	887.763	85,6
Albania	441.396	121,2	Albania	466.684	118,4
Marocco	403.592	137,6	Marocco	431.529	131,6
Cina, Rep. Pop.	170.265	109,1	Cina, Rep. Pop.	188.352	107,3
Ucraina	153.998	25,2	Ucraina	174.129	25,9
Filippine	113.686	72,0	Filippine	123.584	72,5
Tunisia	100.112	178,6	India	105.863	146,5
Polonia	99.389	42,8	Polonia	105.608	41,6
India	91.855	144,7	Moldava	105.600	52,1
Moldava	89.424	50,5	Tunisia	103.678	176,3
Macedonia, ex Rep. Jugos.	89.066	132,7	Macedonia, ex Rep. Jugos.	92.847	129,8
Ecuador	80.070	68,5	Perù	87.747	66,6
Perù	77.629	66,1	Ecuador	85.940	70,3
Egitto	74.599	230,0	Egitto	82.064	225,3
Sri Lanka	68.738	124,7	Sri Lanka	75.343	125,4
Senegal	67.510	369,3	Bangladesh	73.965	204,3
Totale 16 paesi	**2.917.806**	**99,1**	**Totale 16 paesi**	**3.190.696**	**95,7**
TOTALE	**3.891.295**	**96,8**	**TOTALE**	**4.235.059**	**95,0**

bella 2 - Popolazione straniera residente per sesso, area geografica e principali paesi di cittadinanza, al 1° gennaio 200

RAFICHE E PAESI DI NZA	1° gennaio 2009			1° gennaio 2010			
	M	F	MF	M	F	MF	MF%
	933.939	**1.150.154**	**2.084.093**	**1.003.621**	**1.265.665**	**2.269.286**	**79,3**
	64.724	99.872	164.596	66.668	102.479	169.147	65,1
adesione (a) di cui:	428.098	539.073	967.171	467.698	604.503	1.072.201	77,4
	29.796	69.593	99.389	31.051	74.557	105.608	41,6
	373.255	423.222	796.477	409.464	478.299	887.763	85,6
	16.313	24.567	40.880	17.822	28.204	46.026	63,2
	492.892	**638.945**	**1.131.767**	**534.366**	**706.982**	**1.241.348**	**75,6**
-orientale (b) di cui:	**435.476**	**504.225**	**939.701**	**463.656**	**551.706**	**1.015.362**	**84,0**
	241.829	199.567	441.396	253.048	213.636	466.684	118,4
	30.992	123.006	153.998	35.811	138.318	174.129	25,9
. Rep.Jug. di)	50.799	38.267	89.066	52.441	40.406	92.847	129,8
	30.019	59.405	89.424	36.193	69.407	105.600	52,1
ropei	**5.641**	**6.984**	**12.625**	**5.599**	**6.977**	**12.576**	**80,2**
	524.025	**347.101**	**871.126**	**554.659**	**377.134**	**931.793**	**147,1**
rionale di cui:	**369.253**	**237.303**	**606.556**	**387.921**	**258.703**	**646.624**	**149,9**
	233.708	169.884	403.592	245.198	186.331	431.529	131,6
	64.181	35.931	100.112	66.153	37.525	103.678	176,3
	51.993	22.606	74.599	56.834	25.230	82.064	225,3

icani di cui:	**154.772**	**109.798**	**264.570**	**166.738**	**118.431**	**285.169**	**140,8**
	53.125	14.385	67.510	55.693	16.925	72.618	329,1
	19.639	24.905	44.544	21.900	26.774	48.674	81,8
	23.937	18.390	42.327	25.092	19.261	44.353	130,3
	334.852	**281.208**	**616.060**	**373.587**	**313.778**	**687.365**	**119,1**
di cui:	**143.048**	**161.270**	**304.318**	**156.110**	**177.278**	**333.318**	**88,1**
	88.853	81.412	170.265	97.504	90.848	181.352	107,3
	47.606	66.080	113.686	51.941	71.643	123.584	72,5
atici di cui:	**191.804**	**119.938**	**311.742**	**217.477**	**136.570**	**354.047**	**159,2**
	54.314	37.541	91.855	62.912	42.951	105.863	146,5
	38.142	30.596	68.738	41.913	33.430	75.343	125,4
	43.684	21.845	65.529	49.662	24.303	73.965	204,3
	38.206	17.165	55.371	43.415	21.444	64.859	202,5
	119.331	**197.345**	**316.676**	**130.010**	**213.133**	**343.143**	**61,0**
ntrionale	**8.086**	**9.730**	**17.816**	**8.191**	**10.035**	**18.226**	**81,6**
ro-meridionale di cui:	**111.245**	**187.615**	**298.860**	**121.819**	**203.098**	**324.917**	**60,0**
	32.546	47.524	80.070	35.469	50.471	85.940	70,3
	30.883	46.746	77.629	35.077	52.670	87.747	66,6
	1.023	**1.524**	**2.547**	**1.061**	**1.557**	**2.618**	**68,1**
	432	**361**	**793**	**469**	**385**	**854**	**121,8**
	1.913.602	**1.977.693**	**3.891.295**	**2.063.407**	**2.171.652**	**4.235.059**	**95,0**

Tabella 3 - Prime tre comunità residenti per regioni al 1° gennaio 2010

REGIONE	Totale Stranieri	Prime 3 cittadinanze Incidenza percentuale		
Piemonte	377.241	Romania 34,5	Marocco 16,5	Albania 11,7
Valle d'Aosta	8.207	Marocco 27,2	Romania 21,7	Albania 11,1
Lombardia	982.225	Romania 13,1	Marocco 10,6	Albania 9,7
Trentino-Alto Adige	85.200	Albania 14,1	Romania 11,1	Marocco 9,4
Bolzano - Bozen	39.156	Albania 13,1	Germania 11,6	Marocco 8,1
Trento	46.044	Romania 16,8	Albania 14,9	Marocco 10,4
Veneto	480.616	Romania 20,2	Marocco 11,8	Albania 8,7
Friuli-Venezia Giulia	100.850	Romania 18,0	Albania 12,9	Serbia 9,2
Liguria	114.347	Ecuador 17,9	Albania 17,1	Romania 11,5
Emilia-Romagna	461.321	Marocco 14,6	Albania 13,1	Romania 12,6
Toscana	338.746	Romania 21,0	Albania 19,5	Cina,Rep.Pop. 8,4
Umbria	93.243	Romania 23,7	Albania 17,6	Marocco 10,6
Marche	140.457	Albania 15,8	Romania 15,4	Marocco 10,4
Lazio	497.940	Romania 36,0	Filippine 6,6	Polonia 4,8
Abruzzo	75.708	Romania 26,6	Albania 17,6	Macedonia, ex. Rep.Jugos 6,9
Molise	8.111	Romania 35,3	Marocco 12,8	Albania 9,9
Campania	147.057	Ucraina 22,6	Romania 16,4	Marocco 8,3
Puglia	84.320	Albania 26,1	Romania 22,6	Marocco 8,0
Basilicata	12.992	Romania 38,8	Albania 12,7	Marocco 10,1
Calabria	65.867	Romania 31,2	Marocco 16,3	Ucraina 8,7
Sicilia	127.310	Romania 26,9	Tunisia 12,5	Marocco 9,0
Sardegna	33.301	Romania 24,8	Marocco 12,4	Cina,Rep.Pop. 7,7
ITALIA	**4.235.059**	Romania 21,0	Albania 11,0	Marocco 10,2

Tabella 4 - popolazione straniera al 1° gennaio sul territorio della città di Roma di sesso totale

Anno	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Paese di cittadinanza									
Romania	17.719	29.747	45.144	53.297	62.020	92.258	122.310	139.821	153.556
Filippine	14.561	15.630	16.890	17.965	25.285	25.888	26.866	28.628	30.773
Polonia	8.864	10.071	11.978	13.779	16.492	18.151	19.350	20.302	20.805
Bangladesh	3.464	4.000	5.859	6.505	9.332	9.961	10.922	12.722	15.230
Ucraina	1.352	2.968	5.550	6.934	8.613	9.627	11.225	12.859	14.448
Albania	6.671	7.867	9.298	10.073	11.344	11.856	12.571	13.585	14.421
Perù	5.992	6.823	7.926	8.513	10.968	11.358	11.766	12.857	14.075
Cina	3.791	4.390	5.226	5.772	8.144	8.840	9.762	11.432	13.382
Moldova	777	1.918	3.536	4.562	5.433	5.913	6.889	8.295	10.105
Ecuador	1.904	3.259	5.225	6.103	7.082	7.417	7.769	8.493	9.079
India	3.172	3.460	4.169	4.540	5.641	5.905	6.369	7.436	8.984
Egitto	4.193	4.605	5.241	5.499	7.708	7.899	7.805	8.153	8.727
Sri Lanka (ex Ceylon)	2.975	3.150	3.503	3.723	5.670	5.894	6.147	6.665	7.240
Marocco	3.344	3.686	4.199	4.424	5.469	5.723	5.957	6.471	7.041
Bulgaria	1.076	1.619	2.210	2.660	3.169	4.390	5.256	5.745	6.202
Francia	3.897	4.014	4.183	4.351	4.735	5.031	5.253	5.481	5.588
Eritrea	842	917	1.007	1.533	2.339	3.661	3.882	4.677	5.021
Macedonia, Ex Repubblica Jugoslava	1.610	2.250	2.218	2.376	2.946	3.000	4.082	4.550	4.745
Brasile	2.571	2.718	2.807	3.007	3.582	3.745	3.861	4.203	4.549
Spagna	2.915	3.068	3.245	3.381	3.663	3.809	3.989	4.177	4.375

Tabella 5 - Tipo di indicatore demografico popolazione straniera al 1° gennaio sul territorio della città di Roma, sesso femminile

Anno	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Paese di cittadinanza									
Romania	8.986	15.050	22.239	26.734	31.005	47.407	63.271	72.759	80.697
Filippine	9.089	9.689	10.401	10.995	15.533	15.854	16.377	17.397	18.639
Polonia	5.885	6.648	7.808	8.922	10.666	11.628	12.305	12.951	13.326
Ucraina	1.051	2.442	4.582	5.680	7.012	7.846	9.117	10.376	11.612
Perù	3.799	4.272	4.985	5.321	6.898	7.114	7.302	7.973	8.756
Albania	2.998	3.578	4.105	4.521	5.114	5.396	5.695	6.238	6.672
Moldova	507	1.295	2.284	2.882	3.418	3.752	4.381	5.301	6.480
Cina	1.934	2.187	2.531	2.812	3.879	4.222	4.683	5.449	6.286
Ecuador	1.204	2.097	3.362	3.926	4.543	4.739	4.931	5.337	5.660
Bangladesh	1.296	1.490	1.658	1.879	2.558	2.796	3.095	3.474	4.006
India	1.740	1.801	2.005	2.110	2.599	2.741	2.931	3.336	3.816
Bulgaria	604	920	1.236	1.491	1.724	2.461	3.021	3.374	3.684
Francia	2.569	2.633	2.744	2.848	3.062	3.230	3.327	3.455	3.520
Sri Lanka (ex Ceylon)	1.458	1.537	1.664	1.777	2.619	2.725	2.849	3.080	3.294
Brasile	1.958	2.031	2.110	2.212	2.597	2.722	2.789	3.028	3.261
Marocco	1.392	1.577	1.746	1.878	2.247	2.365	2.495	2.732	2.986
Egitto	1.637	1.787	1.953	2.023	2.507	2.674	2.617	2.740	2.905
Spagna	1.970	2.058	2.152	2.241	2.412	2.503	2.588	2.721	2.814
Germania	2.048	2.048	2.091	2.113	2.308	2.351	2.411	2.483	2.516
Regno Unito	1.833	1.895	1.918	1.970	2.125	2.193	2.278	2.328	2.351

Tabella 6 - Cittadini stranieri iscritti in anagrafe per municipio, sesso e paese di provenienza, al 31 dicembre 2011 - Maschi e Femmine

Paese di provenienza	MUNICIPIO I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
Comunità Europea	**9.712**	**5.228**	**1.922**	**5.168**	**4.683**	**3.812**	**5.307**	**21.443**	**3.471**	**4.905**	**4.064**
Romania	2.671	1.536	561	3.020	3.197	2.528	4.195	19.863	1.674	3.673	1.841
Polonia	1.068	518	246	813	604	515	573	795	577	550	613
Francia	1.308	757	202	207	106	97	59	92	181	113	321
Altri	4.665	2.417	913	1.128	776	672	480	693	1.039	569	1.289
Altri Paesi Europei	**2.763**	**1.592**	**534**	**1.885**	**2.389**	**1.272**	**1.944**	**4.221**	**1.488**	**1.592**	**1.851**
Ucraina	977	722	198	790	655	401	442	729	626	560	733
Moldavia	260	280	70	421	386	255	487	956	313	359	359
Albania	187	169	108	270	609	357	390	1.488	197	350	212
Altri	1.359	421	158	404	739	249	625	1.048	352	323	547
Africa	**8.922**	**1.375**	**676**	**1.542**	**1.519**	**1.919**	**2.771**	**5.520**	**1.063**	**1.168**	**1.258**
Egitto	382	254	85	353	405	673	840	843	413	275	367
Marocco	208	132	76	258	157	324	572	1.102	107	246	219
Eritrea	2.429	113	35	39	67	87	231	156	45	48	58
Altri	5.903	876	480	892	890	835	1.128	3.419	498	599	614
Asia	**13.861**	**6.034**	**1.572**	**4.789**	**3.372**	**8.019**	**4.290**	**7.598**	**4.194**	**3.304**	**4.119**
Filippine	2.379	3.859	743	2.652	971	1.335	960	787	1.713	671	1.416
Bangladesh	3.440	182	171	673	816	3.052	1.578	2.891	978	1.064	1.067
Cina	2.490	198	95	411	528	2.578	846	2.208	590	925	530
Altri	5.552	1.797	563	1.053	1.057	1.054	906	1.712	913	644	1.106
America	**4.009**	**2.823**	**785**	**2.209**	**1.593**	**1.653**	**1.607**	**2.329**	**1.920**	**1.710**	**1.920**
Perù	689	936	245	787	713	640	729	950	743	674	631
Ecuador	400	603	128	429	228	423	330	525	349	358	375
USA	1.115	435	99	159	48	48	27	43	99	51	184
Altri	1.805	849	313	834	604	542	521	811	729	627	730
Oceania	**110**	**34**	**8**	**8**	**9**	**7**	**6**	**5**	**15**	**7**	**30**
Totale	**39.397**	**17.086**	**5.497**	**15.601**	**13.565**	**16.682**	**15.925**	**41.116**	**12.151**	**12.686**	**13.242**
Apolidi	13	5	2	3	5	4	7	7	1	-	4
Non indicato	288	121	87	71	42	53	51	33	92	32	68

PAESE DI PROVENIENZA	MUNICIPIO									
	XII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	Non indicato	TOTALE
Comunità Europea	**5.716**	**12.547**	**6.715**	**5.597**	**2.441**	**7.196**	**6.932**	**10.717**	**1.145**	**128.721**
Romania	3.530	8.053	4.900	2.663	779	3.778	4.100	6.745	329	79.636
Polonia	625	263	8.856	927	363	992	1.335	914	101	15.148
Francia	303	309	134	299	286	344	266	694	111	6.189
Altri	1.258	2.022	825	1.708	1.013	2.082	1.231	2.364	604	27.748
Altri Paesi Europei	**2.662**	**2.835**	**1.375**	**1.213**	**841**	**2.037**	**2.244**	**2.183**	**472**	**37.413**
Ucraina	608	1.065	452	467	415	545	755	608	25	11.782
Moldavia	582	640	236	257	120	292	396	783	4	7.466
Albania	385	433	203	167	58	386	464	196	22	6.651
Altri	1.087	697	484	313	248	814	629	596	421	11.514
Africa	**1.048**	**2.632**	**2.103**	**1.256**	**565**	**1.800**	**1.957**	**2.513**	**662**	**42.269**
Egitto	210	1.262	1.292	489	220	422	575	358	126	9.844
Marocco	173	237	130	133	28	164	208	291	60	4.825
Eritrea	19	29	14	34	19	65	46	104	1	3.639
Altri	646	1.104	667	600	298	1.149	1.128	1.760	475	23.961
Asia	**3.316**	**3.661**	**4.710**	**4.026**	**2.488**	**4.935**	**5.505**	**8.242**	**537**	**98.572**
Filippine	1.564	935	2.340	2.115	1.287	2.473	3.295	4.511	144	36.150
Bangladesh	279	391	886	417	296	304	277	222	41	19.025
Cina	208	254	519	159	191	252	220	119	51	13.370
Altri	1.265	2.081	965	1.335	714	1.906	1.713	3.390	301	30.027
America	**1605**	**1840**	**1526**	**1960**	**1260**	**3028**	**3312**	**5173**	**4163**	**42725**
Perù	370	503	557	533	387	782	1.222	1.612	39	13.742
Ecuador	261	228	239	181	201	500	914	1.416	22	8.110
USA	270	197	61	297	158	249	177	641	159	4.517
Altri	704	912	669	949	514	1.497	999	1.504	243	16.356
Oceania	**25**	**34**	**19**	**42**	**10**	**50**	**8**	**46**	**67**	**540**
Totale	**14.372**	**23.549**	**16.448**	**14.094**	**7.605**	**19.046**	**19.958**	**28.874**	**3.346**	**350.240**
Apolidi	2	1	10	2	1	3	4	5	16	95
Non indicato	65	63	32	86	66	202	82	155	240	1.929

Tabella 7 - Cittadini stranieri iscritti in anagrafe per municipio, sesso e paese di provenienza, al 31 dicembre 2011 - Femmine

PAESE DI PROVENIENZA	MUNICIPIO I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
Comunità Europea	**4.692**	**3.504**	**1.288**	**3.382**	**2.709**	**2.365**	**2.946**	**10.524**	**2.333**	**2.923**	**2.671**
Romania	1.222	1.238	421	1.923	1.802	1.532	2.247	9.504	1.142	2.112	1.283
Polonia	558	400	182	592	409	349	366	512	420	365	398
Francia	724	436	119	131	69	67	43	61	119	73	204
Altri	2.188	1.430	566	736	429	417	209	447	652	373	786
Altri Paesi Europei	**1.527**	**1.256**	**369**	**1.372**	**1.466**	**804**	**1.158**	**2.351**	**1.121**	**1.056**	**1.291**
Ucraina	755	646	167	692	535	327	336	570	553	458	632
Moldavia	171	243	61	314	253	183	305	563	235	234	268
Albania	95	94	44	139	286	166	181	603	113	167	101
Altri	506	273	97	227	392	128	336	515	220	197	290
Africa	**1.992**	**863**	**327**	**740**	**645**	**722**	**1.194**	**2.280**	**506**	**541**	**517**
Egitto	68	96	26	111	132	212	296	259	132	81	87
Marocco	85	79	40	117	65	88	268	402	53	129	107
Eritrea	445	104	14	27	43	67	86	97	36	28	38
Altri	1.394	584	247	485	405	355	544	1.522	285	303	285
Asia	**3.929**	**3.578**	**837**	**2.380**	**1.425**	**3.468**	**1.807**	**2.557**	**2.158**	**1.509**	**1.919**
Filippine	1.542	2.483	480	1.509	534	769	537	469	1.082	397	835
Bangladesh	2.912	50	30	189	217	1.036	538	439	271	344	280
Cina	1.084	100	47	192	251	1.257	407	1.038	295	441	261
Altri	1.012	945	280	490	423	406	325	611	510	327	543
America	**2.152**	**1.915**	**510**	**1.409**	**963**	**969**	**981**	**1.398**	**1.242**	**1.059**	**1.162**
Perù	461	670	168	492	404	386	420	556	465	418	413
Ecuador	236	421	91	277	146	250	209	314	227	202	227
Brasile	289	123	59	158	80	63	82	130	159	100	130
Altri	1.166	701	192	482	333	270	270	398	391	339	392
Oceania	**58**	**22**	**8**	**6**	**5**	**4**	**3**	**3**	**10**	**6**	**14**
Totale	**14.350**	**11.138**	**3.339**	**9.289**	**7.213**	**8.332**	**8.089**	**19.113**	**7.370**	**7.094**	**7.574**
Apolidi	5	3	1	3	2	2	2	5	-	-	-
Non indicato	124	74	70	39	28	33	32	23	63	16	34

PAESE DI PROVENIENZA	MUNICIPIO									
	XII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	Non indicato	TOTALE
Comunità Europea	**3.393**	**6.891**	**3.749**	**3.519**	**1.620**	**4.124**	**4.232**	**6.072**	**577**	**73.514**
Romania	2.075	4.252	2.578	1.627	613	2.104	2.382	3.724	145	43.928
Polonia	414	1.282	561	618	247	630	856	572	50	9.781
Francia	179	197	100	185	165	175	159	394	59	3.659
Altri	725	1.158	510	1.089	595	1.215	835	1.382	323	16.146
Altri Paesi Europei	**1.580**	**1.751**	**897**	**851**	**643**	**1.197**	**1.379**	**1.459**	**205**	**23.733**
Ucraina	497	803	383	384	364	433	614	504	16	9.669
Moldavia	379	395	159	198	98	193	255	474	4	4.985
Albania	165	200	92	80	36	184	197	109	8	3.160
Altri	539	353	263	189	145	387	313	372	177	5.919
Africa	**517**	**956**	**805**	**549**	**277**	**768**	**905**	**1.312**	**275**	**16.691**
Egitto	78	317	419	151	69	126	194	109	31	2.994
Marocco	92	101	59	71	16	76	87	127	16	2.078
Eritrea	17	19	10	27	17	44	37	80	1	1.237
Altri	330	519	317	300	175	522	587	996	227	10.382
Asia	**1.721**	**1.675**	**2.249**	**2.251**	**1.400**	**2.506**	**2.993**	**4.510**	**231**	**45.103**
Filippine	942	539	1.295	1.283	817	1.483	1.958	2.707	89	21.750
Bangladesh	93	97	279	129	92	70	78	62	6	4.591
Cina	94	116	246	85	92	102	119	59	19	6.305
Altri	592	923	429	754	399	851	838	1.682	117	12.457
America	**978**	**1163**	**994**	**1258**	**813**	**1595**	**2090**	**3223**	**236**	**26110**
Perù	238	294	357	380	250	487	767	1.010	21	8.657
Ecuador	173	140	155	124	140	290	566	832	12	5.032
Brasile	123	157	184	179	94	227	177	219	32	2.765
Altri	444	572	298	575	329	591	580	1.162	171	9.656
Oceania	**11**	**21**	**6**	**22**	**6**	**21**	**4**	**28**	**31**	**289**
Totale	**8.200**	**12.457**	**8.700**	**8.450**	**4.759**	**10.211**	**11.603**	**16.604**	**1.555**	**185.440**
Apolidi	1	-	5	2	-	2	1	2	8	44
Non indicato	25	32	22	50	42	100	46	101	113	1.067

Appendice Metodologica

Composizione intervistate Marocco (*Tabella 8*)

Codice	Età	Provenienza	Classe Sociale	Stato Civile	Titolo di Studio	Occ. Marocco	Occ. Marito	Occ. Padre	Occ. Madre	Figli
F. group										
M1	70	Rurale	Bassa	Vedova	Analfabeta	Casalinga	/	/	/	5
M2	20	Urbana/Periferia	Media	Coniugata	Sc. Preparatoria	Disoccupata	Commerciante	Operaio	Casalinga	/
M3	52	Urbana/Periferia	Bassa	Coniugata	Scuola Primaria	Casalinga	Operaio	/	Casalinga	4
M4	44	Urbana/Periferia	Bassa	Coniugata	Sc. Preparatoria	Casalinga	Commerciante	Contadino	Casalinga	/
M5	54	Rurale	Bassa	Coniugata	Scuola Primaria	Casalinga	Allevatore	Allevatore	Casaliga	4
M6	61	Rurale	Bassa	Coniugata	Scuola Primaria	Casalinga	Ambulante	/	Casalinga	2
M7	19	Urbana/Periferia	Media	Nubile	Sc. Preparatoria	Studentessa	/	Maestro	Casalinga	/
M8	59	Rurale	Bassa	Coniugata	Scuola Primaria	Casalinga	Falegname	/	Casalinga	6
M9	37	Urbana/Periferia	Bassa	Coniugata	Sc. Preparatoria	Commerciante	Commerciante	Commerciante	Casalinga	2
M10	28	Urbana/Periferia	Bassa	Nubile	Sc. Preparatoria	Disoccupata	/	Operaio	Casalinga	/
M11	40	Urbana/Periferia	Bassa	Coniugata	Scuola Primaria	Casalinga	Contadino	Contadino	Casalinga	/
M12	28	Urbana/Periferia	Bassa	Nubile	Sc. Preparatoria	Domestica	/	Dipendente	Casalinga	/
M13	33	Urbana/Periferia	Media	Nubile	Sc. Preparatoria	Segretaria	/	Professore	Casalinga	/
M14	41	Urbana/Periferia	Media	Coniugata	Sc. Preparatoria	Casalinga	Tassista	Vetraio	Casalinga	2
M15	67	Rurale	Bassa	Coniugata	Analfabeta	Casalinga	Autista	/	Casalinga	2
M16	45	Urbana/Periferia	Bassa	Coniugata	Sc. Preparatoria	Casalinga	Operaio	Commerciante	Casalinga	5
M17	31	Urbana/Periferia	Bassa	Coniugata	Scuola Primaria	Casalinga	Cuoco	/	Casalinga	2
Interviste										
M18	18	Urbana/Centro	Medio/Alta	Nubile	Laureanda	Studentessa	/	Professore	Casalinga	/
M19	25	Urbana/Centro	Media	Nubile	Laureanda	Studentessa	/	Contadino	Casalinga	/
M20	20	Urbana/Centro	Media	Nubile	Laureanda	Studentessa	/	Pensionato	Casalinga	/
M21	31	Urbana/Periferia	Medio/Alta	Coniugata	Laurea	Avvocato	Architetto	Operaio	Casalinga	1
M22	25	Urbana/Periferia	Media	Nubile	Laurea	Commercialista	/	Commerciante	Casalinga	/

Composizione intervistate Italia *(Tabella 9)*

Codice	Età	Provenienza	Stato Civile	Residenza	Anno di arrivo	Percorso migratorio	Titolo di Studio
I 1	40	Essaouira	Coniugata	Roma	1997	Ricongiungimento familiare	Scuola Preparatoria
I 2	23	Fés	Nubile	Roma	1997	Migrazione familiare	Diploma
I 3	34	Tétouan	Coniugata	Roma	2001	Migrazione di coppia	Scuola Primaria
I 4	47	Jerada	Coniugata	Roma	1991	Ricongiungimento familiare	Scuola Preparatoria
I 5	40	Rabat	Coniugata	Roma	2003	Migrazione familiare	Laurea
I 6	21	Nata in Italia	Nubile	Roma	/	/	Diploma
I 7	32	Sud	Coniugata	Roma	2007	Migrazione familiare	Scuola Preparatoria
I 8	30	Casablanca	Nubile	Roma	2008	Studio	Laurea
I 9	25	Sud	Coniugata	Roma	2007	Ricongiungimento familiare	Scuola Primaria
I 10	65	Marrakech	Vedova	Roma	2007	Ricongiungimento familiare	Scuola Primaria
I 11	27	Est	Nubile	Torino	2004	Migrazione familiare	Diploma
I 12	21	Fés	Nubile	Padova	1994	Ricongiungimento familiare	Diploma
I 13	24	Mohammedia	Coniugata	Imola	1994	Ricongiungimento familiare	Diploma
I 14	26	Oujda	Coniugata	Bolzano	1987	Migrazione familiare	Diploma
I 15	28	Nata in Italia	Convivente	Rimini	/	/	Laurea
I 16	26	Tata	Nubile	Bologna	2001	Ricongiungimento Familiare	Laurea

Composizione intervistate Italia *(Tabella 9)*

Codice	Occ. Italia	Occ. Marocco	Occ. Marito	Occ. Padre It.	Occ. Madre It.	Occ. Padre Mr.	Occ. Madre Mr.	Fratelli/Sorelle
I 1	Disoccupata	Maestra	Portiere	/	/	Fattore	Casalinga	2S
I 2	Studentessa	/	/	Fabbro	Casalinga	Operaio	Disoccupata	1F
I 3	Casalinga	Studentessa	Operaio	Pensionato	Casalinga	Professore	Casalinga	3S
I 4	Casalinga	Casalinga	Muratore	/	Casalinga	/	Casalinga	2F 1S
I 5	Domestica	Studentessa	Ditta di Pulizie	/	/	Impiegato	Casalinga	2S
I 6	Cameriera	/	/	Ristoratore	Ristoratrice	Professore	Casalinga	No
I 7	Ristoratrice	Casalinga	Ristoratore	/	/	Fattore	Casalinga	2F
I 8	Cameriera	Studentessa	/	/	/	Operaio Edile	Casalinga	1F 1S
I 9	Domestica/Cuoca	Negoziante	Detenuto	/	/	Commerciante	Commerciante	1F 3S
I 10	Disoccupata	Casalinga	/	/	/	Allevatore	Casalinga	2S
I 11	Studentessa/Cameriera	Studentessa	/	Muratore	Casalinga	Professore	Casalinga	2F 2S
I 12	Studentessa	Studentessa	/	Operaio	Casalinga	Ditta Familiare	Casalinga	1S
I 13	Pasticcera	/	Impiegato	Disoccupato	Disoccupata	Muratore	Pasticcera	/
I 14	Casalinga	/	Operaio	Vari	Casalinga	Operaio	Casalinga	1F 2S
I 15	Studentessa	/	Imprenditore	Operaio	Parrucchiera	Operaio	Casalinga	2S 1F
I 16	Mediatrice Cult.	/	/	Pulitore	Casalinga	Commerciante	Casalinga	2F 2S

Interviste

Marocco

Scheda Intervista

Nome:

Età:

Da quale parte del Marocco provieni?

