

Corso di Laurea magistrale in Antropologia  
Culturale, Etnologia, Etnolinguistica

Tesi di Laurea

## **Violenza domestica.**

Una riflessione antropologica sulla moralità e  
l'identità di genere delle donne straniere in Italia

**Relatore**

Ch. Prof. Ilaria Micheli

**Laureando**

Michela Mariotto  
Matricola 809220

**Anno Accademico 2013 / 2014**

# Indice

Ringraziamenti	5
Introduzione	6
<b>Capitolo I: La violenza domestica</b>	<b>9</b>
1. La violenza di genere. Proviamo a definirla	10
2. Misurare la violenza	15
3. La situazione attuale a livello globale	19
4. Il dibattito italiano	22
5. La violenza e i rapporti di forza tra i generi nelle società	25
6. L'Islam e la Violenza: nelle Sacre Scritture e tra le pareti di casa	33
<b>Capitolo II: Teorie Filosofiche e Sociologiche della Moralità</b>	<b>42</b>
1. Etica e moralità: fondamenti filosofici e sociologici	43
1.1. Le teorie della filosofia morale	45
1.2. Le origini delle teorie sociologiche sulla moralità	47
1.2.1 Emile DURKHEIM	47
1.2.2 Max WEBER	49
1.2.3 Michel FOUCAULT	50
2. Antropologia delle moralità	52
2.1 Jarett Zigon	54
3. Esempi di momento etico: Fieldwork	59
3.1 La storia di Mary – Ecuador	59
3.2 La storia di Roubina – Pakistan	71

<b>Capitolo III: Donne migranti e violenza domestica</b>	<b>80</b>
1. Dentro la migrazione, tra integrazione e costruzione di un'identità	82
1.1 La storia di Bushra	91
2. La cultura di origine	97
2.1 Adel	100
2.2 Malika	102
3. Fattori ambientali della violenza	106
Conclusioni	116
Appendice	118
• Fatima (Marocco)	118
• Bushra (Marocco)	123
• Malika (Marocco)	125
• Harifa (Bangladesh)	128
• Syeda (Bangladesh)	130
• Roubina (Pakistan)	132
• Lavinia (Moldavia)	135
• Adel (Sierra Leone)	137
• Mary (Ecuador)	139
Bibliografia	140

*Benché i diversi contesti sociali culturali e politici diano luogo a forme differenti di violenza domestica, essa è ovunque presente, passando sopra frontiere nazionali e identità culturali. Nonostante questa universalità tuttavia una cospirazione di silenzio continua a nascondere l'estensione della violenza.*

*Radhika Coomaraswamy*

*...i cosiddetti problemi soggettivi 'individuali', 'privati' sono in effetti problemi sociali, problemi di classe, [...] la sessualità non è per le donne una espressione individuale, soggettiva, ma una istituzione sociale di violenza.*

*Monique Wittig*

## Ringraziamenti

A rendere possibile questo lavoro, sono stati il sostegno, l'amicizia e l'impegno di molte persone. Ne nominerò solo alcune, ma ringrazio anche tutte quelle non menzionate, che sanno di essere state parte di questo progetto: in primo luogo Adel, Bushra, Mary, Daniela, Roubina, Fatima, Malika, Syeda e Harifa che hanno accettato di parlare con me della loro vita, riaprendo non senza dolore, dei capitoli chiusi da tempo. Grazie anche a coloro che mi hanno permesso i contatti con le donne intervistate: un particolare ringraziamento a Luciana, senza la quale questo lavoro non sarebbe stato possibile.

Un grazie speciale lo rivolgo alla mia famiglia: ai miei genitori e a German che mi hanno permesso di trovare il tempo e la forza per concludere il mio percorso; ai miei figli, Sebastian e Olivia, che hanno sopportato varie dislocazioni per permettere alla mamma di 'scrivere un libro' di cui non hanno nemmeno capito molto bene la ragione. A loro in particolare dedico questo lavoro, nella speranza che crescano come individui consapevoli e capaci di creare relazioni libere dai legami delle convenzioni e fondate sulla reciprocità.

Infine, un mio ricordo particolare va a Laura Prati, la Sindaca di Cardano al Campo che mi ha, senza saperlo, spinto a compiere questo percorso. A lei, che ha pagato con la vita la scelta di porre al centro del suo programma politico la lotta alla discriminazione di genere, vanno tutta la mia stima e la mia ammirazione.

## Introduzione

L'idea di questo lavoro nasce da due elementi: una sincera curiosità verso il mondo delle migrazioni che, in modi diversi, costituisce parte della mia storia familiare e personale, e un profondo desiderio di indagarlo partendo dalla vita delle donne.

Negli ultimi anni, in Italia molta attenzione è stata dedicata al fenomeno della violenza contro le donne in termini mediatici e molto impegno è stato posto da parte di numerosi gruppi di persone che hanno deciso di dedicare parte del loro tempo per permettere la giusta comprensione del problema e un suo contenimento. Le battaglie burocratiche e ideologiche che queste persone hanno combattuto, spesso in piena solitudine, hanno permesso di realizzare delle organizzazioni per il supporto delle donne vittime di violenza, che comprendessero l'assistenza legale, psicologica e la protezione della donna in strutture preposte.

In Italia, la recente riforma legislativa testimonia una presa d'atto dell'urgenza del problema da parte dell'opinione pubblica e rappresenta un punto di partenza molto importante.

È necessario però percorrere ancora molta strada, se si vuole prendere una posizione rispetto al problema che sia realmente efficace e che consideri la violenza contro le donne non come un'anomalia della società in cui viviamo, ma come una manifestazione evidente di quanto la struttura sociale sia il risultato di meccanismi in cui la violenza, anche simbolica, è implicita.

La complessità del fenomeno della violenza domestica risulta ancora più chiaramente quando si decida di includere - ed è necessario farlo! - il mondo delle donne straniere in Italia: l'indagine rispetto a questo ambito deve essere fatta attraverso quel ripensamento critico delle nozioni di 'cultura', 'identità' e 'integrazione' che l'antropologia, in particolare

l'antropologia della migrazione, ha opportunamente avviato negli ultimi anni. Solo partendo da questo presupposto, e includendo all'analisi delle condizioni storiche, economiche e sociali, anche quelle dinamiche che entrano a far parte delle biografie delle persone, condizionandone i desideri e i progetti, il discorso sulla migrazione potrà essere considerato completo e le politiche su di esso formulate potranno risultare efficaci.

Ho organizzato il mio lavoro suddividendolo in tre capitoli: nel primo, ho incluso dei paragrafi che descrivono la violenza contro le donne da un punto di vista 'tecnico', facendo riferimento alla definizione del fenomeno, ai numeri che la descrivono, e alle risposte politiche attuali. Gli ultimi due paragrafi di questo primo capitolo si riferiscono sempre alla violenza contro le donne, ma ne analizzano il contenuto, evidenziando quei meccanismi che rendono possibile, e talvolta persino accettabile, la violenza all'interno di diversi tipi di società. Considerato che sei delle nove donne da me intervistate provengono da paesi di religione islamica, ho deciso di includere un paragrafo che facesse luce sul rapporto tra Islam e violenza, mostrando da una parte le differenti posizioni assunte in merito dal mondo intellettuale, e dall'altra l'idea che le donne musulmane da me intervistate hanno manifestato rispetto a tale relazione.

Il secondo capitolo, partendo dalle teorie filosofiche e sociologiche della moralità, rappresenta un tentativo di analizzare la questione della violenza domestica dal punto di vista morale. Aiutata dal *framework* offerto dal lavoro di Jarret Zigon, e dalla sua proposta di un'antropologia delle moralità che si focalizzi sul momento etico del *breakdown*, analizzerò due delle interviste realizzate, cercando di evidenziare come la risposta alla violenza sia affatto scontata e prevedibile e vada considerata come il risultato assolutamente originale e personale di una contrattazione tra vari elementi: i valori indicati a livello istituzionale, quelli

riconosciuti dalla collettività e le disposizioni incorporate attraverso le varie esperienze personali.

L'ultimo capitolo continua la descrizione delle dinamiche personali e identitarie che caratterizzano il processo migratorio, tentando di rilevare come l'integrazione del migrante non sia un percorso lineare che porta alla naturale assimilazione del soggetto nel paese ospitante, ma risulti piuttosto un cammino fatto di continue negoziazioni tra norme, abitudini e valori che in misura diversa appartengono alla storia passata e presente del soggetto. La ridefinizione identitaria che segue tale processo è un'operazione affatto semplice e spesso può generare dei conflitti con le persone che costituiscono un riferimento per la vita del migrante, quali la comunità dei connazionali, in patria o nel paese ospitante, e la famiglia. Queste difficoltà, insieme a fattori di tipo ambientale che interessano il processo migratorio, rendono la situazione delle donne straniere in Italia meritevole di uno sguardo a sé, che tenga in conto, oltre la posizione di estrema vulnerabilità, anche la fluidità del processo con cui queste donne costruiscono la loro identità e si ridefiniscono nei ruoli familiari.

Nell'Appendice di questo lavoro si potranno infine leggere le storie di vita delle donne che ho intervistato: donne molto diverse, legate tra loro solo dal filo della violenza domestica e dal fatto di essere straniere in Italia. Per garantire la loro riservatezza, i nomi con cui ho scelto di raccontarle sono stati da me inventati.

Il metodo scelto per eseguire la mia indagine e che, a mio parere meglio si presta a indagare un tema delicato, intimo e complesso quale la violenza domestica, è quello dell'intervista semi-strutturata. Il setting delle interviste, svolte tra la provincia di Varese e quella di Bergamo, è vario: centri anti-violenza, luoghi pubblici, case della donna intervistata o dell'operatore che ha svolto il ruolo di contatto. La durata delle interviste è compresa tra i 60 e i 180 minuti. Le lingue utilizzate sono l'italiano e lo spagnolo.