Sei sposata?

Hai figli?

Lavori?

Che lavoro svolge tuo marito?

Che lavoro svolgono i tuoi genitori?

Che titolo di studio possiedi?

Hai fratelli o sorelle?

Sono migranti?

Hai altri parenti migranti?

Com'è la tua vita in Marocco?

Hai mai pensato di andare via dal Marocco?

Vorresti vivere in un Paese occidentale?

In quale altro Paese andresti a vivere?

Perché in questo Paese?

Come ti immagini questo Paese?

Dove hai trovato le informazioni che hai su questo Paese?

Come immagini potrebbe essere la tua vita in un Paese occidentale?

Come immagini l'Occidente?

Cosa pensi dell'Occidente e della sua cultura?

Quali sono le principali differenze tra il Marocco e l'Occidente?

Cosa pensi del'Islam?

Cosa pensi della Jihad e dell'11 settembre?

Cosa pensi del velo?

Se andassi a vivere in un Paese occidentale, indosseresti il velo?

Cosa significa per te essere donna?

Quali sono le qualità che una donna dovrebbe avere?

Quali sono le cose che una donna non dovrebbe fare?

Cosa ne pensi della situazione delle donne in Occidente?

Cosa ne pensi della situazione delle donne musulmane?

Cosa pensi della figura femminile nel mondo occidentale?

Quali sono le principali differenze tra te e una donna occidentale?

Come immagini che le donne occidentali vedano le donne musulmane?

Cosa pensi del matrimonio?

Quali sono i doveri di una moglie?

Quali sono i doveri di un marito?

Vorresti lavorare dopo il matrimonio?

Se andassi a vivere in un Paese occidentale, lavoreresti?

Cosa pensi della maternità?

Cosa è per te la sessualità?

Focus group – Associazione El Amane

Vorrei fare la conoscenza di ciascuna di voi, sapere il suo nome, la sua età, se è sposata oppure no, e se è sposata quanti figli ha. Siamo d'accordo, in modo da conoscerci a vicenda. Iniziamo dalla destra che ne dite? Inizi pure Haja (appellativo usato come forma di rispetto verso le persone più grandi.).

Qual è il tuo nome?

Rita

Rita quanti anni hai?

Rita: Della mia età non sono certa, ma penso di avere 70 anni.

É sposata signora Rita? Ha dei figli? la sentiamo tutti la signora Rita vero? (frase detta per avere attenzione da parte delle donne presenti che rumoreggiavano con risa e chiacchiere,)

Rita: Ho 4 femmine e un maschio, ma una delle mie figlie è malata ormai da 20 anni.

Spero che il signora la guarisca. Lei invece?

Saida.

Saida, piacere Saida. Sei sposata Saida?

Saida: si.

Hai dei figli?

Saida: non ancora.

Il signore ti doni una buona prole. Tu, sei appena arrivata vero? Allora facciamo la tua conoscenza, dicci il tuo nome, se sei sposata, e se hai dei figli. Jarta

Jarta?

Si Jarta, ho 4 figli.

Dio te li protegga. Tu?

Mi chiamo Zahra.. Sono sposata ma non ho figli.

Entrambe vi chiamata Zahra?

Si entrambe!

Zahra: Sono del’68.

Io non ti conosco? (dice scherzosamente) Ti chiami Soltana?

Solatana: Si.

Quanti anni hai signora Soltana?

Soltana: 54 anni

Sei spostata?

Soltana: Si.

Hai dei figli?

Soltana: Si.

Che Dio te li protegga, quanti?

Soltana: Ne ho 4.

Che Dio te li protegga. D’accordo chi abbiamo accanto alla signora Soltana?

Miluda.

Ha dei figli?

Miluda: Si ne ho due.

Che Dio te li protegga. accanto alla signora Mhjouba chi abbiamo.

Mi chiamo Zahra e non sono sposata.

Rita: Lo ha subito specificato! (battuta).

Adesso ci stiamo conoscendo e dopo affronteremo altro. Lei invece mi dice prima di tutto il suo nome.

Zahra.

Signora è sposata?

Zahra: Si lo sono.

Hai dei figli?

Zahra: Si.

Quanti figli hai?

Zahra: Ho 4 maschi e due femmine.

Bene, chi è la vicina?

Zaina.

Signora Zaina quanti anni hai?

Zaina: 37.

Sei sposata?

Zaina: Si.

Hai dei figli?

Zaina: Eccoli qua!

Che Dio te li protegga. Va bene chi è la vicina? Zahra?

Zahra: Si.

Quanta benedizione! Di Zahre ne abbiamo tante oggi. Speriamo che le nostre vite siano floreali. (Il nome Zahra significa fiore, raggiante; quindi per loro il fatto che vi siano per puro caso diverse persone con questo nome è di buon auspicio) **e una cosa che dell'incredibile trovare diverse donne che sia chiamano Zahra una accanto all'altra. Signora Zahra quanti anni ha?**

Zahra: 28.

Una voce dice: Ma quali 28 anni? (in maniera ironica).

Non ti ricordi quanti anni hai? Sei sposata? Hai dei figli?

Zahra: Non ho figli.

Ma sei sposata?

Zahra: Non sono sposata e non ho dei figli.

Che Dio te li doni. Accanto alla signora Zahra chi abbiamo.

La signora Mina.

La signora Mina. Quanti anni hai signora Mina?

Mina: 40

Signora mina sei sposata?

Mina: Si lo sono.

Hai dei figli?

Mina: Il Signore non me ne ha donati ancora.

Che Dio te ne doni. Va bene accanto a mina?

Yakout, non sono sposata.

Quanti anni hai Yakout?

Yakout: 28

Che Dio ti doni una lunga vita. Chi abbiamo al suo fianco?

Amina.

Molto piacere Amina, sei sposata Amina? Hai dei figli?

Amina: Non ancora.

Quanti anni hai?

Amina: Sono del 79.

Accanto alla signora Yakout chi abbiamo?

Rabiaa.

Quanti anni hai Rabiaa?

Rabiaa: 41

Sei sposata Rabiaa?

Rabiaa: Si.

Hai dei figli?

Rabiaa: Si.

Che Dio li protegga. Khadija.

Khadija: Si eccomi, la gente cerca i soldi per sposarsi e io li cerco per divorziare. (detto con ironia).

Non dire così, hai dei figli?

Khadija: Una femmina e un maschio.

Che Dio te li protegga.

Khadija: Che Dio protegga anche te sorella.

Tu quale è il tuo nome?

Najat.

Najat, sei sposata Najat?

Najat: Si

Hai dei figli?

Najat: Ho 4 figli maschi e una femmina.

Che Dio te li protegga. Sono una benedizione, come vi ho accennato l'argomento di cui tratteremo oggi è l'immigrazione. Se vi chiedo per esempio quali sono i luoghi ai quali non possiamo accedere in quanto donne, a cui magari possono accedere gli uomini e a noi non è dato eccederci.

Saida: La caccia per esempio.

La caccia. Saida ci dice la caccia. Vuoi ripetere signora Zahra. Facciamo in modo di ascoltarci a vicenda, cerchiamo di ascoltare la persona che sta parlando, e chi vuole parlare io li darò la parola e la chiamerò per nome, da permetterci così un reciproco ascolto. Signora Zahra vuoi ripetere.

Zahra: A mio avviso oggigiorno non ci sono più posti dove non ci trovi le donne.

Le donne sono da per tutto secondo te.

Zahra: Si da per tutto.

Jhadjia: Le donne non accedono al hammam degli uomini (strutture dove vanno a farsi il bagno e la saune che non sono in comune fra uomini e donne) .

Jhadijia ci ha detto hammam degli uomini. Va bene altri posti dove accedono solo gli uomini e dove non vi è la presenza delle donne.

Jarta: Lo spazio adibito all'interno della moschea per gli uomini.

Quali sono i motivi che stanno dietro al fatto che le donne in certi luoghi non possono entrare. Scusatemi (richiede la loro attenzione a causa del brusio) Zahra che cosa ci vuoi dire?

Zahra: Le donne sono dappertutto, si è vero che c'è il caso del hammam, e della moschea, ma per esempio quando non c'è sufficiente spazio per tutti uomini all'interno dello spazio adibito per loro all'interno della moschea, gli uomini si recano nella parte adibita per le donne, questi sono gli unici esempi che ci sono. Perché le donne sono in tutti i luoghi.

Per esempio: se qualcuna di vuoi vuole fare un viaggio da qualche parte in Marocco o fuori dal Marocco, può andare?

Insieme rispondono: Si, tranne il caso del pellegrinaggio alla Mecca.

Facciamo un paragone fra voi e gli uomini, nel senso chi fra i due può andare con minore difficoltà?

Rita: Certamente gli uomini.

Quindi la donna ha ancora dei problemi, anche per quanto riguarda il pellegrinaggio alla Mecca. La mecca è l'esempio di un luogo in cui la donna non può andare da sola.

Insieme rispondono: Si

Siamo d'accordo; ma mi sapete dire il perche la donna non ci può andare da sola? Dimmi signora Miluda.

Miluda: La donna non è coraggiosa come un uomo.

La donna dunque non è coraggiosa. Dimmi Zaina.

Zaina: Quando una donna sposata vuole fare un viaggio il marito deve dare il suo consenso mediante la firma di una pratica burocratica. Nel caso in cui non sia sposata della questione si occupa il padre o un tutore.

Per esempio: ci sono delle donne che sono divorziate e magari hanno l'affidamento dei figli, nel caso si trasferissero altrove perderebbero l'affidamento. Questo può essere un ulteriore motivo che impedisce alla donne di spostarsi. Quindi vi sono dei posti dove le donne non possono andare da sole, oppure ci possono andare solo con il benestare del loro tutore e in fine ci sono dei posti dove la donna non può andare per paura che li possa succedere qualcosa, giusto siamo tutti d'accordo.

Insieme rispondono: Si

Nella realtà però nel nostro diritto non vi sono norme che vietano alle donne di viaggiare, o di spostarsi da un luogo all'altro, poiché vige il principio di uguaglianza secondo il quale la donna alla pari del uomo può viaggiare o spostarsi da un luogo ad un altro. Lo sapete vero?

Zaina: Ma vi sono degli elementi culturali, delle tradizioni condivise che in un certo senso ci bloccano dal fare ciò.

Ok Proviamo a vedere quale è il nostro modo di pensare e come crede che pensano gli altri. Vorrei sapere se qualcuna di voi ha pensato o sognato di fare un viaggio all'estero.

Mina: Si io penso al pellegrinaggio alla Mecca ed è l'unico viaggio all'estero a cui penso.

Zahra: Io non voglio andare via dal Marocco.

Non hai pensato di andare fuori dal Marocco?

Zahra: Io ero sposata con un uomo che ha la cittadinanza francese, il mio primo marito che è anche il padre di mia figlia, e mi sono divorziata da lui proprio perché io non volevo andare all'estero.

Quindi lui è all'estero, ti ha chiesto di andare con lui tu ti sei rifiutata e hai divorziato da lui per questo motivo giusto.

Zahra: Si

Noi tutte pensiamo di andare alla Mecca un giorno, ma a parte la Mecca, cerchiamo di parlare anche brevemente dei vari paesi europei, chi di voi ha pensato o sognato di andare a vivere li?

Rita: I giovani d'oggi vivono tutti nella speranza di poter andare un domani a vivere all'estero.

Ma nessuna di voi pensa di andare a vivere all'estero? C'è qualcuna di voi che invece ha questo pensiero o sogno?

Zahra: Io non sogno di andare all'estero e non voglio neanche sognare di andare all'estero.

Va bene signora Zahra, vediamo le altre persone cosa ne pensano. Va bene cosa vi piace del continente europeo? E cosa pensate che ci sia in Europa che attrae e che le porta a voler vivere lì?

Soltana: Io ci sono andata all'estero, non mi è piaciuta la vita all'estero e sono tornata.

In quale paese hai vissuto.

Soltana: A Verona. Non mi sono trovata bene e sono tornata a casa.

Certamente, quello che vogliamo sapere è la differenza che c'è fra noi e loro.

Soltana: C'è una grandissima differenza.

Va bene andiamo per gradi, ci sono persone a cui piace viaggiare all'estero, verso i paesi europei, o verso gli Stati Unita d'America, vorrei capire cosa gli piace, cosa gli attrae al punto da far emergere l'idea dell'immigrazione?

Zahra: I soldi, la bella vita, poter fare qualcosa in Marocco, potersi vantare del fatto di vive all'estero.

Va bene signora Zahra, ma quali altri motivi ci possono essere dietro a questa scelta oltre al fattore economico? Si signora Mina!

Mina: C'è anche il caso in cui una donna ha una figlia sposata che vive all'estero e si reca da lei.

Quindi va a trovare la propria figlia, ma in questo caso si tratta però di una visita di cortesia.

Insieme rispondono: Si

Come ve li immaginate questi paesi? Come vi immaginate l'Europa, un continente che attrae al punto che molte persone sono disposte ad andarci al costo della vita? Scusate vorrei sentire l'opinione di ciascuna di voi. (cerca di ottenere silenzio) **signora Zahra cosa ha detto?**

Zahra: Per i soldi.

Dimmi signora Miluda.

Miluda: Anche se questi paesi sono ricchi per me non eguaglieranno mai il Marocco. E poi ora anche loro vengono da noi, non c'è un paese migliore del Marocco.

Si sta verificando un'immigrazione al contrario in un certo senso, sono loro che emigrano dall'Europa per venire qui da noi.

Insieme rispondono: Non c'è un paese migliore del Marocco.

Cercherò di porvi la domanda in maniera diversa, oggigiorno molti giovani vogliono emigrare, cosa li spinge ad emigrare? Intendo un motivo diverso da quello economico. Quali altri motivi ci possono essere oltre a quello economico? Dimmi Saida, riusciamo tutti a sentire Saida?

Saida: Per molti andare all'estero è come aver conseguito qualcosa di importante.

Quindi è come aver realizzato qualcosa di importante nella sua vita. Va bene quale altro motivo ci può essere dietro a questa scelta?

Rabiaa: I ragazzi non hanno niente da fare qui.

Si, quali altri motivi spingono i giovano o le persone in generale ad immigrare?

Rabiaa: Hanno la libertà totale nei paesi esteri, possono fare e dire quello che vogliono e nessuno gli dice niente, ora non mi permetto di dire a cosa alludo. (la signora allude e lo si capisce dal tono al fatto che i giovano usano un linguaggio scurrile, e alle varie manifestazioni di affetto in pubblico).

Soltana: Ma guarda anche qui i giovani oggi giorno fanno queste cose.

Rita: Si un giorno ero in giardino ed è arrivata la polizia.

Va bene cerchiamo ora di fare un lavoro di comparazione fra i paesi esteri e il Marocco. Scusatemi per favore, signora Zahra! Per favore! Allora poniamo il caso che venga offerta a ciascuna di noi la possibilità di andare a vivere all'estero o

meglio che sia obbligata ad andare a vivere all'estero, quale paese sceglieresti per andarci a vivere e perché? Sentiamo la signora Zahra.

Zahra: Ma tipo i paesi arabi?

No! I paesi arabi non sono inclusi, si tratta dei paesi europei e quelli americani.

Zahra: Io ci sono andata e non ho intenzione di rivivere l'esperienza.

Quindi non ci vuoi ritornare, va bene sentiamo l'opinione delle altre signore qui presenti.

Zahra: Lei vuole parlare.

Jarta: Mio marito lavorava in Arabia Saudita, stavo per andare lì, ma non ci sono riuscita, all'epoca eravamo dei novelli fidanzatini, lui è ritornato ed è riandato un'altra volta, mi aveva detto guarda prepariamo il tuo passaporto così puoi andare in Francia da tua sorella, da lì se Dio vuole vengo io da te ti prendo e andiamo a vivere insieme in Arabia Saudita, ho provato a fare il passaporto la prima volta e l'operazione non è andata a buon fine, e mi hanno detto "tu sei giovane e bella nessun uomo dovrebbe lasciarti a andare via" perché quando ero giovane in effetti ero biondina e molto carina.

Signora Khadija sei ancora molto bella.

Khadija: Anche io, in qualsiasi ufficio entravo mi dicevano le stesse parole, e sembravano dei maiali che mi volevano mangiare, mi rifiutavano la domanda ho pure dovuto dare dei soldi sottobanco ma non c'è stato niente da fare ho rifatto le procedure per tre volte e nessuna è andata a buon fine, alla fine ho detto: sapete che vi dico sono stufa marcia non vado né in Francia nè in Arabia Saudita. Un uomo mi ha detto "se avessi una donna come te, non gli farei fare niente, prenderei una donna delle pulizie per servirti e riverirti". Un altro ancora mi ha detto: "concediti a me e avrai tutto ciò che vuoi". E io gli ho detto mai nella vita. Ti rendi conto ero solo una ragazzina, ho detto non voglio più niente, ho preso la domanda e l'ho strappata. Ho detto a mio marito non faccio più niente, e lui mi ha detto: "perché fai così?", io gli ho detto no basta, sono proprio dei cani scusami il termine.

Quindi vi sono dei problemi seri per quanto riguarda la procedura delle pratiche.

Khadija: Non volevo più neanche sentir nominare l'estero.

Hai detto il Marocco punto e basta vero!

Khadija: Si, e poi a mio marito e morto il padre, e ritornato e abbiamo vissuto qui più che bene.

Bene mi fa piacere per te. Va bene vediamo ora le altre signore, quale paese avreste scelto fra quelli americani e quelli europei per andarci a vivere e perché? So che la domanda è difficile, ma provate ad immaginare. Non parlo del Marocco ma dell'estero.

Najat: Per me sarebbe difficile andare a vivere in un'altra città in Marocco e lasciare Marrakech. I nostri figli desiderano vivere all'estero ma noi no. Io ho viaggiato tanto, ho vissuto a Casa Blanca, a Konitra a Rabat, sono andata ovunque ma ho sempre nostalgia di Marrakech e alla fine ci ritorno sempre.

Quindi sei molto legata a Marrakech.

Najat: Si lo sono.

Se mi volte scusare per favore, hai due sorelle in Italia.

Najat: Si ho due sorelle in Italia una è sposata, e l'altra no guadagnano bene e vivono bene lì….me lo raccontano sempre.

Se mi volete scusare vorrei fare una domanda a Najat. Va bene Najat poniamo il caso in cui tu voglia andare all'estero quale paese sceglieresti?

Najat: Lo dico con sincerità nessuno neanche in Italia.

Va bene, ma provate solo ad immaginare la dove ci fosse offerta l'opportunità di immigrare.

Saida: Si per cambiare aria.

Quindi solo per cambiare aria ma per andarci a vivere no. Va bene tutti sappiamo che c'è una differenza fra i pesi esteri e qui giusto, intendo per quanto riguarda lo stile di vita. Come sarebbe secondo voi la vita di una di noi se va a vivre in un paese europeo? Naturalmente non sarà uguale e quindi come sarà secondo voi? Mahjouba giusto? Cosa hai detto?

Mahjouba: Cambierà la sua vita.

E cosa cambierà?

Mahjouba: La natura della vita lì è diversa, si sentirà sempre sola.

Dici che vivrà in solitudine.

Mahjouba: Si

La signora Najat, dice che c'è internet che per mette di vedersi.

Najat: Con internet è come se fossimo seduti tutti insieme.

Va bene vediamo cosa ne pensano le altre, come può cambiare per esempio la vita di una persona se va a vivere in Europa. Dite pure, non c'è differenza?

Yakut: Si non c'è differenza qui o li non c'è differenza.

Non è possibile che sia uguale.

Mahjouba: Per quanto riguarda le donne con la d maiuscola non ho nulla da dire, le mie sorelle prima non avevano una casa erano in affitto, ti dico la sincera verità hanno passato dei periodi neri, ma si sono date da fare una ha comprato due case e l'altra una casa e un appezzamento di terreno per 64 mila euro vicino a Souk al Mhamid due anni fa. Lavorano all'estero e investono.

Come stava dicendo la signora Mahjouba vanno all'estero lavorano e cercano di crearsi qualche impresa qui per vivere.

Zahra: C'è chi va a vivere all'estero, solo per potersene vantare. Magari lì lucida le scarpe della gente per strada ma arriva qui con la puzza sotto il naso come se svolgesse un'alta professione. Ma se vai a vedere la situazione di qualsiasi mendicante qui la trovi migliore della sua li.

Per favore vi vorrei chiedere un'altra cosa, noi sentiamo parlare tutti dei paesi esteri quelli americani e quelli europei, io vorrei sapere cosa sentire narrare di questi paesi, come credete che siano? C'è chi ha avuto un'esperienza diretta come la signora Zahra e c'è chi ne sente parlare magari in tv, come vengono rappresentati i paesi esteri e come ve li immaginate voi?

Zahra: Chi va li e riesce ad avere un regolare permesso di soggiorno riesce anche a costruirsi un futuro, chi invece non riesce ad avere questi documenti prima poi si stanca della condizione di vita che gli tocca affrontare e se ne ritorna indietro.

Rabiaa L'occidente ormai e sinonimo di solitudine e di tristezza, chi va a vivere li vive male, ed psicologicamente distrutto. Pensa sempre al suo paese, alla sua famiglia e al fatto che non è a casa sua.

Io adesso vorrei sapere gli occidentali come vivono?

Saida: Anche loro come noi vivono bene nei loro paesi e sono attaccati alle loro nazioni proprio come noi.

Si ma vorrei sapere come vivono? Le loro leggi come sono complicate e dure come le nostre? Volevo dire questo.

Zaina: Loro hanno un sistema giuridico efficace, mentre il nostro no.

Parliamo prima di loro e poi passiamo a parlare di noi. Cosa abbiamo detto che hanno, un sistema giuridico efficace, e poi oltre a questo cosa hanno?

Una voce dice: Ti auguro di andare in America.

No! Perché mi dici questo! Io non vi sto dicendo di andare a vivere all'estero solo di immaginare di farlo. (tutto è detto nell'ambito dello scherzo), **va bene cerchiamo di tornare al nostro discorso, come immaginiamo siano i paesi esteri, intendo i paesi del continente europeo e quelli del continente americano come ci immaginiamo che vivono queste persone. Vivono come noi oppure no?**

Una voce risponde: Vivono meglio di noi!

In che senso vivono meglio di noi? Dici che hanno più soldi di noi?

Saida: Si, si e gli vengono anche garantiti i loro diritti.

Ci sta dicendo Saida, scusatemi cerchiamo di ascoltarla, che se c'è una persona che ha perso il lavoro lo Stato comunque gli garantisce uno stipendio, non come da noi chi non lavora non lavora. In cosa sono migliori di noi questi paesi? Hanno le loro leggi e le applicano giusto?

Zahra: In questo ambito sono assolutamente migliori di noi.

Va bene, signora Zahra tu che hai vissuto lì, raccontaci come vivono loro.

Zahra: Vivono meglio di noi, c'è molto rispetto, sono persone molto rispettose, anche noi nostri confronti sono molto rispettosi.

Non chiedo qual è il loro comportamento verso di noi, ma come si rapportano fra di loro.

Zahra: Vi è un reciproco rispetto nelle loro interazioni.

Bene quindi si relazionano con rispetto, bene torniamo a noi come arabi o marocchini, come sono le nostre relazioni e come ci comportiamo come è la nostra vita? Va bene ora volete parlare tutte (detto scherzosamente**) si signora Miluda! Vuoi dire qualcosa signora Khadija?**

Khadija: Qui in Marocco le persone non sono tutte uguali, ci sono benefattori che sono disposte a darti il cuore.

Zahra e Miluda: Si ma sono rare queste persone.

Scusatemi signora Zahra e signora Miluda lasciamo terminare la signora Khadija e poi vi lascerò la parola a voi.

Khadija: Non è vero che queste persone sono rare, ce ne sono in abbondanza, però non vogliono apparire, chi sono le persone negative? Le persone negative sono le persone come noi, notiamo anche una l'aggiungersi di una "jallaba" (indumento tradizionale presente in versione maschile e femminile funge alcune volte da copri abito soprattutto per le donne, per gli uomini invece consiste proprio in un abito maschile) in più nell'armadio di una persona, a noi non ci passa nulla inosservato, le persone povere come noi si guardano reciprocamente con invidia, e non accettiamo il fatto che una persona possa stare meglio di noi.

Va bene! Come dice il nostro detto meno hai da fare più tempo hai per farti gli affari degli altri.

Khadija: Esattamente questi sono i guai del Marocco, che Dio lo protegga, sarebbe anche un paese che non ha eguali il migliore per me. I nostri diritti non sono garantiti da chi lavora nelle varie istituzioni. Ci sono benefattori che invece dietro le quinte aiutano le persone senza che queste le conoscano. Danno spesso un grande aiuto a chi ne ha bisogno senza pretendere neanche un grazie, e poi ci sono quelli che danno al mendicante dieci riel e si sentono di aver fatto una cosa enorme, ma perché sono delle persone povere dentro.

Va bene grazie Khadija. Abbiamo parlato dei paesi esteri e abbiamo cercato di vedere come sono questi paesi e abbiamo parlato della nostra nazione, cerchiamo di vedere adesso quali sono le differenze fra noi e loro e in cosa consista questa differenza.

Yakut: Una enorme differenza.

Ditemi qual'è questa enorme differenza.

Najat: Prendiamo in considerazione la credenza in Dio, se loro credessero in Dio tanto quanto ci crediamo noi, sarebbero il migliore fra i popoli.

Quindi dici che ciò che ci distingue da loro è l'Islam, se loro praticassero l'Islam come religione sarebbero migliori di noi.

Una voce risponde: Si

Quindi questa è l'unica differenza che ci contraddistingue rispetto a loro.

Una voce risponde: Si è vero, però anche se non hanno l'Islam hanno altre religioni.

(parlano tutte insieme)

Quindi nelle nostre interazioni, noi trattiamo l'europeo o chiunque venga dall'estero bene, mentre loro non ci trattano altrettanto bene. Quindi dite che noi abbiamo il nostro credo religioso la nostra cultura e le nostre tradizioni che ci rendono migliori di loro.

Amina: Ma non è vero anche loro hanno tutte queste qualità.

Rabiaa: Sono migliori di noi in un'altra cosa, se si convertono all'Islam lo praticano anche meglio di noi, la figlia di una mia amica che si chiama Mina ha il padre "Fkih" (una figura esperta nella conoscenza dell'Islam) ha conosciuto un ragazzo occidentale lei lo ha detto ai genitori e gli ha detto che il ragazzo la voleva sposare, il padre gli ha detto si ma si deve convertire all'Islam, si è fatto circoncidere, e io ho partecipato al loro matrimonio, si è convertito e non lo trovi più in giro vestito con abiti occidentali, indossa unicamente abiti tradizionali marocchini, sembra uno della città di Fes proveniente dal centro della città. A lui gli hanno detto come deve fare e lui lo ha fatto.

Va bene, cerchiamo ora di vedere le donne dei paesi esteri come sono e le donne arabe come sono. Come viene trattata a livello sociale la donna e come si relazionano fra lo le donne. Cerchiamo di evidenziare le differenze, e come è la donna nei paesi esteri, se ha maggiore libertà e maggiori diritti.

Amina: Per quanto riguarda la burocrazia le donne dei paesi esteri non affrontano particolari difficoltà, mentre da noi se una donna ha bisogno di un documento come minimo le fanno fare avanti e indietro per due giorni.

Quindi per quanto riguarda la burocrazia non affrontano particolari difficoltà. Dimmi Saida, però cerca per favore di alzare un pochino la voce così possiamo sentirti.

Saida: La donna ha gli stessi diritti in ambito lavorativo rispetto all'uomo. Qui invece deve avere qualità per esempio un livello di istruzione superiore agli uomini per essere presa in considerazione.

Ci dice Saida che da loro le donne lavorano e hanno diritti pari a quelli degli uomini. Mentre da noi c'è una tendenza a prediligere l'uomo rispetto alla donna, e

la donna deve per avere delle opportunità avere un livello di istruzione superiore all'uomo per avere un chance. Va bene ma quali altre differenze ci possono essere.

Zaina: C'è una differenza per quanto riguarda la differenza d'età fra la donna e l'uomo, ovvero da loro anche se un uomo si sposa con una donna più grande di lui non è un problema e non danno neanche troppo peso a questo fatto, mentre da noi quasi impossibile che questo accada, ed è impensabile, mentre è normale che l'uomo si sposi con una donna molto più piccola di lui.

Va bene, cerchiamo di vedere quale altra differenza ci può essere fra noi e loro. Abbiamo detto che qui da noi il fatto che una donna possa sposare un uomo più giovane e una vergogna, abbiamo detto inoltre che la donna lì non trova particolari problemi nel trovarsi un'attività lavorativa. Quali altre differenze ci sono. Però signora Miluda sentiamo parlare di loro giusto, chi ci informa sulla loro situazione?

Miluda: Chi vive all'estero quando torna ci racconta come vivono.

Quindi quando ritornano in Marocco raccontano come la gente vive lì, e quali altri fonti ci sono?

Najat: Internet.

C'è l'internet c'è qualche altra fonte? La televisione, spesso le serie televisive ci raccontano come sono le loro vite. Va bene, in Marocco per esempio ci sono cose che non possono fare le donne, per esempio una donna non può sposare uno più piccolo di lei, non è possibile che una donna viaggi senza il permesso del marito, da loro invece no, è possibile che una donna può viaggiare quando vuole.

Una voce risponde: Da loro magari l'amico del marito gli va con la moglie, qui invece basta che il marito si accorga che l'amico gli ha guardato la moglie è un uomo finito.

Una voce risponde: Un signore ha chiesto all'amico di portare sua moglie e lui l'ha portata via dal marito. L'ha portata da Marrakech a Casa Blanca, e lei non è più voluta tornare con il marito.

Non l'ha più voluto?

Una voce risponde: Ma è stato lui a mandarla con lui?

Una voce risponde: Lui gli ha chiesto "vai a Marrakech?" lui ha risposto "si" e l'altro gli ha detto "quando ritorni porta mia moglie con te".

Una voce risponde: Lui ha una moglie è non è in grado di prendersene cura e allora se l'è presa quello che invece è in grado di prendersene cura.

Cosa significa per noi che siamo donne arabe il matrimonio? Vorrei sapere il pensiero di chi è sposata e di chi invece non lo è?

Un voce risponde: Chiedi a me che sono sposata e non sposata. (battuta)

Signora Zahra come vede il matrimonio.

Zahra: É un nulla.

Nel senso che non ti da e non ti toglie?

Zahra: Si è il nulla.

Miluda: No perché?

Signore scusate vorrei sentirvi tutte. La signora Zahra ha detto il nulla, la signora Miluda ha detto di no.

Jarta: Per me è l'essenza della vita.

Signora Soltana volevi dire qualcosa, vi prego cerchiamo di fare silenzio così ci possiamo sentire reciprocamente.

Soltana: Gli uomini non sono tutti uguali.

Tu dici che gli uomini non sono tutti uguali, si signora Rita.

Rita: La donna non deve litigare o alzare la voce sul proprio marito.

Quindi per te la donna deve obbedire al proprio marito.

Rita: La donna deve obbedire al proprio marito così lui la benedice e lei entrare in Paradiso.

Quindi deve obbedire al proprio marito così lui la benedice e lei entra in Paradiso.

Una voce risponde: Lei vuole fare i complimenti al marito.

Scusatemi ma non si parla solo del marito, si parla del matrimonio nel suo complesso, intendo i figli, la vita matrimoniale, famiglia del marito e così via.

Miluda: L'armonia del matrimonio nel suo complesso è legata al marito, se lui è una brava persona il matrimonio sarà felice, altrimenti no.

Mi dite quindi che la vita matrimoniale è serena la dove il marito è felice contento e soddisfatto, ed è in subbuglio se invece se è scontento.

Zahara: Il matrimonio gira tutto intorno al marito, se lui è felice, se è una brava persona e tratta bene la moglie anche lei lo tratterà altrettanto bene.

Rimaniamo nell'ambito del matrimonio, quali sono i doveri della donna, e quali sono quelli invece dell'uomo.

Mina: L'uomo non deve essere ridotto ad asino, deve avere la sua personalità, così per lo meno quando ti entra in casa, senti che è entrato un uomo.

Dimmi Khadija.

Khadija: Mio marito lo conoscete.

Lo conosceremo attraverso il tuo racconto.

Khadija: Mio marito è un bel uomo, alto, e quando lo vedi ti induce un senso di pudore. Ha un grande magnetismo che ti cattura, ma nella realtà..a casa è una persona che si comporta male, è piccante come il peperoncino, per farti un esempio, ieri mio figlio ha avuto un problema a scuola e l'insegnante gli ha detto di presentarsi accompagnato da un genitore, ci sono andata io, mio figlio è un burlone gli piace scherzare e fare battute con gli amici, il professore si vede che gli ha detto magari di smetterla e lui non ha accettato il richiamo ed è uscito dalla classe, gli hanno detto di portare un genitore, e ho detto all'insegnante che avrei mandato mio marito così parlava con loro quando tornava dal lavoro dato che lavora fuori città, la notte stessa tornò verso l'una di notte dal Al Kalaa la città dove lavora, gli ho raccontato del fatto, e lui si è messo subito ad offendere e a brontolare, io gli ho detto guarda che se vuoi ti puoi accomodare anche fuori, su questa casa non hai alcun diritto non l'hai comprata te e non paghi il suo affitto. Si mise in un angolino e non disse a. Lo lasciai in un angolino dall'una fino alle due e mezza della notte, e poi gli ho detto di spegnere la luce che mi dava fastidio e se voleva, di venire a dormire, e lui come un cagnolino si va bene. Ora se si comportava bene poteva tornare a casa ben voluto e accettato. Prima tutti gli abitanti della via mi dicevano che mio marito era una bravissima persona, poi quando hanno capito di che pasta è fatto hanno cambiato idea. Oggi poi è andato a scuola ha usato la sua capacità discorsiva che gli permette di farti fare quello che vuole, e i professori alla fine davano ragione a lui e gli hanno detto che mio figlio poteva tornare quando voleva a scuola.

Va bene, cerchiamo di tornare a vedere quali sono compiti o doveri dell'uomo e della donna.

Saida: Ci deve essere un reciproco rispetto.

Rita: Le ragazze d'oggi non hanno più rispetto

Khadija: Io mi do della cattiva e della litigiosa ma venero mio marito, naturalmente dopo Dio, ma in lui non ho trovato nulla di tutto quello che io vorrei in un uomo, gli ho detto che gli uomini generalmente si danno un gran da fare per avere una sistemazione per se e per la famiglia, pagano l'affitto, le bollette di acqua e luce, e tu ti lamenti di cosa ti lamenti lui non ha dovuto fare niente ha trovato la casa pronta e arredata, io prima facevo…

Quindi Khadija si è trovata in un certo senso ad assolvere a quelli che sono i doveri dell'uomo.

Kadija: Io prima ero parrucchiera, ma quando mi sono sposata con lui ho smesso la mia attività.

Ora vediamo la questione del lavoro dopo il matrimonio, ovvero colo che si sposano continuano a lavorare oppure no. Per quanto riguarda voi, dopo che vi siete sposate, chi di voi aveva un lavoro prima di sposarsi? Lo ha mantenuto oppure no?

Solatana: Ma una che ha dei figli… che fa cresce ed educa i propri figli o va a lavoro?

Quindi una donna una volta avuti i figli si deve occupare solo di loro e non deve anche lavorare.

Amina: Ci sono uomini che vietano alla propria moglie di lavorare.

Il marito impedisce alla propria moglie di lavorare. Si signora Miluda.

Miluda: Ci sono invece uomini che vogliono che la donna lavori.

Quindi da noi sono emersi figure maschili che vogliono invece donne che lavorano.

Khadija: Ma ci sono anche uomini che non vogliono che la propria moglie lavori, prendiamo per esempio i miei due nipoti che sono anche molto giovani, Mouhsin e Batal, il foglio di mio fratello si vuole sposare con una che non lavora. E nemmeno a dire che siamo un uomo di altri tempi… è un ragazzino, è del 68.

Quindi non è la donna a decidere se lavorare o restare a casa, e l'uomo che decide per lei, e lue che decide se deve andare a lavoro oppure deve restare a casa. Abbiamo parlato della condizione della donna araba, trattando delle tradizioni, della legge e così via ora vorrei che si parlasse della donna come musulmana, perché vi è una differenza, perché troviamo l'islam come religione non viene applicato, cerchiamo di parlare della condizione della donna musulmana.

Una voce risponde: É una donna che ha una grande pazienza.

Mi dite che vi è una sorta di assoggettamento della donna?

Khadija: C'è molto rispetto.

In che senso signora Khadija.

Khadija: La donna in relazione al marito e in relazione alla società.

Com'è la figura della donna musulmana in relazione alla società e in relazione al marito?

Khadija: C'è l'uomo che in certo senso nega la libertà di parola alla donna, come per esempio quando ci sono le persone e lei vuole esprimere la sua opinione e lui le dice tu devi stare zitta che non capisci niente, la sottovaluta sempre, ditemi come può trattarlo questa donna?

Se mi vuoi scusare, non prendiamo in considerazione la figura della donna all'interno della nostra società ma la figura della donna nell'Islam. Come la figura della donna nell'Islam? Come ci dice di trattare questa donna? Come ci ha detto che deve essere questa donna? Quindi noi adesso parliamo dell'Islam non della società.

Khadija: Maometto ha raccomandato la donna come madre, come figlia, come sorella e in fine come moglie.

Quindi l'ha raccomandata prima di tutto come madre, come figlia, come sorella e poi in fine come moglie. Come ha modificato la condizione della donna l'Islam, noi tutti sappiamo come era in precedenza la condizione della donna, l'Islam come religione come considera la donna? Abbiamo visto la donna nei paesi esteri, la donna araba, e ora vogliamo vedere la donna nell'Islam.

Rabiaa: Ha una grande pazienza, partorisce i figli e pazienta.

L'Islam ha dato dei diritti alla donna oppure no?

Insieme rispondono: Si gli ha dato dei diritti.

Quali sono questi diritti che gli ha dato? Scusatemi la signora Rita è da prima che vuole dire qualcosa.

Rita: Anche se la donna stava a casa prima aveva un mestiere con cui aiutava il marito.

La signora Rita ci ha detto che prima anche se la donna stava a casa aveva un mestiere grazie al quale aiutava il marito.

Khadija: Ci sono alcuni che hanno la moglie che prima lavora lui fa una cosa e lei fa un'altra ma, ma l'uomo ai suoi occhi ha minore dignità…scusami continuo, mia sorella è una professoressa e anche suo marito lavora, hanno 13 case giuro che non ti racconto bugie, e al figlio non ha voluto dare una casa perché dice come io sono partita da zero anche lui deve partire da zero. L'abbiamo brontolata, e gli abbiamo detto le case ci sono e sono chiuse e sono tutte arredate ad Agadir ovunque a Marrakech, e se gli chiedi sorella ha 5 dirham ti giura di non averne, e se tu le dai qualcosa ti dice si grazie che dio ti benedica.

Va bene, abbiamo detto che le donne occidentali hanno i loro diritti e così via vediamo la donna nell'islam e la differenza fra loro, avete capito la domanda?

Una voce risponde: Hanno diritti e libertà garantiti dai loro stati.

Io vi chiesto di descrivermi come noi vediamo i paesi esteri, ora vi chiedo secondo voi gli americani e gli europei come ci vedono noi arabi o più precisamente come vedono la donna araba?

Una voce risponde: Ci vedono come delle belle donne.

Si ma vorrei sapere come secondo voi ci vedono.

Una voce risponde: Lì c'è gente che per strada offende, fa casino, non si comporta bene.

Quindi ci sono persone che danno una cattiva immagine di noi.

Rita: Da noi c'è troppo analfabetismo, vedi anche noi presenti per esempio li da loro non troveresti una donna come me che non sa leggere e scrivere.

In questi paesi le persone hanno avuto tutte un istruzione, mentre da noi invece è ancora forte la presenza del analfabetismo. Va bene cerchiamo de sentire Saida così l'opportunità a tutte di parlare. Prego Saida.

Saida: Da loro anche se una persona non vuole andare a scuola la obbligano ad andare a scuola.

Quindi l'istruzione è obbligatoria in questi paesi non è come qui.

Saida: Si, qui se vuoi andare a scuola ci vai se non ci vuoi andare pazienza nessuno ti obbliga lì da loro no.

Va bene, come ci vedono loro?

Una voce risponde: Loro ci vedono come individui che non hanno alcun valore ai loro occhi, forse prima ci apprezzavano di più ma adesso no, anzi vorrebbero che non ce ne andassimo via dai loro paesi.

Ma secondo voi la donna occidentale come vede la donna musulmana che porta magari il hijab, (il velo che le donne musulmane usano per coprirsi la testa e il collo) **come la vedono loro?**

Yakut: É la signora delle signore la donna musulmana con il velo.

Si per noi però, io volevo sapere cosa ne pensano loro e come la vedono loro.

Milduda: La guardano come una terrorista.

Mahjuba: Hanno paura sia una kamikaze.

Saida: Magari ci guardano con il hijab e si domandano perché magari lo portiamo. Gli vedi proprio che hanno il punto interrogativo disegnato in faccia, come se hai qualcosa di strano.

Quindi sono perplessi.

Una voce risponde: In Francia e in Italia, hanno impedito alle donne di portare il hijab.

Hanno impedito di portare il hijab in Francia e in Italia. Mi sapete spiegare perché si sviluppata questa visione della donna in occidente? Si Khadija.

Khadijha: Molti immigrati comportandosi male hanno dato una cattiva immagine di noi.

Quindi dici che è questo il motivo che gli portati ad avere una cattiva considerazione di noi. Quindi lei dice che cercano di dare portare le donne musulmane a non portare più il hijab, vi faccio un'altra domanda, se vi viene offerta l'opportunità di andare all'estero, continuereste a portare il velo?

Una voce risponde: Io non ci voglio assolutamente andare.

Si ma poniamo il caso che tu ci vada.

Zahra: Certo che io non lo levo.

Khadija: io prima portavo il hijab, io poi non ne ero più sicura della mi a scelta e l'ho tolto, mio marito non voleva anche perché lui frequenta persone molto praticanti, uno molto praticante che quindi dovrebbe avere il senso del rispetto non mi da tregua mi insegue sempre, e poi nel mercato i mercanti stanno molto attenti ai cosiddetti praticanti perche gli rubano la merce, una donna con il velo davanti a me ha rubato un pantalone.

Varie voci rispondono. Si è vero.

Scusatemi ma non bisogna fare di tutta un erba un fascio, le persone non sono tutte uguali. Io vi ho chiesto però di dirmi come ci vedono loro, scusami Zahra io vorrei sapere secondo voi come loro vedono la donna che indossa il hijab. Noi sappiamo che loro associano la donna con il hijab oppure con il nikab (indumento religioso che lascia mostrare solo gli occhi della donna) **alla Jihad (la lotta). In cosa consiste secondo voi la Jihad.**

Khadija: Sono le persone che lottano in una situazione di guerra, coloro che lottano per difendere la loro patria.

Quindi la Jihad consiste nella difesa della patria.

Khadija: Si per la difesa della patria e dei figli.

Quindi consiste anche nella difesa dei propri figli, quindi provo a sintetizzare poi voi se avete qualcosa da aggiungere dite pure, la Jihad è la difesa della patria, dei figli e di se stessi. Avete tutte sentito parlare dell'11 settembre di quando ci fu il crollo delle due torri, cosa sapete dell'11 settembre.

Saida: Questi non sono musulmani sono dei terroristi.

Quindi sono dei terroristi non dei musulmani, io vi ringrazio del tempo che vi ho rubato, sicuramente ci saranno altre occasioni in cui potremo discutere di tanti altri argomenti grazie a tutte.

Focus group – Scuola d'italiano Dante

Codice: M18	**Nome:** Fatima	**Età:** 18 anni
Codice: M19	**Nome:** Ilame	**Età:** 25 anni
Codice: M20	**Nome:** Fatiha	**Età:** 20 anni

In quale paese straniero sei stata?

Fatima: La Francia, a Lione

Ilame: Io non sono mai uscita dal Marocco.

Fatiha: Si anche io.

Come immaginavi l'Europa prima di partire?

Fatima: La natura..

Immaginavi la vegetazione?

Fatima: Si.. e poi il carattere della gente…

E tu Fatiha hai mai pensato di andare a vivere fuori dal Marocco?

Fatiha: Si, in Italia, a Venezia, perché tutta la mia famiglia è in Italia.

Come la immagini l'Italia, come pensi che sia?

Fatiha: La immagino bella…il mare… mi piace l'Italia…lo so anche se non ci sono mai stata ho visto alcuni film e programmi in tv…quindi lo so.

Come pensi sarà la tua vita in Italia?

Fatiha: Non lo immagino..non riesco..non lo so…

Cosa vorresti fare in Italia?

Fatiha: Studiare, vorrei studiare in Italia e poi lavorare. Vorrei lavorare nel turismo, quindi studiare turismo e poi lavorare nel turismo.

Cosa ti dice la tua famiglia dell'Italia?

Fatiha: Dice che è bella, stanno bene, lavoro più o meno.

Ilame: Dopo la crisi nel mondo, lavoro in tutto il mondo non c'è…

Come pensi che siano le ragazze della tua età in Italia, cosa fanno? Sono uguali o diverse?

Fatiha: No…non sono uguali…

Fatimzhara: Sono sicuramente più libere.

Cosa fanno secondo te che tu non puoi fare?

Ilame: La cultura, la famiglia marocchina non è come la famiglia in Italia o in Europa, anche…. ci sono tante differenze con le ragazze che vivono in Italia

Fatiha: Anche le persone…..cosa fanno che noi non possiamo fare?...Per esempio l'amore! (ridono tutte)….in Marocco alcune lo fanno…però non si fa sapere

Fatima: In Italia nelle famiglie…penso…una ragazza ha un ragazzo, la ragazza italiana porta il suo ragazzo a casa, in Marocco non si può perché se lo porti a casa poi lo devi sposare! (ride)

Fatiha: A casa vai solo a chiedere la mano della ragazza, sennò prima tutto di nascosto…

Fatima: Però ci sono anche famiglie libere in Marocco.

Fatiha: Si alcune si… un pochino, beh io ti vedo col tuo ragazzo però (tutte ridono), io ti vedo sempre qua fuori!

Fatima: No no (detto a mezza bocca) si ho un ragazzo io (voce bassa), mia mamma lo conosce però..

Quindi vuoi sposarti?

Fatima: Si…

Perché ti vuoi sposare?

Ilame: É la natura….qua tutte le donne si sposano…

Fatiha: Per i bambini, i bambini…

E se non ti dovessi sposare perché non trovi un ragazzo che ti piace?

Ilame: La vita….proprio in Marocco…la vita è difficile senza un uomo

Fatima: Si….la società non ti accetta come ti accetta normalmente come donna sposata, sei vista come dire…come strana.

Ilame: Si si, ci sono tante difficoltà, non può vivere sola, non può fare molte cose.

Secondo te questo è giusto?

Ilame: No… ma è la cultura del paese.

Quali sono le differenze con le donne occidentali?

Ilame: La legge italiana da tante cose alla donna italiana, ma in Marocco non ci sono tante cose per le donne.

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Ilame: Qui la donna non può lasciare suo marito….ma adesso si c'è qualcosa, va meglio diciamo.

Cosa è la libertà?

Ilame: Vivere da sola, viaggiare da sola, non rientrare a casa e "ehhh ma dove sei stata", avere più responsabilità.

Fatiha: La libertà? La libertà di fare tutto… qua in Marocco sei sempre seguita dai fratelli e dal padre quindi qualunque cosa fai hai sempre paura di avere qualcuno dietro che ti controlla.

Fatima: Si si, fratelli. (ride)

Fatiha: Una ragazza che conosco mi ha detto che quando è andata in Francia gli veniva l'istinto, era sola, di girarsi e si era resa conto di essere libera. Ti rendi conto sempre girarti indietro per paura che qualcuno dica alla tua famiglia che eri con un uomo, che stavi parlando. L'inferno.

Cosa pensate del velo? (parlano tra loro in arabo)

Ilame: La religione, l'Islam deve…tutte le ragazze, le donne…fanno.. (parlano in arabo, Fatiha dice no) c'è una aya (versetto) nel Corano, tutte le donne devono fare così.

Fatima: Sono con lei ma per me è una relazione intima tra Dio e le persone che non si dimostra per forza col velo…io non lo porto infatti.

Fatiha: Si…l'Islam…per me eh….. (come giustificandosi)

Siete tutte e tre credenti?

Tutte: Si certo!

Fatima: A me piace molto la mia religione.

Quali sono secondo voi le cose migliori dell'Islam?

Ilame: Maaa, secondo me tutto! (ride)

Fatima: La pace.

Ilame: Ci sono tante cose, non so come spiegare.

Tutte: La pace, la pace..

Fatima: L'Islam, l'uomo italiano, allora la pace è l'Islam..

Ilame: Tutto il giorno parliamo di pace…

Cosa pensi allora della Jihad?

Ilame: No adesso non c'è qualcosa che si chiama Jihad, è una parola fabbricata, vecchia… dopo l'11 settembre c'è una parola di terrorismo ma l'Islam non è terrorismo, perché in un paese ci sono musulmani e musulmani, dipende dalle persone non dall'Islam….(si interrompe la conversazione per confusione)

Come pensate che l'occidente veda la condizione delle donne musulmane?

Ilame: Non so ma gli altri anni c'erano tanti paesi come la Francia in cui era vietato il velo, in tutte le piazze pubbliche, i posti pubblici e io penso che non sia giusto perchè la Francia è un paese della libertà però poi…

(Fatiha si alza perché gli suona il cellulare)

Quali sono secondo te le qualità che un uomo ed una donna devono avere?

Ilame: Marocchini o in generale?

In generale

Ilame: Secondo me la dignità e il rispetto di sé (ride)….

Fatima: Rispetto…(ride)

Ilame: Si si, rispetto e che sia musulmano, perché non posso sposare con un ragazzo non musulmano.

Non vuoi o non puoi?

Ilame: No no…. non posso.

Ma se tu potessi scegliere sposeresti un uomo non musulmano?

Ilame: No perché ci sono tante differenze tra me e lui, non posso continuare la vita insieme, perché già ci sono tanti problemi tra due persone, donna e uomo dello stesso paese….figuriamoci di diversi paesi….

Tutte: Eh si si! (ridono)

Interviene l'insegnante italiana della scuola (Stefania)

Stefania: già gli uomini sono una razza strana…..e mi stai pure registrando sono rovinata! (ride)

Ilame: Ma hai due figli buoni! (ride)

Stefania: Si due figli buoni ma……

Cosa significa essere donna?

Fatima: Mia zia per esempio...lei adesso vive in Italia è sempre stata una donna forte ma è rimasta com'era.

Ilame: É diventata un uomo? (ridono) è forte!

Se poteste scegliere, un sogno, la tua vita futura, come la vorresti?

Ilame: Non so perché non capisco tutte le culture dei paesi ma c'è differenza nello sposare un uomo di un'altra cultura.

E tu vuoi rimanere a vivere in Marocco o vorresti andare a vivere in un altro paese?

Ilame: Tutte e due, si perché vivere con lui qui o in un altro paese è uguale, si (ride) perché io vivo in una casa non in un paese. (ride)

Stefania: Cioè la tua vita è dentro la casa del paese…..

Ilame: Si

Se potessi scegliere in che paese andresti a vivere?

Ilame: Per vivere o per sposarmi?

Per vivere

Ilame: Mi piace la Spagna (ride) perché è vicina.

Fatima: Io Italia, perché mi piace l'arte, in generale, e in Italia c'è molta arte.

Vorresti lavorare nel campo dell'arte?

Fatima: Si, si, in pubblicità.

Quindi vuoi vivere in Italia, ma sposeresti un ragazzo italiano?

Fatima: In Marocco, lo sposerei in Marocco e poi andrei in Italia.

Sposeresti un ragazzo italiano?

Fatima: No no musulmano

E un ragazzo musulmano ma cresciuto in Italia?

Fatima: No, per la cultura, il carattere e preferirei sposare un ragazzo che conosco da molto tempo..ma il matrimonio è una cosa che io voglio…(ride timida) mia sorella per

esempio ha la mentalità come mia zia, è responsabile di se stessa, mia sorella fa come mia zia, non ha bisogno di un uomo, preferisce stare senza sposarsi.

Vive qua con te? Quanti anni ha?

Fatima: Si vive qui…ha 18 anni.

Ilame: Ehhhh è piccola!

Forse ancora non ci pensa. E tu ci pensi?

Fatima: Si certo che ci penso… ma adesso voglio continuare a studiare, poi lavoro e poi….si.

Dopo il matrimonio vuoi continuare a lavorare?

Fatima: Si, si certo

E come farai con i bambini?

Fatima: Li lascerò a mia madre! (ride)

Stefania: Come fanno le italiane

Ilame: Si anche io voglio lavorare, matrimonio, tutto, continuo la mia vita. Cerco un lavoro e poi mi sposo! (ride)

Stefania: Adesso sono molto più aperti di una volta, le cose sono cambiate negli ultimi 10 anni, 10 anni fa quando sono arrivata le cose non erano così.

Ilame: In Marocco ci sono ancora tante ragazze che si sposano quando sono ancora piccole, 15 o 16 anni, perchè la famiglia le vuole sposate…

Fatima: Però non è giusto…

Ilame: Non è giusto, perché una bambina non può capire.

(torna Fatiha)

Fatiha: Il marito, i soldi.

Di solito i mariti sono molto più grandi?

Ilame: Non tanto grandi, 15 anni, 15 e 22/23 anni, anche i ragazzi (ride) si sposano piccoli in Marocco.

Cosa pensate ad esempio di quelle donne occidentali che a 30 anni non hanno un marito e non si vogliono sposare?

Ilame: (ride) Noooooooo??

Fatima: (ride) Però se questo è quello che vogliono io non posso dire niente (giudicare), perché preferiscono stare così.

Stefania: Questo si chiama rispetto.

Ilame: In Marocco una ragazza di 30 anni che non si vuole sposare ha problemi, la famiglia.

Stefania: Io conosco una donna marocchina che si è sposata a 44 anni e aveva molti contendenti.

Ilame: Mia zia si è sposata che aveva….

Fatiha: 14 anni….

Ilame: No no.. 40 anni! (ride)

(parlano in arabo)

Fatiha: Era una baiara.

Stefania: Zitella?

Ilame: Si in Marocco si dice baiara! (ridono tutte)

E quando si diventa baiara?

Fatiha: Intorno ai 40 anni! (ride)

Stefania: Io sono baiara?

Fatiha: (ride) No tu sei sposata!

Stefania: Se non fossi sposata?

Fatiha: Quanti anni hai tu? (rivolgendosi a me)

Io ne ho 30

Ilame: (ride) Non pensavo, impossibile!

Fatiha: Io pensavo 21, e non sei sposata?

No

Ilame: Forse non si vuole sposare! (ride)

Fatiha: Perché?

Fatima: Ma perché? Non ti piacciono molto gli uomini?

Ma sai in Italia ci sono molte condizioni che rendono più difficile le relazioni a due…

Fatima: La mentalità?

Ilame: Devi stare in Marocco! (ride)

Fatiha: Si si, non ci sono problemi a trovare un marito in Marocco!

Anche se non sono musulmana?

Fatiha: No non c'è problema sei italiana non marocchina.

Ilame: Ma non c'è problema per lei a sposare un uomo marocchino.

Stefania: Ma i problemi sono poi dopo!! (tutte ridono)

Ad esempio io non sono religiosa

Ilame: No non c'è problema.

Stefania: Kafiruna.

Ilame: Kafiruna (ride)

(Tutte ridono)

Ilame: No no non è kafiruna.

Stefania: Chi non crede si chiama kafiruna.

Ilame: No kafiruna è quelli che non hanno Allah.

Stefania: Sono visti come il fumo negli occhi.

Ilame: Si si.

Stefania: Evita di dire che sei atea qui sono visti come i peggiori.

Ilame: Si ma tutta Europa……

Stefania: Si ma c'è anche gente che non crede in Dio in Europa

Fatima: Si si

Ilame: C'è il Papa c'è il Vaticano.. (un po' canzonando)

Stefani: Ragazze adesso dobbiamo fare la lezione.

Va bene grazie per la disponibilità

Tutte: Grazie a te

Interviste semi-strutturate individuali

Codice: M21

Nome: Najat

Età: 31 anni

Di quale città de Marocco sei?

Sono nata e cresciuta a Marrakech

Che livello titolo di studio possiedi?

Ho una Laurea all'Università in Legge

Sei sposata?

Si

Hai figli?

Si un bambino

Che lavoro svolgi?

Si mi occupo delle questioni legali qui all'Associazione

Che lavoro svolge tuo marito?

Lui lavora come architetto in uno studio

Che lavoro svolge tua madre?

Lei è casalinga

Che lavoro svolge tuo padre?

Capo cantiere edile ma ora è in pensione

Hai fratelli o sorelle?

Due sorelle e un fratello

Sono migranti?

Solo mio fratello vive in Canada da 10 anni

Hai mai pensato di andare via dal Marocco?

La mia opinione personale, la mia opinione sulla migrazione, la gente va via dal Marocco perché ha problemi di lavoro. Io penso che ci sia molto lavoro in Europa, belle città, i diritti, i diritti umani, la sicurezza per la vita, per il lavoro, perché in Europa il lavoro è dichiarato ai funzionari dello Stato. Diritti della vita, del lavoro, dell'assicurazione, della società. In Marocco abbiamo diritti ma non come in Europa.

In quale paese europeo vorresti andare a vivere?

Preferirei migrare in Canada perché c'è un libro dei diritti, ci sono molti diritti, lavoro, diritti per i bambini e per le donne che lavorano e il governo paga le persone che non lavorano (sussidio).

Perché il Canada?

C'è ora in Marocco un sito su internet che ti da l'opportunità di andare a lavorare in Canada, di solito è difficile serve aver studiato, conoscere la lingua e si può avere il visto, ci sono difficoltà.

Dove hai trovato le informazioni sul Canada?

Mio fratello, vive in Canada, ci racconta, bel paese, molto ricco e tranquillo, io andrei in Canada.

Come immagini potrebbe essere la tua vita in Canada?

Un lavoro in uno studio mio, soldi, diritti…tanti…

Come immagini l'occidente?

Buona vita, molti diritti, lavoro, buon salario, In Canada, in America.

Cosa pensi dell'occidente?

Bello, molta libertà e riconoscimenti per le donne.

Cosa pensi dell'Islam e della tua cultura?

L'Islam ha molti diritti, abbiamo il diritto di vivere per lavorare perché il Profeta Maometto ha detto che le donne possono lavorare e Allah anche. L'Islam parla di diritti e di tutto questo però la gente non lo mette in pratica. Ha dato tutti i diritti alle donne.

Quali sono secondo te le principali differenze con l'occidente?

Il Corano è il primo libro nel mondo ad aver parlato di diritti, le persone cattoliche lo sanno e tutte le persone non conoscono il Corano ancora oggi. Il Corano parla di diritti e le persone ne mettono altri diversi.

Cosa significa per te essere donna?

Conoscere molte cose e la stima di sé e la dignità.

Quali sono le qualità che una donna deve avere?

La donna che lavora, che conosce i diritti, coraggiose, che rinforzano la capacità dei diritti umani e a migliorare la situazione della vita, i tempi cambiano. Le donne che conoscono molte cose nella vita.

Quali sono le cose che secondo te una donna non dovrebbe fare?

Il tradimento. Le donne che non sono sposate possono fare quello che vogliono entro i limiti. Possono lavorare, uscire, fare quello che vogliono però non possono avere relazioni sessuali e altre cose che non stanno bene per denaro. Le donne in generale non sta bene se le persone le vedono parlare con molte altre persone perché è la cultura islamica.

Cosa pensi del matrimonio?

Io sono sposata e penso che le donne hanno bisogno di forza di carattere prima e dopo il matrimonio. Il marito ha anche lui diritti e deve fare delle cose per mantenere la moglie. Le donne hanno bisogno di tutti i diritti prima di sposarsi per evitare problemi dopo, come violenze…se le donne conoscono i propri diritti i mariti non possono imporre nulla.

Cosa pensi del lavoro dopo il matrimonio per le donne?

Le donne devono lavorare dopo il matrimonio è un loro diritto ma devono anche aiutare la famiglia e i bambini per una buona vita.

Cosa pensi della situazione delle donne in Marocco?

è buona in generale ma ci sono cose che devono cambiare nei dritti prima del matrimonio…Prima di sposarsi una donna non può uscire con un uomo.

Cosa pensi della situazione delle donne in Occidente?

É migliore perché nei paesi stranieri i diritti sono molti e ben sviluppati

Come pensi che l'occidente consideri la situazione delle donne in Marocco?

La prima visione da parte dell'occidente è vedere le donne come terrorismo. L'Islam ha parlato di tutto, dei diritti e che la visione delle donne occidentali rispetto alle islamiche per esempio è falsa.

Cosa pensi dell'Islam?

L'Islam non vieta di lavorare, da tutti i diritti alla donna e non è terrorismo, ci sono le preghiere c'è il ramadan, è pace.

Cosa pensi della maternità?

É un dono e tutte le donne lo devono fare.

Cosa pensi della sessualità?

Che è una cosa che va bene nel matrimonio..prima del matrimonio puoi perchè poi nessun uomo musulmano ti vuole più sposare e vivere senza un uomo non è tanto facile.

Cosa pensi del velo?

Normalmente l'Islam obbliga le donne a mettere il velo..è bene per le donne sposate perché è per il marito che è l'unico che può vederla senza e per le ragazze dai 15 anni in su perché sono grandi. L'Islam pone il velo per evitare conflitti in generale nella società e nella quotidianità. L'Islam pone lo hijab per rispetto e dignità delle donne e le donne non possono mettere vestiti occidentali è la cosa più importante per l'Islam.

Ma tu ora non lo indossi perché?

Non lo indosso al lavoro perché qui nell'associazione gli uomini non possono entrare..ci sono solo donne e l'Islam dice che non puoi farti vedere senza il velo solo dagli uomini..ma dalle donne puoi.

Cosa pensi della Jihad?

L'11 settembre non ha relazione con l'Islam..l'Islam non dice di uccidere le altre persone.. le persone dell'11 settembre non sono musulmani. La parola Islam significa pace..non c'è relazione con l'Islam.

Grazie

Codice: M22

Nome: Soumia

Età: 25 anni

Da quale parte del Marocco provieni:

Sono di Marrakech.

Che titolo di studio possiedi?

Sono laureata all'università..Scienze Geografiche.

Sei sposata?

No no!

Hai figli?

No

Fratelli e sorelle:

Si un fratello e una sorella.

Sono migranti?

No vivono una a Casablanca e mi fratello vive con noi.

Che lavoro svolgi?

Lavoro all'amministrazione dell'associazione che si occupa delle donne.

Che lavoro svolge tua madre?

Lei è una donna di casa.

Che lavoro svolge tuo padre?

Lavora nel commercio.

Hai mai pensato di andare via dal Marocco?

No, mi piace il Marocco, è molto bello.

Come immagini l'occidente?

L'Europa è molto interessante e le persone sono più intelligenti che in Marocco. Siamo un paese musulmano e la nostra cultura è differente dall'Europa ma adesso iniziamo a fare cose come in Europa. In Europa ci sono cose positive come l'economia e altre cose più che qui. Il tempo è il tempo. In Europa le persone si prendono il proprio tempo. Gli stranieri hanno cose positive e negative.

Quindi non vorresti vivere in nessun altro paese?

No, non voglio vivere in Europa. Solo una vacanza in Francia.

Perché la Francia?

Per la lingua, è un bel paese e la mentalità delle persone non è differente dal Marocco, ci sono belle città. È simile al Marocco però vorrei andare in Francia per vedere come vivono e si comportano e comunicano tra loro le persone povere per vedere se c'è differenza tra la Francia e il Marocco.

Dove hai preso informazioni su questo paese?

In televisione e quando studiavo all'Università e poi molti marocchini vanno a vivere in Francia e poi quando tornano ti raccontano…è un bel paese.

Come immagini l'occidente?

Se vado in Francia sicuramente è molto differente dal Marocco, le persone fanno altri lavori. La cultura occidentale è aperta a tutto e hanno cose positive e negative.

Come immagini potrebbe essere la tua vita ad esempio in Francia?

Uguale al Marocco…no ..forse sarei più sola..

Come pensi vivano le donne in occidente?

Le donne occidentali sanno quello che fanno nella vita, non come in Marocco, le donne occidentali hanno visitato la luna..qui no. Le donne fanno gli stessi lavori degli uomini, in Marocco no.

Cosa pensi della situazione delle donne occidentali?

Le donne straniere sono diverse da qui, perché le donne in Europa fanno tutto, è una donna completa, ha molti diritti, ci sono anche qui i diritti ma non è lo stesso e l'uomo qui fa tutto nella vita e la donna in Europa può costruire la sua vita da sola, in Marocco non può vivere da sola. Passa dalla casa del padre a quella del marito.

Cosa pensi della situazione delle donne in Marocco?

Se le donne rispettano l'Islam possono vivere tranquillamente sennò no…qui non puoi sempre decidere tu come vivere, devi rispettare delle regole come tutti gli altri però l'Islam pone le donne in una buona posizione, le donne sono la madre, il padre, la figlia di tutto. (cita il Corano)

Quali sono le principali differenze tra te e una donna occidentale?

Le differenze fisicamente non ci sono però ci sono differenze nella mente. La differenza è la religione.

Quali sono le qualità che una donna dovrebbe avere?

In Marocco ci sono due tipi di donne, quelle aperte a tutto e che conoscono tutto e donne che non hanno studiato niente e necessitano che le aiutiamo. Nella nostra cultura gli uomini fanno tutto nella vita, prima viene l'uomo e poi la donna. Ci sono donne che hanno un buon posto di lavoro come Ministro o guidano i Taxi. Questo prima non c'era. Adesso c'è uno sviluppo (miglioramento).

Quali sono secondo te le cose che una donna non può fare?

Per esempio ci sono donne giudici ma è molto difficile farlo perché le donne in questa situazione non hanno le capacità di trovare soluzioni. In Marocco non ho visto donne pilota (aereo), qui in città le donne vivono meglio delle donne sulle montagne. Le donne

dei popoli delle montagne non hanno altro oltre al matrimonio e i figli, non lavorano, nelle città invece è il contrario.

Cosa pensi del matrimonio?

In Marocco per sposarsi ci sono diversi tipi di matrimonio. C'è il matrimonio tradizionale, quello tra due persone che si conoscono e quello imposto. Il primo è antico è quello dei nostri nonni e ancora c'è, il secondo è normale, è come in tutto il mondo, il terzo sono i padri che lo vogliono.

Quali sono i doveri di una sposa e di uno sposo?

Il Matrimonio è interdipendenza e tolleranza tra le persone e in un futuro si potrà essere come in occidente, io conosco donne che hanno relazioni senza sposarsi, è normale.

Vorresti lavorare dopo il matrimonio?

Gli uomini qui non vogliono che le donne lavorino dopo il matrimonio, gli uomini vogliono che le donne lavorino in casa ma ci sono anche uomini che vogliono che le donne lavorino. Io so che c'è un posto in Marocco dove le donne lavorano e gli uomini stanno a casa, i ruoli sono al contrario.

Cosa significa per te essere donna?

Significa comportarsi bene e dignità.

Che pensi dell'Islam?

L'Islam è aperto a tutto ma le persone non lo conoscono esattamente e non sanno esattamente che fare, In Marocco l'Islam è una cosa di pace e comunicazione tra la gente, però le persone in Marocco non lo rispettano. Ci sono persone che lo conoscono e altre che no. Il problema è questo, le persone non lo fanno.

Cosa pensi del velo?

Qui in Marocco abbiamo il 60% delle donne che portano il velo, sono molte, è normale. Per una donna che vive in Europa è difficile portare il velo, in una cultura diversa dall'Islam trova problemi, nel lavoro. Ci sono lavori in Europa in cui le donne non possono portare il velo, lo devono togliere, succede anche qui, come le poliziotte, le receptionist.

Cosa pensi della Jihad e dell'11 settembre?

La Jihad è una parola che le persone non sanno esattamente cose significhi. La Jihad dell'Islam significa cambiare una cosa o un problema in pace, è il contrario dell'11 settembre. La Jihad è anche una cosa per cambiare la nostra vita, la nostra famiglia, la società, cambiare tutto. La Jihad per smettere di bere il vino. La Jihad non è uccidere le persone, ci sono persone che uccidono in nome dell'Islam e della Jihad e non è vero, la Jihad è cambiare una cosa con il cuore, con una buona parola. Se trovi una cartaccia per terra e la metti nel cestino è Jihad. Allah è grande e conosce tutto.

Cosa pensi della sessualità?

Significa amore..l'amore è un bel sentimento, una parola che tocca il cuore, c'è l'amore in tutto, tra 2 persone, nella famiglia, il padre, i figli e la parola amore ha un valore molto forte nella nostra cultura. Le persone possono essere molto cattive ma dentro hanno sempre un po' d'amore, Allah mette l'amore negli uomini, è normale. Parlare d'amore qui in Marocco non è una cosa che si fa facilmente per timidezza. I figli e il padre non possono parlare facilmente d'amore. Se un figlio dice al padre che ama una ragazza…non si fa…per timidezza.

Italia

Scheda Intervista

Nome:

Età:

Da quale parte del Marocco provieni?

Da quanto vivi in Italia?

In quale città?

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sei sposata?

Hai figli?

Lavori?

Che lavoro svolgevi in Marocco?

Che lavoro svolge tuo marito?

Che lavoro svolgono i tuoi genitori?

Che titolo di studio possiedi?

Hai fratelli o sorelle?

Sono migranti?

Com'è la tua vita in Italia?

Cosa pensi dell'Italia?

Cosa pensi delle donne italiane?

Frequenti solo la tua comunità o hai anche relazioni con donne italiane?

Come era/pensi sarebbe stata la tua vita in Marocco?

Avevi amiche con le quali ti incontravi al di fuori della famiglia?

Cosa pensi della condizione delle donne in Marocco?

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato che in Marocco non avevi?

Come è cambiata la tua vita?

Cosa significa per te essere donna?

Quali sono le qualità che una donna deve avere?

Quali sono le cose che una donna non deve fare?

Cosa pensi del matrimonio?

Come pensi debba essere il rapporto uomo/donna?

Cosa pensi della maternità?

Indossi il velo?

Cosa pensi del velo?

Le tue figlie indossano o indosseranno il velo?

Cosa è per te l'Islam?

Cosa pensi del fatto che molti dicano che la religione islamica impedisca alle donne di emanciparsi?

Cosa sono i diritti?

Quali sono i diritti impossibili da negare?

Cos'è per te la sessualità?

Immaginando il futuro come ti vedi tra 10 anni?

Interviste semi-strutturate individuali

Codice: I1

Nome: Naima

Età: 40 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Essaouira si trova sull'oceano

Da quanto vivi in Italia?

Eh ormai da quasi quindici anni

In quale città?

A Roma

Hai sempre vissuto a Roma?

Si si sempre a Roma..ma ho visitato altre città..sono stata a Napoli una..anzi no due volte e in Toscana e ah si…anche a Venezia

Quale percorso migratorio hai seguito?

Ho raggiunto mio marito a Roma… sono venuta con mia cognata..anche lei è venuta qui dopo che suo marito era partito

Sei sposata?

Si da 19 anni (alza gli occhi al cielo con un sorriso)

Hai figli?

Si tre.. il più grande ha 18 anni e le due femmine hanno 16 e 11 anni

Quale lavoro svolgi?

Adesso non lavoro, ho cercato lavoro come insegnante nelle scuole per migranti, ma qui le leggi sul lavoro sono complicate e alla fine ho rinunciato

Che lavoro svolgevi in Marocco?

Ero una maestra elementare, da noi le classi sono numerosissime..una fatica (sorride) ma bello..

Che lavoro svolge tuo marito?

Adesso lavora in un condominio...fa il portiere, il lavoro lo ha trovato suo fratello che lavora in una ditta di pulizie di giardini. Prima ha fatto altri lavori meno riconosciuti diciamo... In Marocco lavorava nelle costruzioni però..nell'edilizia..

Che lavoro svolgono i tuoi genitori?

Noi abbiamo sempre avuto la terra, la nostra casa è fuori dalla zona importante di Essaouira e loro hanno sempre avuto animali

Tutt'ora vivono di questo?

Si si hanno sempre fatto questo quindi…si

Che titolo di studio possiedi?

Diploma ma adesso tornando indietro prenderei la laurea….

Perché non hai preso la laurea quando eri giovane?

Mah mi sono sposata e il primo figlio è nato dopo 1 anno… io ero felice di essere madre mi faceva sentire speciale e meno sola in Italia e poi le altre mie amiche del mio paese erano madri e io mi sentivo felice così..ma adesso farei tutte e due le cose..se potessi ecco

Hai fratelli o sorelle?

Si ho due sorelle più grandi di me

Sono migranti?

No vivono nello stesso paese della nostra famiglia con la loro famiglia

Come era la tua vita in Marocco?

Avevi amiche con le quali ti incontravi al di fuori della famiglia?

Si andavo a fare la spesa o certe volte dal parrucchiere e lì parlavo con le altre ma sai… si parla sempre dei figli. (ride)

Come pensi sarebbe stata se fossi rimasta?

Non lo so forse uguale..il marito e i figlio sono uguali, forse la casa diversa e sarei stata con la mia famiglia vicino e sarei stata maestra anche adesso..ma io non me lo chiedo mai..sono contenta così..

Com'è la tua vita in Italia?

Qui non lavoro e sono a casa… il fratello di mio marito abita sopra di noi le nostre famiglie sono sempre insieme.. si parla..si sta insieme… la sera mio marito e suo fratello escono e …. (ride) non lo so dove vanno! Però sono serena i miei figli crescono e noi siamo una bella famiglia.

Frequenti solo la tua comunità o hai anche relazioni con donne italiane?

Conosco molti genitori dei compagni di scuola dei miei figli, poi alcune volte li vado a prendere e magari, se è pomeriggio, mi fermo e prendiamo un caffè e…loro sono molto accoglienti anche se alcune volte io non salgo…aspetto nella macchina..sai..così… che magari non sono apposto o devo andare da un'altra parte (ride)

I tuoi figli quindi frequentano bambini/ragazzi italiani?

Si certo! vanno nelle scuole italiane, ma hanno anche amici della nostra comunità

Cosa pensi dell'Italia?

L'Italia è un paese che a volte non si capisce dove vuole andare…intendo che per molte cose è un paese pieno di libertà, di cose buone ma altre volte sembra il Marocco o anche peggiore del Marocco

Puoi spiegare meglio?

Nel senso che in Italia puoi in teoria fare o essere quello che vuoi ma poi nella vita di tutti i giorni no. Per esempio, magari parlo delle donne, puoi studiare medicina o economia o anche per diventare politico ma poi non ci diventi perché tanto anche qua molte cose sono solo degli uomini e allora io, che vivo in Italia da tanti anni..quando mi chiedono cosa penso io rispondo che allora è meglio in Marocco o in altre parti dove tu sai cosa puoi essere o no dall'inizio e quello fai. Poi tutti dicono che in Italia le donne sono libere ma io vedo che alla fine sono solo libere di scoprirsi, le amiche delle mie figlie sono piccole e comprano i trucchi e hanno i cellulari da adulte e a volte parlano come le donne e io penso che in Marocco quando sei bambina sei bambina e quando sei donna sei donna.

In molto paesi arabi però le bambine si sposano molto giovani, questo non le rende donne?

In Marocco ci sono ancora bambine che vengono fatte sposare a 13/14 anni e io non sono d'accordo perché sono bambine e non sono pronte per certe cose che sono….come dire..cose da grandi però a 20 anni sei donna, puoi sposarti.. la famiglia è importante…in Italia le ragazze non vogliono sposarsi, non vogliono essere comandate ed è giusto ma il matrimonio non è comandare è dividere. Per certe cose a volte penso che siamo molto più donne noi.

Perché?

Perché noi non abbiamo paura di essere meno donne se decidiamo di sposarci o che vogliamo essere solo mamme.

Cosa pensi quindi delle donne italiane?

Le donne in Italia hanno tanto ma hanno anche perso tanto, quando sono venuta qui io avevo letto e visto delle cose dell'Italia, ho parlato anche con le donne che vivono qua per sapere…e io so che gli italiani amano la famiglia e la comunità però poi quando sono venuta a vivere qua all'inizio io mi sentivo sola però dopo tanti anni io penso che anche le donne italiane si sentono sole.

Cosa intendi?

Io penso quello che già ho detto…che senza una famiglia sei sola, senza i figli sei sola.

Cosa pensi della condizione delle donne in Marocco?

In Marocco le donne possono diventare quello che vogliono, possono studiare e andare all'università…dipende anche dalla famiglia, dai soldi…i soldi mancano in Marocco…adesso meno che quando io sono andata via però…comunque certo molte ragazze sono controllate, ad esempio dai fratelli, ma quello è perché per noi è importante il rispetto della famiglia, se una ragazza si comporta male poi anche la famiglia c'entra… è per questo.

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Il Marocco è un paese emancipato rispetto non so…non lo so però per tante cose è meglio. Forse dovrebbe permettere alle donne di uscire da sole..dal Marocco intendo..non dalle case perché noi da casa possiamo uscire..

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato che in Marocco non avevi?

In Italia vivo in una casa più bella del Marocco e mio marito ha un lavoro…questo sì…in Marocco avevo la mia famiglia e conoscevo tutti e io non ho mai avuto problemi, sono venuta in Italia per mio marito ma anche in Marocco stavo bene..

Come è cambiata la tua vita?

Quando sono partita era molto giovane adesso sono grande…non lo so sono diversa.

Cosa significa per te essere donna?

(silenzio)… Questa è una domanda difficile…non lo so…forse essere felice...no lo so (ride)

Quali sono le qualità che una donna deve avere?

Deve avere pazienza, è difficile essere una donna, la donna regge la casa e la famiglia…è tutto nelle sue mani… è importante…questo sì, anche forte deve essere e spesso allegra anche…

Quali sono le cose che una donna non deve fare?

Andare con gli altri uomini…o lasciare i figli da soli…

Ma come donna?

(silenzio) Non lo so…si ecco… andare con molti uomini..essere…come si dice…che non si cura e ha… non lo so i vestiti sporchi..

Cosa pensi del matrimonio?

E' una bella cosa... fare una famiglia, sposarsi...però devi avere un marito buono sennò è difficile..io conosco amiche che hanno un marito che poi quando sono venuti qui ha cominciato a bere..e l'Islam lo vieta..però lo fanno e poi magari le picchia ed è difficile..

Come pensi debba essere il rapporto uomo/donna?

L'uomo e la donna sono uguali lo dice il Corano ma hanno compiti diversi...nella casa..con i figli no perché i figli sono di tutti e due e devono essere cresciuti in due..però in casa no..la casa è della donna..(silenzio) mio marito non conosce il posto dei calzini..io so tutto invece (ride)

Cosa pensi della maternità?

Essere mamma è bellissimo..tutte le donne devono essere mamme..ti senti un amore infinito..uguale a quello per Allah e forse di più (si blocca e mi guarda e sorride)..è meraviglioso si…

Indossi il velo?

Si

Cosa pensi del velo?

Mi piace l'ho sempre portato...è una cosa mia…fa parte di me

Le tue figlie indossano il velo?

Si quando ci sono feste di famiglia…sai per rispetto..ma in casa no e neanche a scuola

Perché?

Per ora non vogliono portarlo e sono ancora piccole quando cresceranno di più vedremo

Le tue figlie dunque vestono occidentale?

si… ma non hanno la pancia scoperta o le gambe molto scoperte…troppo ecco…normali.

Possono uscire?

La più piccola può andare a fare i compiti a casa delle compagne ma poi per cena io la vado a prendere e anche la grande la sera dorme a casa e…si…esce il pomeriggio…ma la sera no

Lei cosa ne pensa?

Lei sa che è troppo piccola ancora per uscire la sera… è d'accordo.

Cosa è per te l'Islam?

La mia religione…

Solo questo?

No…(silenzio) è difficile spiegare..non lo so…

Cosa pensi del fatto che molti dicano che la religione islamica impedisce alle donne di emanciparsi?

Non penso sia così…il Corano dice che tutti sono uguali davanti ad Allah..lui ci guarda e dobbiamo rispettarlo.. molte persone usano le parole di Mohamed come decidono loro ma l'Islam non è d'accordo….

Cosa sono i diritti?

Delle cose che devono essere uguali per tutti

Immaginando il futuro come ti vedi tra 10 anni?

Come sono adesso…forse meno bella (ride) ma uguale a ora..

Un'ultima domanda: cosa è per te la sessualità?

Non ho capito..

Il sesso cosa rappresenta per te?

(silenzio)…. Non lo so..ecco insomma… nessuno ti spiega..da giovane dico..poi ti sposi e fai i figli e sai che è così..ma all'inizio non lo sai..ecco questo..non saprei…

Vuoi aggiungere qualcosa?

No

Codice: I2

Nome: Zoubida

Età: 23 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Sono di vicino Fés

Da quanto vivi in Italia?

Da quando avevo 7 anni

In quale città?

A Roma

Hai sempre vissuto a Roma?

Si

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono venuta con i miei genitori

Sei sposata?

No…tra qualche anno

Hai figli?

No

Lavori?

Studio, vado all'università qui a Roma alla Sapienza, Scienze della Formazione

Che lavoro svolgono i tuoi genitori?

Mia madre è casalinga mio padre lavora in una ditta che lavora il ferro

Che lavoro svolgevano in Marocco?

Mio padre quando era giovane lavorava nell'officina di mio zio e mia mamma non lavorava.

Che titolo di studio possiedi?

Liceo psicopedagogico

Hai fratelli o sorelle?

Si ho un fratello più piccolo, ha 15 anni che va al liceo

Come era/pensi sarebbe stata la tua vita in Marocco?

Mi ricordo poco..ero piccola.. mi ricordo solo…come dire..le cose della mia famiglia..mia nonna si..che cucinava sempre (ride) e si arrabbiava con noi perché ci allontanavamo sempre da soli..però io sapevo che era per gioco perché in Marocco tutti ti conoscono e vedono..

E se fossi rimasta come pensi avresti vissuto?

è una domanda difficile..avrei studiato lo stesso credo…poi non lo so..

Com'è la tua vita in Italia?

Normale, vado all'università, vado al cinema, sto con la mia famiglia o con le amiche, esco….faccio la stessa vita degli altri…

Frequenti solo la tua comunità?

Ho molte amiche marocchine ma anche italiane e anche una ragazza cinese, nel mio quartiere gli immigrati sono molti, ci sono addirittura pochi italiani! (ride)

Dove abiti?

Sulla Casilina

Tuo fratello frequenta bambini/ragazzi italiani?

La sua scuola è italiana ma anche lui ha molti amici marocchini, giocano con la Play Station, vanno in bici, giocano a calcio…le cose normali di tutti i ragazzi adolescenti insomma..

Cosa pensi dell'Italia?

Io ho sempre vissuto in Italia e mi sento praticamente italiana e penso quello che pensano tutti i miei coetanei, che voglio studiare e trovare un lavoro ma che oggi come oggi è molto difficile

Cosa pensi delle donne italiane?

Io mi sento italiana quindi si può dire che anche io sono una donna italiana solo che sono anche marocchina. Penso che non ti posso dire in generale come sono le donne italiane..tutte sono diverse, come in Marocco penso. Però forse ho capito cosa intendi..dici come condizione vero? Io penso che dipende molto da chi sei dentro tu e anche da come è la tua famiglia. Io sento di ragazze marocchine che vivono in Italia magari e vogliono fare la vita di tutte le altre e non possono perché la loro famiglia non vuole..ecco allora io penso che non c'è differenza per loro anche se vivono in Italia perché la prima cosa con cu si relazionano è la famiglia..

Cosa pensi della condizione delle donne in Marocco?

Noi andiamo spesso in Marocco a trovare la famiglia di mio padre e qualche volta anche quella di mia madre che sta nel sud del Marocco però..quando vado sto con le mie cugine e loro all'inizio mi chiedevano dell'Italia, adesso non più, stiamo insieme andiamo a trovare altre amiche a fare shopping, le stesse cose che faccio a Roma..

Quindi non pensi che la tua vita sia diversa dalla loro?

Per alcune cose sì certo, anche loro però vanno all'università e escono…quello che cambia molto è forse il rapporto con i ragazzi..

Prova a spiegare.

I ragazzi marocchini sono, loro mi raccontano, liberi di fare quello che vogliono e molti di loro si curano, si mettono le creme, vogliono assomigliare ai ragazzi occidentali però poi con le ragazze sono antipatici e rispondono male e quando escono con una ragazza magari provano subito a baciarla, per vedere se è seria..in Italia i ragazzi provano a baciarti perché vogliono baciarti e se tu decidi di baciarli loro non pensano per forza che tu sei una ragazza poco seria.

Ma solo rispetto al bacio perché invece rispetto al sesso?

In Marocco ci sono ragazze che hanno rapporti prima del matrimonio ma non sono ben viste nel paese e se la famiglia lo scopre spesso poi gli dice che devono sposare quel ragazzo e se sono giovani secondo me non è facile però ecco io non sono d'accordo sui rapporti prima del matrimonio, neanche qua in Italia.

Quindi com'è il tuo rapporto con il sesso?

Certe cose riguardano l'amore e quando mi innamorerò se lui mi amerà vedremo…

Le tue amiche italiane non la pensano come te?

Non tutte, alcune non hanno problemi ad avere rapporti sessuali con i ragazzi, anche se non sono il loro fidanzato…non si preoccupano..magari ci escono per un po' e poi se decidono che anche per loro va bene ci vanno a letto..io non sono d'accordo perché non lo so…non mi piace l'idea..però loro possono farlo… non c'è problema ecco…

Cosa significa per te essere donna?

Ecco questo...rispettare il mio corpo..tutelarmi..

Quali sono le qualità che una donna deve avere?

Deve studiare e conoscere e poi trovare un lavoro e anche sposarsi, se vuole… e avere dei figli ed educarli in un certo modo

Quali sono le cose che una donna non deve fare?

essere volgare o usare il suo corpo in un modo non rispettoso…anche dell'Islam

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Non lo so forse permettergli di fare lavori importanti più facilmente…se tu studi però poi non puoi diventare non so…un avvocato o un medico o un pilota di aerei non lo trovo giusto...qui in Italia una donna può diventare quello che vuole teoricamente però è difficile perché la politica non lo permette anche se ci sono delle leggi diciamo..ecco…si forse è la stessa cosa anche qua (ride)

Cosa pensi del matrimonio?

E' un' unione tra persone che si amano..quando ami qualcuno molto e vuoi fare una famiglia il matrimonio è l'inizio di una nuova vita..però ci deve essere l'amore e tutti e due lo devono provare. Prima non era sempre così..in Marocco il matrimonio lo organizzavano i genitori..anche tra bambine piccole..ma adesso non più. (silenzio) poi ho letto per un esame che anche in Italia questo accadeva molti anni fa soprattutto al sud quindi…non siamo poi così diversi no..?

Cosa pensi della maternità?

Essere madre credo che sia bellissimo ma anche faticoso quindi devi avere un lavoro e un uomo intelligente che ti aiuta altrimenti è difficile

Come pensi debba essere il rapporto uomo/donna?

Uguale...ci si aiuta e ci si ama

Cosa pensi del velo?

Io non lo porto, in realtà non l'ho mai portato

Perché?

Mia madre lo porta ma credo che sia una cosa più legata ad una estetica della tradizione diciamo.. che io non..non pratico..quindi non lo porto

Le tue figlie indosseranno il velo?

Se lo vorranno perché no

Cosa è per te l'Islam?

Sono le mie tradizioni e la mia cultura però rispetto alla religione io non sono osservante come i miei genitori, però la rispetto e credo in Dio

Cosa pensi del fatto che molti dicano che la religione islamica impedisce alle donne di emanciparsi?

Molti occidentali dovrebbero studiare il Corano e gli scritti sulla vita di Maometto per capire di cosa parlano…però non lo fanno e pensano cose sbagliate. Però è anche vero che il potere ha molto a che fare con il controllo delle donne, forse per paura…non lo so (silenzio) ecco si…per paura credo

Cosa è per te la sessualità?

E' un valore e una cosa privata che si…è diverso dagli uomini..

Quanto c'entra con la maternità?

Molto...però ecco io non voglio dire che la sessualità sia solo per fare i figli... è una scelta... qui è molto diverso, anche in televisione le donne sono molto scoperte e hanno sempre una sessualità molto…come dire… scoperta (ride) in Marocco anche la

televisione è diversa, anche i video musicali che sono molto occidentalizzati nelle immagini parlano sempre di una storia d'amore e la donna è presentata in maniera rispettosa..

Cosa sono i diritti?

I diritti sono quello che ti permette di vivere con dignità nella società..senza i diritti uguali per tutti credo che è come limitare le persone..io se posso fare le cose come tutti posso scegliere cosa è meglio per me ma se alcune cose non le posso fare a priori questo è non avere libertà credo

Quali sono i diritti impossibili da negare?

Non lo so…(pensa)..forse ecco si quelli che ti impediscono di essere veramente te stessa

Immaginando il futuro come ti vedi tra 10 anni?

Laureata (ride), con un lavoro che mi piace..vicina alla mia famiglia e magari con una famiglia tutta mia (ride) voglio troppo? (ride)

Voi aggiungere qualcosa?

Si beviamo un caffè!

Codice: I3

Nome: Sara

Età: 34 anni

Da quale parte del Marocco?

Vengo da un paese a 20 km da Tétouan

Da quanto sei in Italia?

Dal 2001

In quale città?

Prima vivevo a Reggio Calabria adesso a Roma

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono venuta con mio marito… avevamo scelto di partire già prima di sposarci ma abbiamo aspettato a dopo perché nel mio paese il matrimonio è una festa importante..partecipano tutti, è una cosa che riguarda tutti (ride)..è come se si sposassero tutti insomma

Hai figli?

Si una bambina…. ha 11 anni

Lavori?

Prima lavoravo nell'agriturismo insieme a mio marito e alle famiglie dei suoi fratelli adesso faccio la casalinga

Che lavoro svolgevi in Marocco?

Non lavoravo. Prima si sposarmi studiavo e basta e aiutavo mia madre e le mie sorelle a casa

Che lavoro svolge tuo marito?

Lavora in una piccola ditta che inscatola surgelati

Che lavoro svolgono i tuoi genitori?

Mio padre era professore ora è in pensione e mia madre non ha mai lavorato fuori casa

Che titolo di studi possiedi?

Ho fatto le scuole obbligatorie e poi basta

Hai fratelli o sorelle?

Ho tre sorelle più grandi di me di poco, siamo vicine di età

Sono anche loro migranti?

Una sola che vive insieme al marito e ai figli a Torino…

Come era la tua vita in Marocco/come sarebbe stata?

Da piccola stavo bene non ho mai avuto problemi…a parte…si le cose di bambini, come tutti insomma.. Io e le mie sorelle siamo molto vicine di età facevamo tutto insieme… come la scuola o come le amiche poi anche da grandi..siamo molto unite..(silenzio, sorride) ricordo il giorno del mio matrimonio, una giornata lunghissima..dalla sera prima alla notte…io mi ricordo che un po' avevo paura..la vita nuova..saper essere una buona moglie…si ero spaventata ma felice e ricordo la festa..quella la ricordo sempre (sorride) …le mie sorelle che ogni volta mi accompagnavano a cambiare il vestito!

Frequenti comunità marocchine?

Frequento la mia famiglia più di tutto…ma no..non conosco solo persone del Marocco…conosco degli italiani, la maggior parte in realtà li ho conosciuti alle riunioni a scuola di mia figlia..all'inizio mi sorprendevo di quanti papà c'erano..da noi in

Marocco gli uomini non si occupano di queste cose invece in Italia molti padri portano i figli a scuola..è una cosa bella.

I tuo figli frequentano bambini/ragazzi italiani?

Mio marito dice che mia figlia è molto più italiana di noi (ride) ma la sua cultura è marocchina…noi ci teniamo a farle conoscere le sue tradizioni e l'Islam..è importante..si soprattutto se non vivi più in Marocco…

Perché?

Perché se vivi nella tua cultura come dire…la vivi..è tua, se sei marocchino ma non vivi lì ma in Italia è più difficile, la devi imparare..come a scuola impari la matematica, devi leggere..devi..ecco noi le spieghiamo le cose, leggiamo i testi, rispettiamo il Ramadan, le preghiere…

Cosa pensi dell'Italia?

Qui io e mio marito siamo riusciti ad avere una vita bella…qui è nata nostra figlia e qui io sto bene

Com'è la tua vita in Italia?

Io sto bene ti ho detto..vorrei magari un lavoro per aiutare mio marito e poter andare più spesso dalla mia famiglia in Marocco…ma va bene anche così..sto bene

Cosa pensi delle donne italiane?

Conosco molte donne italiane. Quando ero appena arrivata vedevo tante differenze …vedevo che erano più libere…sapevo che avrei trovato un paese diverso dove tantissime donne lavoravano e vivevano sole ero affascinata e spaventata da queste novità…ora questo fa parte della mia vita…mi figlia è anche italiana e io sono contenta di questo…

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

E' un discorso lungo da fare…in Marocco la donna vive meglio che in molti altri paesi del mondo islamico, ma esistono comunque molte realtà tristi…per la mia esperienza posso dirti che io e le mie sorelle eravamo abbastanza libere. Certo non vivevamo come voi ma ho sempre potuto sceglier la mia vita, chi sposare…se penso a mio padre il primo ricordo sono i suoi occhi il giorno del mio matrimonio...è stato bello

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Educare gli uomini...ma anche le donne a vivere bene insieme

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato?

Mi mancano molto i miei genitori… mia madre, la sicurezza di mio padre, i luoghi le amiche, quello ti manca sempre non dipende da quanto sono felice qui… in Italia ho avuto mia figlia

Cosa significa essere donna?

Essere donna? non capisco io sono donna (ride)

Quali qualità una donna deve avere?

Ah..si deve essere una buona madre prima di tutto…

Quali cose una donna non deve mai fare?

Non curarsi dei figli appunto (ride)

Cosa pensi del matrimonio?

Il mio è un bel matrimonio quindi penso bene

Come pensi debba essere il rapporto uomo/donna?

Ci si deve amare e rispettare e non andare con altre persone

Cosa pensi del velo?

E' una volontà del Profeta coprire il capo..è per rispetto della mia religione..è come rispettare le preghiere, il digiuno…se sei musulmana lo devi rispettare

Cos è per te l' Islam?

E' una guida per vivere nel giusto

Cosa pensi del fatto che l islam impedisca alle donne di emanciparsi?

Io sono stata una donna libera, una donna islamica libera, purtroppo molte donne non possano essere libere per una male interpretazione dell'Islam ma quello non è Islam è la volontà dell'uomo e io penso che interpretare i Testi è come voler cambiare le parole di Allah e questo non è giusto

Cosa sono per te i diritti?

Mmmmmm…una cosa importante

Immaginando il futuro come ti vedi tra 10 anni?

Forse quando mia figlia sarà grande e sposata io tornerò in Marocco…mi piacerebbe

Cos'è per te la sessualità?

(arrossisce) Amore?

Voi aggiungere qualcosa?

…No.

Codice: I4

Nome: Fatima-Zohra

Eta: 47 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Vengo da Jerada

Da quanto vivi in Italia?

Dal 1991

In quale Città?

Roma

Quale percorso migratorio hai seguito?

Ho raggiunto i miei fratelli che lavoravano qua…poi qui ho conosciuto mio marito e ci siamo sposati?

Anche lui è del Marocco?

Si

Da quanto sei sposata?

Si dal 94

Hai figli?

Si ho due figlie di 18 e 17 anni …quasi

Lavori?

No sono una casalinga

Che lavoro svolgevi in Marocco?

Non ho mai lavorato…. Anche se curare i figli e la famiglia per me è un lavoro..anche se mi piace e sono a casa

Che lavoro fa tuo marito?

Fa il muratore

Che lavoro svolgono i tuoi?

Mio padre è morto di diabete 5 anni fa e mia madre ha sempre fatto la casalinga

Che titolo di studio possiedi?

Ho studiato fino ala scuola preparatoria diciamo…fino a 15 anni

Hai fratelli o sorelle?

Ho due fratelli e una sorella

Sono anche loro migranti?

Viviamo tutti a Roma, tranne un fratello che vive che a Monaco in Germania

Come era la tua vita in Marocco/come sarebbe stata?

Era difficile molto difficile…i miei fratelli hanno fatto molti sacrifici per mantenere la famiglia…mio padre ha dovuto smettere di lavorare perché è rimasto ferito e aveva già da molti anni problemi alle gambe e i miei fratelli hanno iniziato a lavorare presto e hanno mandato avanti la famiglia….poi sono andati a lavorare fuori e ci mandavano i soldi a casa.. adesso continuano a farlo..a mandare i soldi a mia madre che è rimasta da sola

Avevi amiche con le quali uscivi?

Ci incontravamo per le strade del quartiere ma non passavamo le giornate insieme…io dovevo tornare a casa ad aiutare mia madre..non era divertente..se guardo le mie figlie adesso..che hanno la mia stessa età in Marocco..penso che ho fatto bene a venire qui..loro qui possono fare molte cose che io non potevo…studiare ed essere ragazze normali

Com'è la tua vita in Italia?

Vorrei che mi marito trovasse un lavoro stabile per avere più soldi..qui in Italia le tasse da pagare sono tante..il nostro affitto della casa è molto alto, io vorrei potermi godere serenamente la vita ma a volte è difficile perché nessuno ti aiuta… (silenzio) non lo dovrei dire..queste risposte sono segrete vero?

Si certo

…Ogni tanto mio fratello che vive in Germania mi manda dei soldi e io li metto da parte per l'università delle mie figlie..mio marito non lo sa…è molto umiliante per un uomo di famiglia sapere di non potersi occupare della famiglia da solo..ma adesso qui in Italia le cose sono diverse da 10 anni fa..adesso è più difficile..

Frequenti comunità marocchine?

Frequento la mia famiglia i miei fratelli, i fratelli di mio marito… Siamo una famiglia molto numerosa. All'inizio ho cercato di conoscere altre persone fuori dalla comunità

ma parlavo poco e male italiano e anche al bar nessuno voleva capirmi..poca pazienza…negli uffici molte persone non parlano neanche inglese o francese..ogni volta che provavo mi sentivo sempre più diversa e allora ho detto basta..se non volete aiutarmi e provare a capirmi io parlo con la mia famiglia..

I tuo figli?...

Loro sono nate qua…hanno amici della scuola che sono italiani ma escono anche con le loro cugine nel quartiere..ma non sono sole i figli di mio cognato le controllano (ride)..come succede in Marocco si..ma non è per controllarle è perché è per sicurezza..

Cosa pensi dell'Italia?

E' un bellissimo paese si vive meglio che in Marocco,ma anche qua le cose sono molto difficili…vorrei avere una casa mia, magari in un quartiere migliore più sicuro…mio marito sono tanti anni che fa il muratore,è un lavoro duro vorrei che smettesse tra qualche anno

Cosa pensi delle donne italiane?

Sono brave…molte di loro quando hanno potuto mi hanno anche aiutato…io sono brava a cucire e ogni tanto mi chiamano perché hanno qualcosa da riparare e questo mi permette di aiutare la famiglia...per comprare i libri della scuola per esempio..

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

Sicuramente nel mio paese le cose non sono come da voi…là una donna non può scegliere di fare come vuole lei, anche se teoricamente le leggi lo permettono poi nella vita normale è diverso. Per esempio una ragazza che decide di non sposarsi o di uscire da sola con i ragazzi e vestire con una gonna corta teoricamente lo può fare anche perché non ci sono leggi che lo vietano ma la società, gli amici ti escludono e la famiglia soffre e viene guardata salla comunità male perché i genitori non sono riusciti ad insegnare alla figlia i buoni valori marocchini e islamici.

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Aiutare le donne più povere a studiare..lo studio ti aiuta a pensare e a leggere i Testi da sola se vuoi..molte donne soprattutto quelle anziane non hanno neanche potuto andare a scuola per tanto e per loro pensare da sole è difficile e invece questo è importante io credo

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato?

Mi manca mia madre …all'inizio non è stato semplice…tutto era diverso e Roma è una città molto grande..avevo paura a prendere l'autobus e anche fare la spesa era difficile non capivo cosa c'era scritto sulle cose ma piano piano ci sono riuscita e questo mi ha fatto sentire forte..in Marocco non sei mai sola sola..qua ho dovuto imparare a pensare da sola… Sono una donna più libera.

Come è cambiata la tua vita?

Ho capito che sono migliore di quello che pensavo…in Marocco quello che sapevo me lo hanno spiegato qui ho dovuto prendere decisioni da sola

Cosa significa essere donna?

Significa pensare con la propria testa..essere una buona madre e seguire la parola di Allah

Quali qualità una donna deve avere?

Deve essere forte e fedele e deve amare i propri figli.

Quali cose una donna non deve mai fare?

Non deve trascurare la famiglia e deve aiutare anche fuori casa..con un lavoro e non deve tradire il marito

Cosa pensi del matrimonio?

Io sono stata fortunata mio marito è un uomo bravo..anche con i figli deve essere buono..io vedo in televisione alcuni uomini marocchini che picchiano le figlie perché vogliono essere come le ragazze italiane…è brutto per noi perché le persone pensano che siamo tutti così..ma esistono persone cattive anche qui…italiani dico..

Come pensi debba essere il rapporto uomo/donna?

Ci deve essere amore e rispetto..aiutarsi perché la vita è difficile..io mi ricordo mio padre era severo..mia madre parlava poco…non lo so se era felice

Cosa pensi della maternità?

E' una cosa importante nel matrimonio..ma è una cosa difficile..i figli sono importanti devi essere forte soprattutto se loro sono nati in un altro paese…devi insegnare la tua cultura..perchè loro sono anche marocchini ma sono anche italiani e non è facile per loro certe volte capire chi sono..

Cosa pensi del velo?

Io ho sempre portato il velo…anche le mie figlie portano il velo ma perché a loro piace..non hanno mai avuto problemi..a scuola qualcuno gli chiede perché e loro dicono che è la loro cultura…molte persone non capiscono..io vedo la televisione..le cose che dicono… si del velo che non rende libere le donne..ma io penso che la libertà è una cosa che hai dentro non una cosa che hai fuori..

Cos è per te l'Islam?

E' la mia cultura è l'amore per Allah che io metto anche nella mia famiglia…nella mia vita..l'Islam ti aiuta a superare certi momenti difficili…e ti aiuta ad essere una persona

migliore..qui in Italia c'è il Papa e io vedo tante persone che sono sole e tristi e penso che Dio non è nel loro cuore..

Cosa pensi del fatto che l islam impedisca alle donne di emanciparsi?

Vivendo qua mi sono accorta meglio molte situazioni che noi donne viviamo la non sono giuste..ma non è colpa dell'Islam è colpa che le donne non hanno gli strumenti per capire certe cose e questo permette agli uomini di essere più forti..ma non è colpa dell'Islam..il Profeta amava le donne..e nell'Islam la donna..nell'Islam vero..la donna è uguale all'uomo

Cosa sono per te i diritti?

Poter fare quello che crediamo più bello

Quali sono i diritti impossibili da negare?

Studiare e lavorare

Immaginando il futuro come ti vedi tra 10 anni?

Vorrei vedere le mie figlie felici sposate con un uomo buono e con un lavoro importante..devono andare all'università e studiare e forse andare in un paese più ricco..come ho fatto io

Cos è per te a sessualità'?

(silenzio) E' amore tra un marito e una moglie

Vuoi aggiungere qualcosa?

Sono segrete queste domande vero?

Tu rimarrai anonima non ti preoccupare

Va bene grazie (ride)

Codice: I5

Nome: Ghita

Età: 40 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Sono di Rabat

Da quanto vivi in Italia?

Da 11 anni quasi

In quale città?

Qui a Roma

Hai sempre vissuto a Roma?

Praticamente si…per poco tempo siamo stati vicino Roma

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono venuta con mio marito e i miei figli

Sei sposata?

Si da 15 anni

Hai figli?

una figlia di 12 anni e due maschi di 10 e 8 anni

Che lavoro svolgi?

Faccio le pulizie in una casa e nell' ufficio dove lavora la signora di questa casa..lei è una..come si dice..psicologia…cura le persone malate

Che lavoro svolgevi in Marocco?

Non lavoravo, volevo lavorare dopo gli studi…ma siamo venuti in Italia

Che lavoro svolge tuo marito?

Eheh (ride) anche mio marito fa le pulizie…ma lui lavora con una ditta grande

Quindi tu lavori in nero e tuo marito invece è in regola?

(ride ancora) … Solo una parte è in nero… il lavoro all'ufficio sono in regola anche io

Che lavoro svolgevano i tuoi genitori?

Mio padre era impiegato, mia madre non lavorava

Che titolo di studio possiedi?

Ho una laurea in economia

Hai fratelli o sorelle?

Ho due sorelle più grandi

Sono anche loro migranti?

Una sola vive a Napoli ma l'altra vive in Marocco

Come era la tua vita in Marocco/come sarebbe stata?

Anche in Marocco ero felice la mia famiglia non aveva pochi soldi…nemmeno tanti eh (ride)…io e mia sorella più piccola abbiamo studiato…la più grande non voleva…si è sposata a 19 anni…io sono andata all'Università da sola a Casablanca..non è lontano tantissimo dalla mia casa..prendevo il treno e poi però tornavo..poi ho conosciuto mio marito e..anche lui ha la laurea..volevamo un lavoro più bello e siamo venuti in Italia.

Frequenti comunità marocchine?

Ho molte amiche italiane e marocchine…tutte e due

I tuo figli?

Certo…ma hanno più amichetti italiani adesso (sorride)

Com'è la tua vita in Italia?

Vorrei trovare un lavoro per me e mio marito come lo immaginavamo..mi piace la signora dove lavoro ma vorrei un ufficio come il suo e un lavoro più importante..ma vedo tanti ragazzi laureati che lavorano nei ristoranti e allora penso che è uguale e difficile per tutti

Cosa pensi dell'Italia?

Sono felice per tante cose di vivere in Italia…le persone con noi sono state buone…abbiamo potuto creare le nostre famiglie, ora qua sono felice… ma all'inizio pensavo che avrei potuto fare qualcosa in cui servivano i miei studi…ero molto brava...sapere che non ho alcuna possibilità mi dispiace…a volte ho pensato di cambiare paese..magari in Francia ..ma adesso i miei figli vanno a scuola..adesso non posso

Cosa pensi delle donne italiane?

Sono delle buone madri..si preoccupano e lavorano tanto..anche loro hanno dei problemi come me..siamo uguali

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

Dovrebbe essere migliore..in realtà dovrebbe essere migliore per tutti i marocchini..ci sono molti posti in Marocco dove le persone sono molto povere..dove le ragazze si sposano a 13 anni…mia figlia ha 12 anni è una bambina..lei gioca ancora con le cose delle bambole..anche se sta crescendo..ma è una bambina..non potrei accettare che un uomo più grande la tocca (sbarra gli occhi) è troppo brutto..

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

E' una domanda importante…devo capire che migliorare non è uguale a non essere più marocchini..da noi tutto quello che è cambiamento è difficile..la riforma della famiglia ha aiutato per esempio ma ci sono molti posti poveri dove la tradizione non si cambia perché certe donne non conoscono neanche la riforma della famiglia e non sanno neanche leggere..

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato?

Qui vivo bene, ma certe volte penso che potevo essere in Marocco e magari aiutare le persone

Cosa significa essere donna?

Essere intelligente sicuramente… ma dobbiamo sperare anche in un po' di fortuna…la vita per le donne è più difficile…qua no ma spesso la donna da me dipende da qualche uomo.

Quali qualità una donna deve avere?

Molta forza e molto coraggio

Quali cose una donna non deve mai fare?

Arrendersi alle difficoltà della vita e farsi dire dagli altri quello che devono fare

Cosa pensi del matrimonio?

E' una scelta, se ti innamori ti puoi sposare altrimenti no

Come pensi debba essere il rapporto uomo/donna?

Uguale..anche se certe cose gli uomini non le sanno fare (ride)

Cosa pensi della maternità?

E' un passo importante..molto importante..devi essere pronta a rinunciare a molte cose ma altre le guadagni in termini di amore..

Cosa pensi del velo?

Prima lo portavo in Marocco… ma adesso qua no

Perché hai deciso di toglierlo?

(sorride) In Marocco portavo il velo ma pensandoci bene forse non era perchè ero sicura…come dire lo vedevo come qualcosa che faceva parte della mia femminilità e della mia cultura.. lì in realtà non ho mai sentito il bisogno di toglierlo…in Itala all'inizio mi sentivo strana e ho pensato di levarlo e mi sono resa conto che anche senza portarlo non cambiava la mia fede in Allah

Quindi non lo farai portare a tua figlia?

Deciderà lei come ho deciso io

Cos è per te l'Islam?

È un modo di vivere …di comportarmi ma è anche qualcosa che è mio e che io vivo a modo mio.

Cosa pensi del fatto che l'Islam impedisca alle donne di emanciparsi?

Penso che sia vero.. ma parlo dell'interpretazione sbagliata della parola di Allah e di Mohamed, vivendo qua mi sono accorta che molte situazioni che noi donne viviamo là non sono giuste.

Cosa sono per te i diritti?

Sono cose che non si possono impedire ma che hanno più a che fare con la democrazia.

Come ti immagini tra 10 anni?

Non so immaginare.. posso dire cosa vorrei.. una casa più grande..un lavoro migliore e la felicità in generale

Cos' è per te a sessualità'?

…Una cosa che capisci quando sei grande..

Vuoi aggiungere qualcosa?

No, grazie va bene così

Codice: I6

Nome: Hayat

Età: 21 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

I miei genitori sono di Casablanca

Dove vivi?

Roma

Hai sempre vissuto a Roma?

No prima vivevo a Palermo

Da quanto vivi in Italia?

Da quando sono nata

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono nata in Italia, i mie genitori si trasferirono qua appena sposati

Sei sposata?

No

Hai figli?

No e non ci penso ancora

Ti piacerebbe un giorno?

Si ma dopo aver trovato un lavoro sicuro e che mi rende felice

Lavori?

Si lavoro da Eataly, per ora ho un contrato per 3 anni

Che lavoro svolgono i tuoi genitori e che lavoro svolgevano in Marocco?

In Marocco mio padre era professore e mia madre casalinga. Adesso vivono ancora a Palermo dove mandano avanti un ristorante

Che titolo di studio hai?

Diploma alberghiero

Hai fratelli o sorelle?

No sono figlia unica

Come era la tua vita in Marocco/come sarebbe stata?

Dai racconti dei miei genitori, ed in particolare per le esperienze che riguardano mia madre, non riuscirei ad immaginare la mia vita al di fuori da un contesto occidentale.

Frequenti comunità marocchine?

Ho solo amici italiani qua a Roma ma giù ho un paio di amiche marocchine

Anche i tuo genitori?

Loro conducono l'agriturismo insieme ai fratelli di mio padre e alle loro famiglie. Per loro questa grande famiglia è come una comunità, all'interno della quale salvaguardano le loro tradizioni. Anche se nel paese hanno ottimi rapporti con gli italiani difficilmente li frequentano se non per lavoro…i miei cugini ad esempio andando a scuola conoscono molto bambini italiani…i miei zii conoscono i loro genitori, ma come i miei genitori i rapporti con queste famiglie sono più che altro per i figli

Cosa pensi dell'Italia?

Io sono nata in Italia, il mio pensiero fondamentalmente è quello di una qualsiasi ragazza italiana .

Cosa pensi delle donne italiane?

Sono una donna italiana…..penso un gran bene di noi donne italiane… anche se abbiamo tantissimi, anzi troppi esempi negativi che umiliano l'immagine della donna…se prima queste figure potevano rimanere solo in televisione o nello spettacolo adesso sono anche in politica e questo non mi piace…

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

Non potrei mai vivere in un paese musulmano …da quello che mi dice mia madre e mio padre la situazione non è estremizzata come in altri paesi, ma spesso sono andata in Marocco ed il fatto di essere nata e cresciuta qua mi fa sentire troppo distante da quella realtà per poterla comprendere…posso dirti comunque che mia madre, che non è certo una donna sottomessa al marito, così come le mie zie, hanno molta nostalgia del loro paese e pur riconoscendo più libertà nella nostra società riconosco nei due paesi i loro pro e i loro contro.

Come pensi sarebbe stata la tua vita se fossi nata e cresciuta in Marocco?

Se fossi nata là sicuramente non avrei avuto le stesse possibilità che i miei genitori hanno potuto darmi qua

Cosa significa essere donna?

Non lo so….significa essere libera di fare quello che vuoi senza pensare che poi gli altri ti giudicano dicendoti che certe cose non le devi fare perché sei donna..questo credo..si…

Quali qualità una donna deve avere?

Deve essere indipendente economicamente così poi quando si sposa mantiene il marito e lui pulisce casa! (ride) No veramente….anche se non sarebbe male.. (ride) comunque si penso che debba essere il più possibile indipendente..

Quali cose una donna non deve mai fare?

Mah… non saprei..(ride) probabilmente non dovrebbe mai vendere il suo corpo… penso

Come dovrebbe essere il rapporto uomo/donna?

Uguaglianza..ma ci sono molti uomini..anche in Italia a cui non piace tanto avere una donna forte accanto..alcuni sono molto fragili..hanno bisogno di una ragazza ancora più fragile per sentirsi forti..quindi penso all'uguaglianza ma forse più per loro che per noi!

Cosa pensi del matrimonio?

Che prima di sposarti una donna ci deve pensare bene e che io preferirei convivere

Cosa pensi della maternità?

Difficile..per il momento io per esempio non sarei in grado, troppi limiti

Cosa pensi del velo?

Credo sia un'assurdità. Mai potrei accettare una tale imposizione da un uomo e da una religione

Cos è per te l' Islam?

Sono atea…per me un po' tutte le religioni sono assurde… sono cresciuta sia in un contesto cattolico che islamico e credo che entrambi minino la libertà dell'individuo.

Perché?

Perché ogni cosa esterna che ti dice come devi vivere non ha senso..un conto sono le leggi un conto è la religione..io non posso vivere fuori dalle leggi ma posso e voglio vivere fuori dalla religione e questo è un diritto che nessuno può cancellare

Cosa pensi del fatto che l' Islam impedisca alle donne di emanciparsi?

Mio padre ti risponderebbe che non è l'Islam ad impedire alle donne di emanciparsi ma alcuni contesti islamici ma io non sono poi così sicura.

Cosa sono per te i diritti?

I diritti all'interno di una società sono fondamentali per la tutela dei singoli e per la salvaguardia delle comunità.

Cos' è per te la sessualità?

Qualcosa di molto personale e soggettivo che però non deve essere visto sempre così negativamente..vedi perché certe donne poi lo rendono uno strumento e poi gli uomini pensano sempre che tu donna vuoi arrivare ad altro…è assurdo!

Come ti immagini tra 10 anni?

Vorrei avere un ristorante mio..sarebbe bello…ci sto lavorando!

Vuoi aggiungere qualcosa?

Non saprei…in bocca al lupo per la tesi!

Crepi!

Codice: I7

Nome: Meriam

Età: 32 anni

Hai sempre vissuto a Roma?

No

Da quanto sei a Roma?

5 anni

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono venuta qua insieme a mio marito e alla sua famiglia. Loro stanno bene con i soldi e sono voluti venire qua per aprire un negozio di cucinare…hhmm ristorante.

Da quale parte del Marocco?

Da un piccolo paese a Sud

Hai figli?

Si tre figli… la femmina di 12 anni e i 2 maschi di 8 e 9 anni.

Lavori qui in italia?

Aiuto ogni tanto nel ristorante.

Lavoravi in marocco?

No. In Marocco non ho mai lavorato

Che lavoro svolgevano i tuoi?

Avevano una fattoria. Vivevano di quello che loro facevano

Che titolo di studio possiedi?

Sono le vostre scuole Elementari.

Hai fratelli?

Ho due fratelli

Sono anche loro migranti?

No sono rimasti in Marocco

Come era la tua vita in Marocco?

Quando ero piccola io e la mia famiglia eravamo molto poveri…dovevamo fare molti sacrifici…mio padre lavora ancora ma ora che i miei fratelli lavorano le cose vanno migliori.

Frequenti comunità marocchine?

La mia famiglia qui in Italia.

I tuo figli?

Si certo, loro sono piccoli…loro stanno con noi.

Cosa pensi dell' Italia?

È bella…le cose qui sono migliori…però c'è poco rispetto per le altre culture..anche a livello politico e soprattutto le persone ti vedono sempre come diverso, come terrorista solo perché sei musulmano e io vorrei spiegare che noi non siamo tutti uguali..ci sono persone buone e persone cattive..come in Italia.

Cosa pensi delle donne italiane?

Non conosco tanto le donne qua in Italia…le vedo molto al negozio se vengono a mangiare…

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

Mmmm è normale… diversa da qua…noi non facciamo come le donne fanno qua…qua le donne sono più libere per tante cose.

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato?

Mmmm…ora ho i figli, sono ogni cosa per me. Quando sono arrivata avevo bambini piccoli…era difficile ero sola..non conoscevo giardini dove portare e ero a casa da sola ma loro sono la mia forza…anche una volta il più piccolo aveva la febbre alta e io ho portato all'ospedale ma non parlavo bene la lingua e ho avuto paura. In Marocco i tuoi figli li controllano tutti, qui no.

Cosa significa essere donna?

Prendersi cura della famiglia. E' molto importante il nostro lavoro.

Quali qualità una donna deve avere?

Una donna credo deve prima essere una brava madre e una brava moglie**.**

Quali cose una donna non deve mai fare?

Non avere fede…non amare la propria famiglia…specie i figli.

Cosa pensi del velo?

Mmmm..fa parte del essere una donna…qua è importante per…ricordarmi da dove vengo.

Tua figlia indosserà il velo?

Si credo di si…cioè se non vorrà magri no…so che lei crescerà qua e sarà mmmm "diversa?"da come sono io…ora è ancora piccola ma vedo che lei è diversa da come ero io alla sua età…la madre di mio marito non è molto contenta che cresce senza essere come una donna molto islamica lei vuole molto mantenere le tradizioni…ma io voglio che mia figlia possa scegliere.

Cos è per te l islam?

Allah mi da forza…è importante avere fede in lui. Avere amore per lui e ben per gli altri.

Cosa pensi del fatto che l islam impedisca alle donne di emanciparsi?

Non capisco bene la domanda (forse)…Mmm da noi si vive diversamente che da voi.

Cosa sono per te i diritti?

Poter credere in quello che si ritiene giusto

Cos è per te a sessualità'?

Appunto mio: Sorride e stringe le mani, si aggiusta il velo e rivolge lo verso la cucina dove si trovano alcuni componenti della famiglia. Si intende chiaramente che non gradisce rispondere".

Come ti vedi tra 10 anni?

Tra 10 anni i miei figli sono grandi..forse torno in Marocco

Vuoi aggiungere qualcosa? Mmmmmmm (sorride)…no (ride).

Codice: I8

Nome: Ilame

Età: 30 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Da Casablanca

Da quanto vivi in Italia?

Da quattro anni

In quale città?

Sono stata due mesi a Milano da una professoressa universitaria che mi ha aiutato a venire a studiare qui in Italia…poi sono venuta a Roma per il mio Master..

Come hai conosciuto questa professoressa?

Tramite un professore della mia università a Casablanca…lui mi vuole bene e quando gli ho detto che volevo andare a fare un master in Europa lui ha pensato all'Italia perché aveva dei contatti qua…così mi ha regalato un libro di grammatica italiana (ride)…

Che titolo di studio hai?

Ho una laurea in biologia

Sei sposata?

No. Ho da poco trovato l'amore (sorride)

Con un ragazzo marocchino?

No no con un ragazzo di Roma

La tua famiglia cosa ne pensa?

Mi hanno solo chiesto se lavora (ride)

Che lavoro svolgi?

Lavoro part-time in un bar.

Che lavoro svolgevi in Marocco?

In Marocco studiavo e basta

Che lavoro svolgono i tuoi genitori in Marocco?

Mia madre non lavora mentre mio padre ha sempre lavorato nel campo edile.

Hai fratelli o sorelle?

Si ho un fratello e una sorella

Sono anche loro migranti?

No, mio fratello vive a Rabat e mia sorella vive con suo marito e i figli a Casablanca..lei è una professoressa di musica adesso..

Cosa pensi dell'Italia?

Sono molto affascinata dall'Italia…ma mi manca molto casa mia….qui mi sento libera.. serena…qua una donna può fare tutto quello che vuole…e anche se molte donne italiane mi dicono che in fondo ancora non è veramente così per me la vostra situazione è comunque una società dove io riesco a vivere bene

Come era la tua vita in Marocco?

In Marocco non stavo male…amavo molto quello che facevo e come vivevo…i rapporti con la mia famiglia sono buoni…a loro piaceva se mi sposavo e anche adesso me lo chiedono sempre (ride) ma non si sono mai opposti alle mie scelte…ma ciò che studio per me oltre ad essere una passione è anche un modo per poter diventare importante, per questo anche se con dispiacere ho dovuto lasciare il mio paese.

Frequenti comunità marocchine?

La vita che faccio mi ha fatto conoscere studenti e professori…non conosco molte persone del mio paese …l'altra sera ad esempio ero sull'autobus tornavo dall'università ed ho incontrato una ragazza del Marocco che conosco perché studia nella mia università e abbiamo parlato…per me è importante mi fa sentire che mantengo il legame con la mia terra…abbiamo parlato di tante cose dei miei studi della sua famiglia…lei è

nata in Italia e ha molti amici qui…non è bello da dire ma mi sono sentita meno fortunata perché gli amici sono importanti se sei sola…ma io voglio studiare adesso e questo è importante

Cosa pensi delle donne italiane?

Ho due professoresse molti importanti per me…loro sono molto intelligenti e io imparo tanto da loro …in questo momento ho molto amore per le donne italiane..è grazie a loro che io sono qua

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

Prima ti avevo detto che la mia famiglia vuole che mi sposo…ecco a volte penso che sono stata fortunata…molto fortunata a non avere un padre che mi costringe a seguire le sue scelte…vedi è proprio questa fortuna che in fondo mi fa rabbia…fare ciò che vogliamo per noi donne non dovrebbe essere legato alla fortuna ma ad un diritto…ho tante amiche giù in Marocco che hanno dovuto sposarsi o non possono lasciare il loro paese se non hanno un uomo acanto…è così assurdo!

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato?

Mi manca la mia famiglia e soprattutto il loro aiuto certe volte che mi sento sola…ma qui ho imparato a fare tutto da sola…sono più coraggiosa.. quando sono venuta avevo paura…ma sono cresciuta a Casablanca che è una città molto grande..ero abbastanza abituata diciamo…ma se venivo da un paese rurale non era uguale..le grandi città ti insegnano a stare sempre attenta…

Cosa significa essere donna?

Dovere lottare per tante troppe cose…parlando con le donne di qua mi sono resa conto che in qualsiasi parte del mondo le donne devono sempre lottare per avere quello che vogliono…magari possono cambiare le cose che vuoi ma devi sempre lottare..e poi..posso dirlo.. dicono che gli uomini marocchini sono violenti con le donne ma anche gli uomini italiani sono..come dire..provano a darti fastidio..ecco essere donna è essere libera di camminare da sola senza avere paura..

Quali qualità deve avere una donna per ritenersi tale?

Le donne devono lottare…non possiamo vivere senza essere sicure di noi…dobbiamo avere tanta forza…la mia maestra di elementari diceva sempre che noi donne non dobbiamo permettere all'uomo di comandarci e che la forza fisica dell' uomo non è niente vicino alla forza dell' anima delle donne!

Quali cose una donna non deve mai fare?

Fare quello che non vuole…sentirsi più debole

Cosa pensi del matrimonio?

Le mie amiche in Marocco sono sposate..alcune sono felici..alcune no..è uguale in ogni posto..dipende dalla personalità della donna..per me il matrimonio è una bella cosa se lo fai con una persona che capisce che vuoi studiare e lavorare..altrimenti è come una prigione..

Cosa pensi della maternità?

Allah dice che le donne sono regine e io penso che essere mamma è come creare delle principesse..io vorrei delle femmine perché sono più buone e tranquille..

Cosa pensi del velo?

Non ci vedo nulla di male…è anche una caratteristica di femminilità…il problema nasce quando non è una scelta personale…quando è un modo per limitare la libertà..però io penso che è un modo per limitare la libertà anche dire alle donne che non lo devono mettere..è una scelta delle donne

Cos è per te l'Islam?

Io posso dire cosa è per me..in Marocco era una cosa che io pensavo fosse ovvia..la insegnano a scuola e a casa anche e quando sei piccolo non capisci..anche da grande forse non capisci bene..poi sono venuta qui e mi sentivo sola..l'Islam mi ha aiutato a sentire vicina la mia casa e mi ha dato tante risposte quando ero triste..è una guida..ma lo devi capire da sola nel tuo cuore

Cosa pensi del fatto che molti dicano che l'Islam impedisca alle donne di emanciparsi?

Non è l'Islam a non permettere alle donne di emanciparsi ma alcuni paesi islamici…non è la religione è la politica..anche in Italia tante leggi dicono che puoi fare tutto ma poi non puoi..anche la politica non è uguale in ogni paese..le persone pensano di sapere tutto sull'Islam e invece non sanno niente..questo non è giusto

Cosa sono per te i diritti?

Sono cose che servono per aiutare le persone. tutte le persone senza differenze…altrimenti sono privilegi e non diritti.

Cos è per te a sessualità'?

Anche questo è un po' cambiato..prima credevo che non era bene per una donna parlare di sesso..in Marocco spesso certe cose si fanno ma non si dicono assolutamente..una donna deve far sempre credere di essere pura perché forse poi un uomo non ti vuole sposare..adesso penso che è una cosa molto personale e soggettiva..certo sempre ci vuole l'amore ma non sempre con l'uomo che poi sicuramente sposi..

Come ti vedi tra 10 anni?

Vorrei diventare italiana e vivere qua, trovare un lavoro bello e sposarmi!

L’intervista è finita vuoi aggiungere qualcosa?

Si grazie..voglio dire che la libertà è una cosa che hai nel cuore prima di tutto perché anche se vivi in un paese pieno di libertà ma poi sei spaventata allora quelle libertà non ti servono e viceversa..le donne devono liberare il loro cuore e credere nelle possibilità personali..siamo forti noi donne..più degli uomini perché loro hanno sempre avuto tutto ma io sono sicura che al posto delle donne non riuscivano a fare quello che facciamo noi (sorride)

Grazie

Codice: I9

Nome: Fatima

Età: 25 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Dal Sud

Da quanto sei in Italia?

Da 5 anni

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono venuta con mio marito per venire qua in Italia da mia sorella e la sua famiglia

Sei sposata?

Si

Hai figli?

Un figlio di 3 anni

Che titolo di studio hai?

In Italia è come la scuola media

Che lavoro svolgi?

Si.. faccio due lavori…lavoro in una mensa e faccio le pulizie in una casa.

Che lavoro svolgevi in Marocco?

Lavoravo nel negozio della mia famiglia…da quando sono piccola

Che lavoro svolgono i tuoi genitori?

Lavorano nel loro negozio

Che lavoro svolge tuo marito?

(Abbassa lo sguardo)…Mio marito è in carcere

Da quanto tempo è in carcere?

Dal 2010

Posso chiederti per quale reato?

..Si..per la droga…

Hai fratelli e sorelle?

Ho tre sorelle ed un fratello più piccolo

Sono anche loro migranti?

Una mia sorella vive qua a Roma con il marito e d i figli

Li frequenti?

Da quando mio marito è in carcere vivo con loro …non è facile dire che il padre del tuo figlio è in carcere..noi siamo marocchini..non è bello essere ancora più diversi..le persone sono cattive..ti giudicano..

Questo come ti fa sentire?

Quando mio marito è andato in carcere io volevo tornare in Marocco..mi vergognavo tanto..ma mia sorella mi ha aiutato…

Frequenti la comunità marocchina?

Io non esco tanto..vedo mia sorella e basta..quando esco penso che la gente mi guarda e non mi piace..allora sto a casa

Come era la tua vita in Marocco?

Una vita normale… sono andata a scuola…poi ho lavorato con le mie sorelle più grandi…la mia famiglia ha un negozio e noi lavoravamo nel negozio…poi mia sorella più grande è partita insieme al marito e due anni dopo anche io sono venuta…mio marito lavorava..un lavoro normale..poi qui in Italia lavoro non lo trovava e io non sapevo cosa faceva..lui è molto..chiuso..non parla con me..non lo sapevo io…

Cosa pensi dell'Italia?

Ho lasciato il mio paese per trovare una vita migliore …le cose erano buone, il marito di mia sorella quando siamo arrivati ci ha aiutato a cercare un lavoro per mio marito come operaio ma lui diceva che operaio era come in Marocco e che i soldi dovevano essere di più perché in Marocco poi le persone dicevano che lui non era bravo…poi abbiamo avuto Nadir …eravamo felici…poi un giorno lui non torna a casa perché era in carcere…io non ho subito capito..poi l'avvocato ha detto che doveva stare in carcere per quattro anni e io ero sola con un bambino piccolo..è stato bruttissimo…ho pianto tutti i giorni…la mia famiglia in Marocco non sa…non vado in Marocco da molto tempo..non posso andare da sola..

Cosa pensi delle donne italiane?

Non conosco tante donne italiane… conosco di più una…la signora dove lavoro…lei con me è molto gentile…parla tanto con me…mentre faccio il mio lavoro lei sta tanto tempo a parlare con me…lei conosce di come vivo io e di mio marito e del bambino…lei regala al bambino…a natale.. quando è il suo compleanno…lei è tanto buona….non conosco altre donne italiane ma penso che sono gentili…(sorride)..tu sembri molto gentile.

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

Noi donne in Marocco viviamo diverso da voi…qui tante donne vivono da sole o lavorano e vivono da sole…da noi non è così…io quando sono rimasta sola avevo molto paura…forse una donna italiana è più sicura…in Marocco è molto importante.. se vivi in Italia o in Germania avere i soldi..tanti che vivono fuori e sono operai quando tornano in Marocco fanno vedere orologi e vestiti costosi…ma non è vero..è perché le altre persone devono sapere che sei famoso..che sei ricco..è tutto falso.

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato?

Il Marocco mi manca tutti i miei giorni… mio figlio è nato in Italia..non ha visto il Marocco..non conosce la sua famiglia in Marocco.. in Marocco avevo meno problemi…anche i giorni difficili.. in Marocco però c'era la mia famiglia …ora qua in Italia sono più sola e devo fare tutto da sola..forse tutto era più facile in Marocco…

Cosa significa essere donna?

Pazienza e forza.. non è facile essere donna …non è facile essere una donna sola…lavoro è difficile..solo pulire e i soldi sono troppo pochi..

Quali qualità una donna deve avere?

Deve essere fortissima… le donne sono più brave a trovare la forza sempre e la forza è tantissima quando sei mamma… quando diventi mamma tutto è diverso..non sei più sola..

Quali cose una donna non deve mai fare?

Abbandonare la famiglia…mio marito e mio figlio adesso hanno bisogno di me…io sono più forte adesso…

Cosa pensi del matrimonio?

Penso che è per sempre che matrimonio non è solo quando tutto è bello..ma anche quando tutto è brutto..che la donna deve essere forte perché a volte il marito è debole…e ci vuole tanto amore

Cosa pensi della maternità?

La maternità è vita..le donne sono la vita..un uomo può iniziare ma solo una donna può finire..senza la donna la vita finisce..questo è il grande miracolo delle donne e le donne devono essere felici che solo loro lo possono fare…e adesso io sono forte perché c'è mio figlio..se lui non era nato io non ero così forte per andare avanti..un uomo non può ricreare questa forza.

Come dovrebbe essere il rapporto uomo-donna?

Prima pensavo che gli uomini sono più forti di noi donne perché fanno tutto e pensavo che le donne avevano bisogno di un uomo per vivere poi sono venuta in Italia e mio marito è andato in carcere e io ho capito che se devi diventi forte adesso è mio marito e mio figlio che hanno bisogno di me.

Cosa pensi del velo?

Io porto sempre il velo..solo dentro casa no..ma se c'è il marito di mia sorella lo metto..non mi piace farmi vedere senza velo..mi sento al sicuro..

Cos è per te l'Islam?

È il mio rapporto personale con Allah…in questi anni ho capito quanta forza puoi avere da Allah…..lui ti fa sentire meno sola e ti dà la forza sempre..

Cosa pensi del fatto che molti dicano che l'Islam impedisce alle donne di emanciparsi?

Non è vero..questo succede solo in alcuni paesi ormai…nelle città le donne sono libere di fare come gli uomini…non è come in Italia sempre…nel lavoro è difficile di più ma non è una cosa legata all'Islam

Cosa sono per te i diritti?

Quello che è giusto per ogni persona

Cos è per te a sessualità'?

(sorride) La sessualità è una cosa del rapporto tra un marito e la moglie.

Come ti immagini tra 10 anni?

Insieme a mio marito e a mio figlio, forse con un altro bambino e poi voglio tornare in Marocco, l'Italia mi ha dato tante sofferenze..sono stanca…voglio tornare a casa.

L'intervista è finita vuoi aggiungere qualcosa?

Si per favore. Io voglio dire che mio marito non è una persona cattiva..la vita è difficile..lui ha sbagliato..ma non è cattivo..sta soffrendo anche lui e anche noi..tanto..la legge è giusta..ma quattro anni sono tantissimi..non è giusto così tanto tempo..mi dispiace perché noi marocchini siamo brave persone..lavoratori…ma il lavoro e i soldi sono pochi anche in Italia e succede di non comportarsi bene..ma adesso quando esce forse torneremo in Marocco..

Codice: I10

Nome: Hazmali

Età: 65 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Marrakech

Da quanto vivi in Italia?

Da 5 anni

In quale città vivi?

A Roma

Quale percorso migratorio hai seguito?

Ho raggiunto mia figlia dopo che è morto mio marito

Quanti figli hai?

Ho tre figlie e un figlio

Che lavoro facevi in Marocco?

Ho sempre fatto la casalinga

Che lavoro faceva tuo marito?

Lui lavorava in un ufficio statale

Che titolo di studio hai?

Ho fatto gli studi base

Come è la tua vita in Italia?

Bella..dopo che mio marito è morto ho pensato che non avevo più nessuno da badare..mi sentivo inutile..qua sono una nonna e sono contenta

Come è stata la tua vita in Marocco?

Ho avuto una bella vita…insieme a mio marito abbiamo cresciuto una bella famiglia …i nostri figli hanno tutti studiato…tutti loro hanno lasciato il nostro paese perche non trovavano quello che potevano cercare…le altre due figlie sono in Inghilterra insieme al fratello… Alia (Si riferisce alla terza figlia) è venuta qua in Italia perché la famiglia del marito viveva qua da molto e stava già bene…dopo la morte di mio marito l'ho raggiunta perché era l'unica con i figli ancora piccoli e cosi posso aiutarla se lei trova lavoro.

Quanti anni hanno i suoi nipoti qua a Roma?

Sono 2 maschietti di 10 e 12 anni

Frequenti comunità marocchine?

Frequento solo la famiglia di mia figlia…sono qua per fare la nonna (ride)

Tua figlia e suo marito da quanto vivono in Italia?

Loro sono in Italia da più di 10 anni e la famiglia di mio genero è qua in Italia da ancora più tempo…loro sono una famiglia numerosa e molto bella…nella quale è possibile mantenere le tradizioni del nostro paese…tutte le domeniche ci si incontra sempre con una parte della famiglia per un pranzo o per una cena…i bambini giocano gli adulti parlano dei problemi…quando vivi in un paese che non è il tuo diventa molto importante…sono 5 anni che vivo qua in Italia non credevo fosse tanto dura lasciare il proprio paese.

Cosa pensi dell'Italia?

L'Italia e anche l'Inghilterra sono due paesi che hanno dato modo ai miei figli di crescere le loro famiglie…quando vivevo ancora in Marocco ed usciva un discorso sull'Italia o l'Inghilterra sorridevo…pensavo che là abitavano i miei figli con i miei nipoti…ero felice facevo questo pensiero e sorridevo.

Cosa pensi delle donne italiane?

Ho conosciuto poche donne però a volte quando vado a prendere i miei nipoti a scuola parlo con loro…parlo con le loro maestre…(ride)…e poi parlo anche con le mamme dei loro compagni… le donne italiane sono buone donne..ci sono tante nonne che vanno a prendere i nipoti come me..siamo simili..

Cosa pensi della condizione della donna in Marocco?

Io per la mia età sono stata una donna molto fortunata…ho potuto sceglier un uomo a cui volevo bene e che poi ho amato..lui con me è stato un bravo marito..così come un bravo padre …ma vedevo che per tante donne le cose non erano così..con gli anni poi tante cose sono migliorate…ora le donne sono tanto libere anche da noi…per fortuna.

Cosa avevi che non hai più e cosa hai guadagnato?

A me piaceva stare a casa …mi manca mio marito ma non sono triste…amo la vita che ho adesso…amo la vita che ho potuto fare..crescere i miei figli è stata la cosa più importante e bella per me..un lavoro difficile ma bello

Cosa significa essere donna?

Noi donne siamo più fortunate degli uomini…ci spettano gioie che loro non potranno mai provare… ma siamo anche molto più sfortunate nel dolore…tante volte sembra quasi una compensazione di Allah…dobbiamo essere forti…nessun uomo potrebbe passare da una gioia tanto grande ad un grande dolore.

Quali qualità una donna deve avere?

Una donna prima di tutto deve essere una brava madre…mettere al mondo dei figli non vuol dire solo sfamarli…bisogna essere la loro madre per tutta la vita…una madre deve sempre saper infondere forza e coraggio in loro…specie nei maschi che ne hanno meno (ride)

Quali cose una donna non deve mai fare?

Essere irrispettosa e pensare solo a se stessa

Cosa pensi del velo?

Lo porto da quando avevo 13 anni..la mia famiglia era molto severa..mio padre era molto attaccato alla tradizione..è per me una cosa che mi lega alla mia religione e alla mia tradizione..

Cos è per te l'Islam?

E' fondamentale..io prego e rispetto le basi dell'Islam..il Ramadan..il velo..non bevo e questo mi fa sentire una persona migliore..mi dispiace vedere i giovani di oggi che non lo fanno più..l'Islam ti concede la forza e non significa essere meno liberi..

Cosa pensi del fatto che molti dicano che l'Islam impedisca alle donne di emanciparsi?

La fede è la prima energia da cui una donna trae forza, io non mi sono mai sentita inferiore..mio marito mi rispettava..capiva l'importanza del mio lavoro in casa..certo non mi aiutava ma quello è perché ognuno ha un suo compito nella vita..è giusto così

Cosa pensi del matrimonio?

Io amavo tantissimo mio marito lui era un buon marito e per questo è stato bello. Con lui ho fatto figli belli e intelligenti che sono brave persone..non bevono e tutti sanno che sono persone brave..se tornassi indietro sposerei di nuovo lui..un altro non lo so.(sorride)

Cosa pensi della maternità?

Senza i miei figli mi sentirei meno donna…loro sono tutto per me..anche prima di mio marito..del lavoro..della mia vita..

Come deve essere il rapporto tra uomo e donna?

Tutti e due devono sapere cosa fare..per vivere insieme tanti anni serve pazienza..a volte gli uomini sono istintivi..noi donne siamo più pazienti..noi serviamo a loro e loro servono a noi..in diversi modi..

Cosa sono per te i diritti?

Non lo so…

Cos'è per te la sessualità'?

E' una unione tra due persone che si amano per dare la vita ai figli..

Come ti vedi tra 10 anni?

Spero di non essere più su questa terra, se Allah mi concederà la pace.

L'intervista è finita vuoi aggiungere qualcosa?

No…grazie.

Codice: I11

Nome: Salimia

Età: 27 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Nord est·

Da quanto vivi in Italia?

Dal 2004..da 9 anni

In quale città?

Torino

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono venuta con la mia famiglia

Hai fratelli o sorelle?

Si due sorelle e due fratelli

Sono anche loro migranti?

Si…vivono anche loro qua

Che lavoro svolgono i tuoi genitori in Italia e che lavoro facevano in Marocco

Mio padre era professore di scienza naturale in Italia fa il muratore… mia mamma in Marocco non lavorava e qui fa la casalinga.

Sei sposata?

Sono single

Hai figli?

No

Ti piacerebbe sposarti un giorno?

Certo

Lavori?

Faccio la cameriera ai piani

Che titolo di studio hai?

Il diploma

Cosa pensi dell'Italia?

Mmm sai che non lo so…è un paese… a volte lo trovo il mio secondo paese

Com'è la tua vita qui e come era la tua vita in Marocco?

La solita vita in Marocco come in Italia solo che in Marocco studiavo solo e in Italia lavoro e studio

Vai all'università?

Si studio mediazione linguistica

Hai amici italiani e anche marocchini?

Si ma sono pochi perchè non sono una persona sociale

Cosa pensi delle donne italiane?

Sono donne con tanta responsabilità perchè non come il Marocco che le donne non sono obbligate a lavorare per aiutare il marito…ma in Marocco ci sono donne sottomesse purtroppo.

Cosa pensi della condizione delle donne in Marocco?

Ci sono donne aperte e libere che non hanno diritto di fare la loro vita a modo loro.. prima decide il padre e poi il marito

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la loro vita?

Il governo ha già fatto un passo cambiando alcune leggi ma la cosa importante è studiare, se studi e conosci nessuno può sottomettere te.

Cosa ti manca del Marocco e cosa hai in più qui in Italia?

Mi manca tutto del Marocco è il mio paese la mia casa..in Italia ho conosciuto tanta gente di tutto il mondo. Non è facile, a volte ti senti smarrita ma devi trovare la forza..questo è il grande regalo.

Cosa significa per te essere donna?

Essere donna… è un individuo nella società uguale all'uomo

Quali sono le qualità che una donna deve avere e cosa non deve fare?

Deve essere una persona responsabile tenera e cercare di fare qualcosa nella vita lavorare o studiare e rispettare se stessa

Cosa pensi del matrimonio e della maternità?

La maternità è una cosa bella ma una grande responsabilità nello stesso tempo

Come dovrebbe essere il rapporto uomo/donna?

La natura dell'essere umano è che la donna è fatta per l'uomo come l'uomo è fatto per la donna.. l'uomo ha delle qualità che non ha la donna e viceversa.

Indossi il velo e perché?

Si lo indosso da 4 anni se non sbaglio.. è stata una mia scelta per un motivo religioso

Cosa è per te l'Islam?

E' una religione monoteista.. religione di vita e pace

E per te nella tua vita?

Non ho capito la domanda?

Ti piace? La pratichi?

Ah ok capito si si mi piace e la pratico mi illumina la strada e purifica la mia anima

Cosa pensi del fatto che molti dicono che impedisce alle donne di essere libere?

E' il maschilismo dell'uomo (musulmano) che ha dato questa brutta immagine…l'Islam quando è arrivato ha liberato le donne…donne che non avevano diritto a fare niente e niente…ha dato diritti alla donna.. per l'Islam la donna è una regina ma purtroppo tanti islamisti non lo vogliono capire

Cosa sono i diritti e quali sono i diritti che non si possono negare?

Diritto da vivere, di lavorare, di viaggiare

Cosa è per te la sessualità?

E' un bisogno dell'essere umano come il cibo e l'acqua

Ultima domanda come ti vedi tra 10 anni?

Mmmm bella domanda mi vedo una donna di successo

L'intervista è finita. grazie mille. Vuoi aggiungere qualcosa?

Si voglio dire che comunque le donne marocchine non sono quelle donne chiuse ignoranti, povere come vengono rappresentate dai mass media. Più della 50% sono aperte e istruite e ben trattate dall'uomo

Codice: I12

Nome: Aicha

Età: 21 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Dal Nord del Marocco...Fes per l'esattezza

Da quanto vivi in Italia?

Vivo qui da 19 anni.

In quale città vivi?

Padova

Quale percorso migratorio hai seguito?

Cioè? Sono venuta qui con il ricongiungimento familiare. Fino all'età di 6 anni vivevo a Marsala in Sicilia poi ci siamo trasferiti a Padova per motivi di lavoro io, mia sorella e i miei genitori

Sei sposata? Se no pensi un giorno di sposarti? ti piacerebbe?

No non sono sposata. Si mi piacerebbe pero dopo gli studi e se trovo la persona giusta, ovviamente non marocchino!

Perché non marocchino!?

Diciamo che con un uomo marocchino godi di meno libertà

Cosa studi?

Giurisprudenza

I tuoi genitori che lavoro fanno qui e che lavoro facevano in Marocco?

Lavora solo mio papà..è un operaio metalmeccanico, in Marocco lavorava alle dipendenze di mio nonno che avevano macchinari agricoli

Cosa pensi dell'Italia?

Un paese in rovina. Un bel paese che non merita quello che sta accadendo a livello sociale, politico ed economico! Purtroppo gli italiani non amano il cambiamento

Com'è la tua vita in Italia?

Non mi lamento. Sono ben integrata! Ho ottime amicizie sopratutto con gli italiani, il mio ragazzo è italiano e non mi sento nè diversa nè mancante di qualcosa. Mi sento un apporto positivo alla società non un peso, un pericolo o altro

Come pensi sarebbe stata la tua vita in Marocco?

Non tanto diversa...avrei studiato comunque, avrei avuto comunque la libertà di uscire, di vestirmi come voglio e di divertirmi. La vita li dipende molto dalla famiglia da cui provieni e dall'estrazione sociale.

Frequenti solo amici italiani o hai anche amici del Marocco?

Dipende ho molte amiche marocchine e pochi amici marocchini, gli uomini tendono molto a giudicare. Quindi li evito. I miei amici stretti sono italiani

Cosa pensi delle donne e degli uomini italiani?

Le donne la maggior parte vive di esteriorità, vivono per apparire. Molti uomini italiani si lamentano di questa superficialità dell'italiana che valorizza l' uomo in base al denaro ecc. pero l'uomo italiano rispetto agli uomini arabi i suoi sentimenti se sono veri sono sinceri e puri cosa che da noi non esiste… prendono solo in giro le ragazze non sanno provare amore.

Cosa pensi della condizione delle donne in Marocco?

La condizione della donna in Marocco dipende dalla sua estrazione sociale, dal suo benessere economico, dal livello culturale e dalla famiglia di origine. La donna gode di libertà, ha un istruzione, può far carriera ma dipende tutto da chi sei, dove vivi e quanto hai studiato...una ragazza di città è libera come un italiana l'unica cosa è la sfera sessuale quello è ancora un tabu, vige la segretezza, il massimo pudore

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne in generale?

Il Marocco si sta muovendo...stanno finanziando l'istruzione nelle zone rurali e isolate è lì che manca libertà alla donna perché manca l'istruzione.

Cosa significa per te essere donna?

Essere donna significa lottare tutti i giorni per la propria libertà, per il rispetto e per i propri diritti.

Quali sono le qualità che una donna deve avere e quali le cose che non dovrebbe fare?

Le qualità devono essere: fedeltà, serietà e deve essere rispettabile. Non deve far parlare troppo di sé.

Cosa pensi del matrimonio e della maternità?

Il matrimonio è una cosa sacra a mio parere non deve essere macchiata dal tradimento o dalle bugie perché se c'è amore si è sinceri. La maternità e' la cosa più bella che possa vivere una donna, è la sua primavera e lì che sboccia in tutta la sua bellezza.

Indossi il velo? E se si o no perché? E in generale cosa pensi del velo?

No non lo porto perche è un limite all'esprimere il proprio essere donna. Io non mi vergogno di esserlo e non mi faccio nemmeno sottomettere inoltre è un'usanza di dubbia veridicità.. alcuni dicono che è un obbligo e altri no...

Cosa è per te l'Islam?

L'Islam è un'ottima religione se non fosse stata manomessa e mal interpretata...l'Islam è pace interiore, pace con il cosmo e pace con gli altri esseri umani. Io vedo molto molto bene il Sufismo come filone dell' Islam sono per un'ottica interiore della fede.

Cosa pensi del fatto che molti pensino che l'islam impedisce l'emancipazione delle donne?

Quella è una sbagliata considerazione dell'Islam...l'Islam vero tutela la donna, l'Islam che sottomette la sottomette non è Islam.

Cosa sono i diritti e quali sono quelli che non si possono assolutamente negare?

Non si può negare la vita, la libertà di parola, la libertà d espressione, per me sono tanti i diritti potrei passar ore ad elencarteli tutti. I diritti ti permettono di essere e di esistere in maniera piena!

Cosa è per te la sessualità?

Secondo me è un elemento importante per la vita sia di una donna che di un uomo. Quindi per me non dovrebbe essere un tabu, va vissuta in modo maturo e responsabile.

Come ti vedi tra 10 anni?

Con un lavoro che mi piace e che mi fa sentire soddisfatta..e poi si sposata e con dei figli..tutto insomma!

Vuoi aggiungere qualcosa?

...Non lo so…ci dovrei pensare…così no.

Codice: I13

Nome: Hanim

Età: 24 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Mohammedia a venti km da Casablanca

Da quanto vivi in Italia?

19 anni

In quale città?

A Imola in provincia di Bologna

Quale percorso migratorio hai seguito venendo in Italia?

In che senso?

Sei venuta con entrambi i genitori o uno era già qui magari e lo avete raggiunto?

Ah ok.. sono venuta con mia madre.. mio padre lavorava già qui da 5 anni..come si dice..ricongiungimento familiare

Sei sposata?

Si da tre anni

Hai bambini?

Noooooooooo (sbarra gli occhi)

Perché questa reazione?

Perché adesso prorpio no..Noo…no no adesso ancora no!

Che lavoro svolgi ?

Studio come dirigente di comunità in corso lo studio di fisioterapia ma il mio tempo me lo prende tutto il lavoro pasticcera

Tuo marito è italiano? Che lavoro svolge?

No mio marito è marocchino.. è perito meccanico e svolge la mansione di impiegato controllo qualità

Che lavoro svolgono i tuoi genitori in Italia e che lavoro svolgevano in Marocco?

Disoccupati al momento..mio padre lavora nel settore edile sia in Marocco che qui..mia mamma pasticcera..esperienza acquisita qui in Italia

Cosa pensi dell'Italia?

Sinceramente l'Italia come paese turistico è bellissimo… fino a quando giocavo ed ero mantenuta dai miei stavo bene.. quando ho conosciuto il mondo del lavoro ho avuto le mie aspre delusioni ma non lego ciò all'Italia piuttosto alle leggi e alle persone.. quindi non riesco a darti una sola valutazione…comunque sto bene

Come'è la tua vita in Italia?

Noiosa

Perchè?

Sto sempre in casa

Non frequenti amiche o amici?

Si ma non c'è tempo…quando mi libero loro sono occupate …capita una volta al mese

Frequenti la tua comunità o le tue amiche e amici sono italiani?

Sono tutte italiane… mio marito vorrebbe..forse..le amiche marocchine intendo.. ma io non mi trovo molto bene..sono..come dire superficiali e parlano solo di pettegolezzi..

Hai fratelli o sorelle?

Si ho 3 sorelle e 1 fratello

Sono migranti?

Si vivono tutti qui in Italia

Cosa pensi delle donne e degli uomini italiani?

La stessa cosa che penso delle altre nazioni

Ossia?

Che gli uomini sono stronzi…hai capito no (ride) scherzo

Ci sono differenze con gli uomini marocchini?

No nessuna

Cosa pensi della condizione delle donne in Marocco?

Guarda che dipende da soggetto a soggetto..c'è chi si fa mettere il piede in testa e ci sono anche donne che comandano poi io ho vissuto qui non so darti una percentuale corretta

Cosa dovrebbe fare il Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Per ora niente non sento differenza tra essere femmina o maschio

Cosa significa per te essere donna?

E' dovuto alla mia forza e la mia autonomia personale

Quali qualità deve avere una donna per ritenersi tale?

Deve essere menefreghista e sapere cosa è indispensabile e cosa invece si può mettere in secondo piano

C'è qualcosa che non dovrebbe fare una donna?

Lasciarsi influenzare da stupidaggini, dall'uomo, dalla famiglia…le scelte devono essere personali

Cosa pensi del matrimonio?

Una rottura ..un secondo lavoro, pulire, lavare e stirare…dai no scherzo è un modo di condividere dolce e amaro con una persona che ti ama e che sai che ti ha scelto per la vita

Cosa pensi della maternità?

Delicatissima.. un mucchio di responsabilità..ma pur sempre bellissimo

Come pensi debba essere il rapporto tra uomo e donna invece?

Rispetto e fiducia

Indossi il velo? E se si o no perché?

No non lo porto…premetto che io credo nella mia fede religiosa e che questo non vuol dire che non lo metterò ma per ora non me lo sento

Cosa è per te l'Islam?

Penso che Dio ovvero Allah sia la risposta a tutti i miei perché… mi aiuta a lottare le ingiustizie e ogni volta che desidero qualcosa lui c'è

Cosa pensi del fatto che molti dicono che l'Islam impedisce alle donne di emanciparsi?

Non m'interessa sinceramente ognuno può pensare ciò che vuole poi io non ho nè obblighi nè barriere e ne la mia religione me le mette… poi bisogna vedere cosa s'intende per emancipato

Non so per esempio in alcuni paesi musulmani la legge prevede che le donne non possano lavorare o che si velino completamente. Tu cosa ne pensi?

Non é proprio la legge poi io non essendo superficiale non riesco a dare opinione su cose che non vivo sulla mia pelle.. dipende.. é come un albero pieno di ma e forse e se… tutto ramificato metaforicamente parlando.. magari preferisco che un estremista mi chiuda in casa invece che un minacciò mi porti a prostituirmi.. ovvio la più bella cosa è la libertà ma come libertà intendo sia la libertà di portare un velo senza che nessuno pensi che io sia meno fortunata o libera e sia la libertà di girare in mutande.. per dirti io ho conosciuto la mia religione e sono andata io a cercarla non mi è stata imposta faccio il Ramadan prego ... l' unica cosa non mi sento di portare il velo… ti ripeto sono scelte profonde e personali

Cosa è per te la sessualità?

Sai ti dico il titolo di un libro di un famoso scrittore musulmano se vuoi sapere cose la sessualità per me "Chaikh Nefzaoui" Il giardino profumato.. comunque in poche parole è saper dimenticare il resto del mondo (sorride) io dimentico anche di essere su un letto.. ovvio sempre con amore

Come pensi sarebbe stata la tua vita se tu fossi rimasta a vivere in Marocco?

Non lo so veramente io credo al destino

Come ti immagini tra 10 anni invece?

Fisioterapista con due bimbi e magari anche il velo e con le capacità di poter trasmettere il meglio e aiutare gli altri in tour con i medici senza frontiere.. un sogno e Dio mi aiuterà

Grazie l'intervista è finita vuoi aggiungere qualcosa?

Si dimenticavo anche poter adottare moltissimi bimbi

Ok grazie ancora per la tua disponibilità

Figurati grazie a te

Codice: I14

Nome: Khadila

Età: 26 anni

Da quale parte del Marocco provieni?

Sono nata a Oujda.

Da quanto vivi in Italia?

Quasi 26 anni sono venuta quando avevo 3 mesi.

In quale città?

Vivo a Bolzano.

Quale percorso migratorio hai seguito?

Sono venuta con mia madre perché aveva già divorziato da mio padre in Marocco.

Sei sposata?

Si

Con un ragazzo italiano o del Marocco?

(sorride) Sono sposata con un ragazzo di Bolzano.

Hai figli?

Si due.. una 7 anni e l'altra 7 mesi…due principessine. (sorride)

Che titolo di studio hai?

Diplomata

Che lavoro svolgi?

Avevo un bar ma l'ho chiuso a causa della gravidanza...non ce la facevo proprio…adesso faccio la mamma a tempo pieno.

Tuo marito che lavoro svolge?

E' un operaio.

Che lavoro svolgono i tuoi genitori in Italia e che lavoro svolgevano in Marocco?

Mia madre è sempre stata casalinga mio padre in Marocco era dipendente di una ditta che poi ha fallito e in Italia ha fatto molti lavori..ora non li ricordo tutti

Hai fratelli o sorelle?

Si ho due sorelle e un fratello

Vi vono in Italia anche loro?

Si

Com'è la tua vita in Italia?

…Non saprei.. normale.. è l'unico posto dove ho vissuto

Cosa pensi dell'Italia?

Fa schifo si sta rovinando e gli italiani non sono trattati bene nel loro paese invece gli stranieri hanno molti più vantaggi e non è giusto...secondo me

Frequenti amiche/amici del Marocco?

Noooooooo (ride) preferisco evitare

Perchè? Non ti troveresti bene?

Le marocchine sono pettegole e alle spalle parlano male di tutti...non mi piacciono vabbè anche gli italiani sono così tutto il mondo e paese ma loro lo fanno in un modo cattivo e sono arroganti

Cosa pensi della condizione delle donne che vivono in Marocco?

Non e come si pensa..sono andata in Marocco e ho visto ragazze con delle mini gonne pazzesche e poi criticano l'occidente. Le donne non sono chiuse in casa anzi vanno sempre in giro e a tanti matrimoni che durano per giorni senza andare mai a casa…sono tutt'altro che suore di clausura (ride) molto libere… ormai anche loro si sono modernizzate

Cosa significa per te essere donna?

Donna vuole dire tutto.. vita, amore, famiglia, intelligenza, senza vantarmi eh… le donne sono tante cose.. abbiamo la delicatezza degli angeli la forza di un uomo e l'amore di una mamma

Quali sono le qualità che una donna deve avere per definirsi tale e cosa invece non dovrebbe fare?

Le donne possono fare tutto! Gli uomini no! Un uomo non può camminare per 24 ore su un tacco 12.. non può avere due giorni di travaglio o la sensibilità verso i più deboli ...dietro ad ogni grande uomo c'è sempre una grande donna..se lo dicono vuol dire che un fondo di verità c'è

Cosa pensi del matrimonio e della maternità in quanto donna?

Del matrimonio si può fare anche a meno (ride) scherzo è una cosa bella avere una persona sempre al tuo fianco sempre pronto a difenderti e stare dalla tua parte in qualsiasi cosa… la maternità è come avere un'altra parte di te che cammina che ti ama come tu la ami.. avere una persona così piccola, così fragile che solo tu la puoi far crescere e diventare una grande donna …oggi mi sto gasando sull' essere donna !

E quindi il rapporto tra uomo e donna come deve essere?

Uguaglianza e rispetto

Indossi il velo? E se si o no perchè?

Non lo porto perchè mi sento soffocare ma mi piace ..ma non trovo giusto che non si può andare a ballare, che non si può andare in piscina, mi chiedo perchè gli uomini non portano anche loro il velo? perchè al mare stanno in boxer? non è giusto

Le tue figlie lo indosseranno da grandi?

Non le obbligherò mica.. la fede va portata nel cuore.. tutto il resto sono stupidaggini per guerre stupide

Cosa pensi dell'Islam?

Credo nell'Islam ma non sono praticante riguardo le preghiere.. ma faccio il Ramadan

Cosa pensi del fatto che molti sostengono che l'Islam impedisca alle donne di emanciparsi?

Non è vero.. le donne fanno sempre quello che vogliono ma in alcuni paesi è la loro cultura che è così non la religione perchè nel Corano viene detto che le donne devono essere rispettate e trattate come angeli

Cosa sono per te i diritti e quali sono assolutamente impossibili da negare?

Il diritto è ciò che può fare ogni individuo senza alcuna distinzione di razza colore o sesso… ovviamente i diritti impossibili da negare sono la libera comunicazione e il rispetto per ogni essere vivente

Cosa è per te la sessualità?

La sessualità è un momento della coppia in cui due persone si uniscono non solo per il sesso ma anche per l'amore che li unisce

Come pensi sarebbe stata la tua vita se fossi rimasta in Marocco?

Avrei sposato un venditore di menta e avrei fatto la donna che fa l'henne con 5 figli dietro.. non ne ho idea forse avrei fatto una vita normale come vedo le mie cugine diplomate con il loro lavoro.. escono con le amiche, guidano la loro macchina.. non e

diversa dalla vita in Italia… dipende dal proprio ceto sociale che si ha.. se sei povero fai la vita da terzo mondo, se stai bene fai una vita da Europa.

Come ti immagini tra 10 anni?

Lavoro, casa, famiglia… anzi sarò vestita da 007 a inseguire le mie figlie in discoteca (ride)

L'intervista è finita, vuoi aggiungere qualcosa?

No, solo che mi sono divertita tantissimo ti ringrazio per avermi scelta e spero di aver risposto a tutte le tue domande in un modo più o meno adeguato.

Nome: I15

Nome: Douma

Età: 28 anni

In quale città vivi?

Adesso vivo a Rimini ma io sono bresciana..sono venuta a Rimini per studiare e mi sono fermata qui.

Cosa studi?

Mi sono laureata in economia

Che lavoro svolgi al momento?

Ora lavoro come responsabile marketing per un'impresa edile di Rimini.

Quindi tu sei nata qui. I tuoi genitori sono venuti insieme o prima uno e poi magari è venuto l'altro?

Io e i miei fratelli siamo nati tutti qui. Prima mio padre nel 76. Poi ha portato mia madre negli anni 80.

Quanti fratelli hai e quanti anni hanno

Mia sorella ha 30 anni ed è laureata alla Sapienza in lingue orientali l'altra mia sorella ha 24 anni ed è sposata negli Usa e studia li. Mio fratello ha 22 anni ed è studente di Scienze Politiche a Pavia.

Che lavoro svolgono i tuoi genitori qui e che lavoro svolgevano in Marocco?

Sono venuti in Italia che mia mamma aveva 18 anni. In Marocco faceva la parrucchiera. Mio padre è arrivato a 23 anni e in Marocco lavorava in fabbrica, producevano rasoi, ma era anche in nazionale marocchina…Sollevamento pesi…Era uno sportivo…Arrivato in Italia ha fatto il vu cumprà poi l'operaio Poi vu cumprà ... Mia mamma invece adesso è casalinga

Sei sposata?

No, convivo da quasi 5 anni

Hai dei figli?

No

Il tuo compagno è italiano?

Metà francese e metà italiano

Che lavoro svolge?

E' un imprenditore ..lavoro difficile da mantenere oggi

Cosa pensi dell'Italia?

L'Italia è la mia terra, il mio paese. È un paese unico, magico e generoso. Ma nello stesso tempo si deve voler un po' più di bene

Come è la tua vita in Italia? Cosa vorresti magari che invece ancora non hai?

La mia vita è come la vita di ogni ragazzo italiano…piena di sogni e aspettative. L' unica cosa che mi sta facendo realmente soffrire in questi giorni, oltre questo periodo di crisi, sono i politici italiani. Sono troppo ladri ed egoisticamente arraffoni…stanno rovinando l'Italia…la stanno distruggendo.

Cosa pensi delle donne italiane in generale?

Parli anche di me quindi? Penso ci sono e ci sono state delle grandi donne in Italia. Se le donne sono quelle che sono lo devono alle loro nonne antenate. Penso che le donne italiane sul lavoro sono poco tutelate. Lo Stato italiano non fa nulla..e c'è ancora molto maschilismo….ieri sono stata in banca…erano 97 % uomini Perché?! eppure l'uomo è debole la donna è forte

C'è chi sostiene che le donne, soprattutto le adolescenti siano troppo incentrate sull'aspetto esteriore. Tu cosa ne pensi?

È la società che lo impone

Secondo te una donna non si deve ribellare a questo e dimostrare di avere anche altro?

Non si deve ribellare, lo deve dimostrare con i fatti. È inutile decantare ma agire.. è il mio pensiero eh curarsi non è un peccato. Un peccato è essere superficiali

E invece cosa pensi della situazione delle donne in Marocco?

Diciamo che in Marocco ci sono donne emancipate e donne non emancipate. Il primo obiettivo delle donne in Marocco è sposarsi e mettere sù famiglia. Se superi i 25 anni e non sto sposata non è un vanto. L'emancipazione delle donne è dovuto alla classe sociale…Se sei ricco studi, viaggi. lavori… Se sei povero non studi e non lavori, raramente esci dal quartiere. Quindi ti rimane il matrimonio.

Cosa dovrebbe fare secondo te il Marocco magari per aiutare ulteriormente la loro emancipazione?

Se in Marocco ci fosse la libertà di culto sarebbe un paese all'avanguardia. Ha molte potenzialità che vengono purtroppo represse dalla limitatezza della mente…l'uomo in Marocco si sente forte rispetto alla donna, utilizza anche la religione.

Pensi che sia più una questione di rispetto religioso o culturale, nel senso che tutti si comportano in un certo modo e allora sembra normale?

Rispetto sia religioso che culturale. Se non ci si comporta secondo gli standard si è esclusi dalla società. Se una ragazza vive da sola la chiamano zitella… se una ragazza fuma è una drogata. Però se a farlo è una ragazza dei quartieri alti la cosa si può anche mandare giù. Perché il rispetto è proporzionato ai soldi. Il Marocco è un paese pieno di donne che hanno voglia di cambiare e migliorare. Hanno voglia di vivere la propria vita liberamente. Grazie anche ad internet e ai social network.

Cosa significa per te essere donna?

Significa forza, fertilità, sensualità, sensibilità, razionalità..Maturità…Se ti può interessare io nel 2006 fece molto parlare la mia partecipazione a Miss Italia…perché prima ragazza musulmana.. nello stesso periodo fu uccisa Hina la ragazza pachistana di Brescia uccisa dal padre..fui invitata a Porta a Porta e ci fu un collegamento con l'Imam di Milano che mi definii impura perché non portavo il velo e vivevo sola e le solite stronzate…Se digiti il mio nome e cognome su google ti escono vari articoli che ti possono aiutare

E tu come hai reagito alle sue parole?

Gli ho risposto che l'unica differenza tra me è e lui è il sesso. Che io ho una mia interpretazione del velo che è una forma per limitare e soffocare le voci delle donne, perché loro sono consapevoli che la donna ha una marcia in più. In più loro pensano che il velo sia un modo per non tentare l'uomo. Gli dissi che il velo per me se lo poteva mettere lui oppure coprirsi gli occhi…ma ti confesso che ebbi paura poi…Perché mio papà mi disse che avevo esagerato…Di cosa non so.

Secondo te per i toni o per la sua posizione nella comunità?

È un mondo che non conosco, fortunatamente, ma mi ha sempre fatto un po' paura. Non era marocchino l'Imam ma mi sembra egiziano…Che mondo sarebbe senza religione? Toglierebbe la maggior parte delle guerre. Mi chiedo alcune volte ma è possibile che gli uomini si facciano del male per una religione? Per dei credo tramandati nei secoli? A me sembra realmente popolare come cosa. Oltre che incredibile.

Quali sono le cose che una donna non deve fare per ritenersi tale?

Non ho capito la domanda. Ti spiegheresti meglio?

Non so per alcune potrebbe essere prostituirsi.

Per me una donna non si deve mai sentirsi inferiore a nessuno. Se una donna decide di prostituirsi per me lo può fare fin quando è lei a sceglierlo. Siamo o no un paese democratico e libero? La donna deve avere stesse possibilità dell' uomo e stessi diritti

E rispetto ad esempio alla forma di vendere il proprio corpo stile bunga bunga per ottenere favori?

Ma le ragazze del bunga bunga non le ha costrette nessuno. Potevano anche andare a fare le commesse…Si fanno delle scelte nella vita. Nessuno sceglie per noi…siamo noi a farlo…sono loro che hanno scelto la strada più facile…sconfiggono l' uomo con la sua unica debolezza, il sesso.

Cosa pensi del matrimonio?

Io penso che il matrimonio sia un'unione di anime. Sia una promessa di condivisione della vita. Bisogna essere maturi per affrontarlo

E come deve essere il rapporto tra marito e moglie?

Se ami realmente come l'amore per un fratello o una madre, faresti di tutto per rendere la persona felice. Il rapporto per me deve essere questo, un gioco a chi rende più felice l'altro.

Cosa pensi della maternità?

È un argomento ancora a me sconosciuto. È un lavoro a tempo pieno ed un investimento per il futuro e per la nostra vecchiaia

Cosa pensi del velo? Anche se qualcosa già me lo hai detto.

Arretratezza, limitatezza, questioni popolari. Chi porta il velo per me è un retrograde e un po' ingnorantello. Poi il velo nei paesi arabi lo dovrebbero vietare… fa troppo caldo!!! Il cervello non respira.

Cosa pensi dell'Islam? Sei credente/praticante?

Credo ma non pratico. Non ho mai letto il Corano, non so cosa dice. Conosco però le varie interpretazioni della gente nella vita quotidiana. Il Corano è mal interpretato. Io

non amo gli estremisti in generale..Testimoni di Geova…Islam..Ebrei..Ecc… Estremismo per me è chiusura ed ignoranza

Cosa è per te la sessualità?

Il sesso? Per me il sesso è l'esplorazione del mondo dei sensi. Facendo sesso si crea la vita. Come si fa a reprimere il sesso? Bisognerebbe praticare più sesso con più amore. Si ricollega alla domanda cosa è per me l'amore. Se amo ho bisogno di mandarti nel bel mondo dove i sensi di rilassano. Troppa ipocrisia anche dietro il sesso soprattutto nell'Islam. Tutti fanno sesso perché è naturale farlo, il tuo corpo li richiede e allora perché farlo di nascosto?

Come pensi sarebbe stata la tua vita se fossi nata e cresciuta in Marocco?

Avrei fatto la fine di Giovanna d'Arco..un'eretica. Non saprei comunque sai..sarei moglie e madre di qualche maschilista.

Come ti immagini tra 10 anni?

Madre di tanti bimbi. Moglie e lavoratrice. Bisogna forse chiedersi come sarà il mondo tra 10 anni. Mi darà la possibilità di sposarmi mantenere dei figli e lavorare?

Ti ringrazio l'intervista è finita vuoi aggiungere qualcosa?

Imbocca al lupo per tutto ed è stato un piacere.

Crepi e grazie a te

Codice: I16

Nome: Noura

Età: 26 anni

In quale città vivi ?

Bologna

Da quale parte del Marocco provieni?

Sud est

Città?

Tata...dista trecento km da Agadir

Da quanto vivi in Italia?

12 anni

Quale percorso migratorio hai seguito? Nel senso sei venuta con entrambi i genitori?

Tramite ricongiungimento famigliare il primo a venire era mio padre… Poi dopo più di dieci anni ha portato noi figli con la madre

Che titolo di studio hai?

Una laurea triennale

In cosa?

Scienze della formazione... Educatore sociale e culturale

Adesso lavori?

Lavoro come mediatrice culturale casualmente

Che lavoro svolgono i tuoi genitori qui e che lavoro facevano in Marocco?

Ha sempre lavorato solo mio padre...qui fa addetto alle pulizie..in Marocco faceva il commerciante
Mia madre casalinga da sempre

Hai fratelli e sorelle?

Due fratelli e due sorelle in totale siamo cinque

Vivono in Italia?

Si

Cosa pensi dell'Italia?

E' il mio secondo paese nel primo ci sono nata e in Italia ci sono cresciuta fa parte di me..

Come è la tua vita in Italia?

Devo dire che non é facile, sei accettata di come sei nel cerchio delle persone che conosci gli altri ti guardano comunque come "diversa" e'questo l'aspetto negativo per il resto io preferisco vivere in Italia rispetto al Marocco per vari motivi

Per esempio?

Si rispettano le regole qua

Spiegami

Ti faccio un esempio banale...se ho bisogno di fare la carta d' identità qua ci metto cinque minuti...la stessa cosa dovrebbe accadere anche giù da me e invece no..almeno due giorni ci vogliono.. Vera,ente e un discorso lungo le differenze sono tante

Cosa pensi delle donne italiane?

Intendi in generale?

Si.

Io non so esattamente cosa dirti..sono gentile libere, inserite nel mondo del lavoro quasi alla pari dell' uomo dico quasi perche in presidenza dello stato non ci sono ancora arrivate

Invece cosa pensi della situazione delle donne in Marocco? Rispondi serenamente come ti viene

In Marocco esiste un divario tra le donne che vivono in città e quelle in campagna...regna ancora l'analfabetismo per questo la donna in Marocco il suo "ruolo" principale e' quello della casalinga... Questo non vuole dire che non ci siamo donne lavoratrice esistono e sono inseriti in tutti gli ambiti.

Cosa dovrebbe fare il governo del Marocco per migliorare la condizione delle donne?

Ti parlo da quello che ci trasmettono i canali televisivi...questo governo attuale ha dato poco se andiamo a vedere che come ministre c'e una solo donna.. E già da qua non si può aspettare molto da un governo a maggioranza "maschile". Ho visto che ci sono incentivi economici per aiutare donne ad avere attività propria...ma si tratta sempre di progetti per sopravvivere e secondo me le tengono lontane ai livelli nei quale la donna devi arrivare...

Cosa significa per te essere donna?

Essere donna intanto è un essere umano come l'uomo che devi avere gli stessi diritti del uomo...e dipende da lei cosa vuole farsi di se una donna o un oggetto

Quali sono le qualità che una donna deve avere per ritenersi tale?

Istruzione conta molto e anche saper farsi rispettare

E quali sono le cose che non deve fare?

Io sono una ribelle anche se porto il velo non vuole dire che sono sottomessa a qualcuno se no al mio creatore certo per i genitore ci va sempre il rispetto..mai inclinare la testa (mai inclinare la testa in poche parole)

Cosa pensi del matrimonio e della maternità?

Se si trova la persona giusta sono cose che farei in futuro.. A 26 anni essendo di una città piccola dove l' età media per sposarsi è 20-24 io sono diventata "zitella" in modo ironico .. Ovviamente le cose variano da città in città ma le persone del sud sono molto tradizionale e conservatori

Come pensi debba essere il rapporto tra uomo e donna?

Civile, rispettoso, nel senso che devi essere alla pari e pensare al bene comune..

Cosa pensi del velo invece?

E' un modo per farsi rispettare per chi crede nel suo uso

Rispettare in che senso? Verso Allah o verso le persone?

Rispettare dalle persone

Non ti ha mai creato problemi il velo qui in Italia?

Ho iniziato a portarlo quattro anni fa..quando mi iscritta all' università... i problemi ci sono

Ad esempio?

Innanzitutto nelle istituzioni pubbliche pensano che non "parli l'italiano, al mondo di lavoro spesso ti chiedono quello lo togli oppure lo tieni...dato che sono madrelingua per il mio attuale lavoro sono accettata perche e' un servizio che offro io

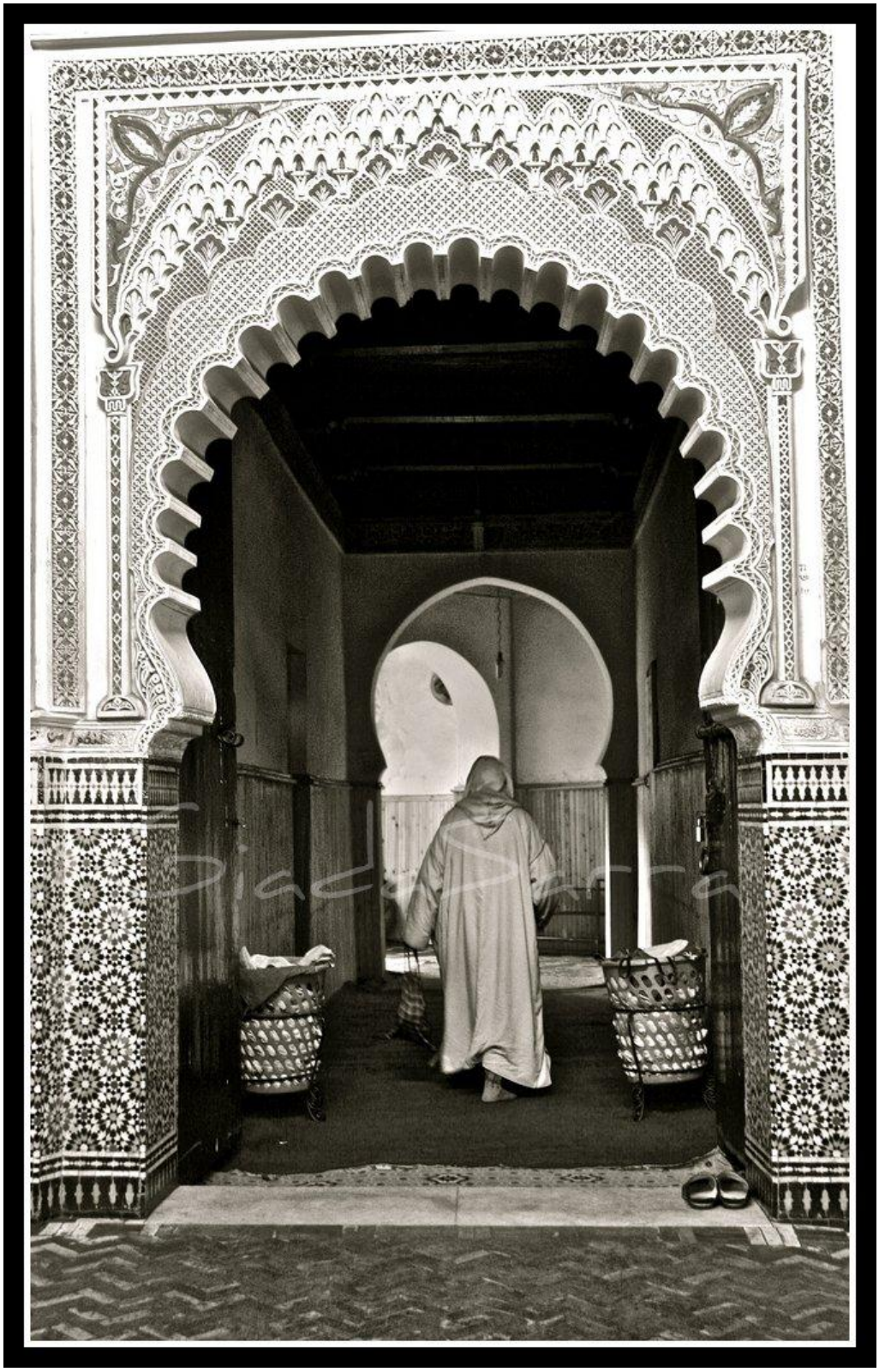
Cosa è per te e cosa pensi dell'Islam?

E' la mia religione… in Italia come in Europa e il resto del mondo si pensa che l islam sia una religione di guerra di terrorismo...questo è ciò che sanno attraverso i media...chi invece appartiene all' islam sa che è una religione di pace

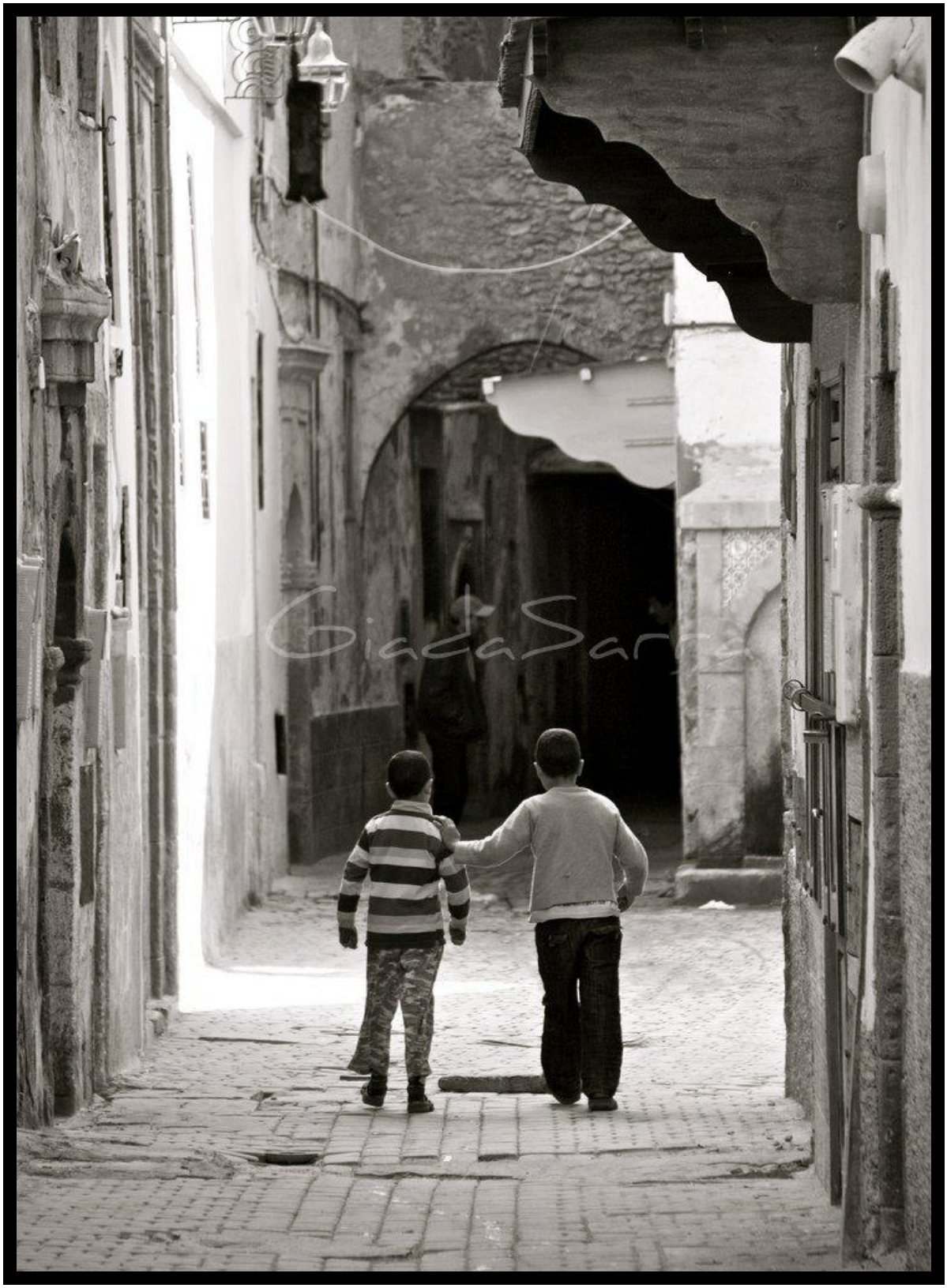
Vuoi aggiungere qualcosa?

Ciao e grazie.

APPENDICE FOTOGRAFICA



"Filigrana" – Moschea di Bab-Doukala, Marrakech.



"Condivisione" - Vicolo della Medina, Marrakech.

"Ritorno a casa" – Mercato di Marrakech

“Riflessi” – Oceano Atlantico, Essaouira.

"Solitudine" – Porto di Essaouira.

Ringraziamenti

Questa tesi è dedicata ai miei genitori; lavoratori instancabili che mi hanno cresciuto con il valore dell'umiltà e della meritocrazia.

A mia madre, che mi ha insegnato che essere donna significa prima di tutto essere libera ed essere fiera.

A mio padre, mio eterno porto nella tempesta, che mi ha insegnato l'amore e l'ironia.

A mia nonna, donna libera come non ne ho mai più conosciute.

Alla Professoressa Maniscalco, donna ammirevole e ferma, che mi ha condotto lungo questo cammino dando sempre aria al mio pensiero e alla mia stravagante personalità.

Alla Professoressa Zaretti che ha visto in me, molto tempo fa, quello che neanche io sapevo di avere e senza la quale oggi forse non sarei qui.

Al Dottor Antonelli, connubio perfetto di allegria e conoscenza.

A Pina, Valeria e Laura che mi hanno accolto e mi hanno sempre fatto sentire parte di un tutto.

A Enrico e Roberta, compagni di risate infinite.

Ai miei amici, tutti, che mi sono stati accanto. A Betta, intelligente e fine donna come vorrei fossero le mie figlie, un giorno. A Michela, che è stata accanto a me in ogni mio traguardo e con la quale condivido l'amore per il sapere. A Thanee, sorella acquisita che mi ha fatto capire che ridere è tutto nella vita. A Chiara la cui porta è sempre stata aperta. A Paolo, lontano ma sempre vicino. Alla Famiglia Brambilla, amici di sempre. A Daniele, ultimo nel tempo ma fondamentale in questo momento.

Alle donne di questa ricerca, soggetti incerti che hanno distrutto molte delle mie erronee convinzioni.

A me stessa, a quella che sono, perché non mi sono mai arresa e perché non lo farò mai.