## **Capitolo I**

# **La violenza domestica**



## **1. La violenza di genere. Proviamo a definirla.**

Seppure l'argomento faccia ormai parte del dibattito pubblico italiano e il fenomeno della violenza domestica abbia negli ultimi anni ottenuto una visibilità senza precedenti sia in relazione alla maggiore attenzione dei media italiani sia all'impegno di diverse organizzazioni a difesa delle donne, vorrei dedicare una parte di questo primo capitolo a ciò che si intende con l'espressione 'Violenza Domestica'.

Per farlo, mi servirei della definizione utilizzata dalle Nazioni Unite nella Dichiarazione sull'Eliminazione della Violenza Contro le Donne<sup>1</sup>, che indica la violenza contro le donne come “qualunque atto di violenza in base al sesso, o la minaccia di tali atti, che produca, o possa produrre, danni o sofferenze fisiche, sessuali, o psicologiche, coercizione o privazione arbitraria della libertà, sia nella vita pubblica che privata delle donne.”

Questa definizione presenta la violenza nella sua dimensione di rapporto di forza tra i sessi, e parte dalla constatazione che “la violenza contro le donne è uno dei principali meccanismi sociali, tramite i quali le donne sono costrette in una posizione subordinata dagli uomini.” La definizione della violenza viene così ampliata rispetto alla precedente, facendovi rientrare oltre le sofferenze fisiche, anche quelle psicologiche, comprendendo inoltre non solo gli atti compiuti nella vita pubblica, ma anche quelli agiti nella sfera privata.

Quello che tratterò nei prossimi capitoli sarà nello specifico la violenza domestica, che comprende quegli atti di vessazione compiuti su un soggetto da parte del partner intimo o da altri membri dello stesso nucleo familiare. Pur riconoscendo l'esistenza di episodi di violenza agita dal partner femminile su quello maschile, e con la consapevolezza che questo fenomeno

---

<sup>1</sup> 48-104 *Declaration on the Elimination of Violence against Women*, United Nations General Assembly, (20/12/1993)

<sup>2</sup> La messa al bando universale delle Mutilazioni Genitali Femminili (Mgf) da parte dell'ONU, non è stata 10

interessi non solo coppie eterosessuali ma tutte le tipologie di relazioni, in questo lavoro ho deciso di descrivere la violenza domestica, laddove la vittima sia una donna e l'autore della violenza il suo partner. Tale fenomeno può prendere diverse forme, alcune più riconoscibili di altre, e manifestarsi attraverso degli atti di natura diversa che non si escludono a vicenda, e che spesso sono riscontrabili all'interno dello stesso caso.

La prima manifestazione di violenza, che viene subito alla mente quando si parla di violenza contro la donna, è quella **fisica**, che consiste in tutti quegli atti di maltrattamento e aggressione fisica di cui la donna è vittima, da parte di estranei e, nella casistica più frequente, all'interno delle mura domestiche per mano del partner o di un familiare. Sono comprese in questo tipo di violenza, anche le pratiche tradizionali, che recano danno alle donne quali la mutilazione dei genitali femminili<sup>2</sup> e il levirato (la pratica di trasmettere in eredità la vedova e tutte le sue proprietà al fratello del marito deceduto).

Un'altra forma di violenza riconosciuta nell'ambito della violenza domestica è quella dell'abuso **sessuale**, nella cui definizione rientrano comportamenti quali la costrizione al rapporto sessuale tramite minacce, intimidazione o forza fisica, rapporti sessuali estorti contro volontà, o coercizione ad avere rapporti sessuali con altri. È doveroso notare, come questo tipo di violenza, nella percezione comune, sia associata allo stupro da parte di estranei, spesso stranieri, quando in realtà il 96,5% della violenza sessuale risulta agita da un familiare o da un conoscente. Questa percezione, oltre a essere il risultato di un tipo d'informazione mediatica, mirata più al raggiungimento di obiettivi economici che al bisogno di conoscenza di alcuni

---

<sup>2</sup> La messa al bando universale delle Mutilazioni Genitali Femminili (Mgf) da parte dell'ONU, non è stata accolta con entusiasmo da tutti gli addetti ai lavori. Le critiche al discorso umanitario e alle politiche relative in materia di Mgf, sono ampiamente descritte dall'antropologa culturale e sociale Michela Fusaschi che, nel suo libro *Quando il corpo è delle altre*, ed. Bollati e Boringhieri, 2011, non fa sconti alla miopia travestita da retorica umanitaria, e si oppone con forza allo squilibrio di potere che il discorso umanitario sui diritti e sulle libertà femminili introduce tra 'noi' e 'loro'.

spettatori, dipende dal fatto che la violenza sessuale, almeno fino a quando non raggiunge delle forme estreme che la fanno confluire nella definizione di violenza fisica, non è immediatamente riconosciuta nemmeno dalla vittima stessa, per ragioni, che come si vedrà, sono legate alla percezione, culturalmente marcata, che di certi comportamenti essa inevitabilmente tende ad avere. L'essere costrette ad avere rapporti sessuali, per alcune donne, ma soprattutto per molti uomini, è solo uno dei tanti doveri coniugali che si devono accettare con il matrimonio: la definizione di chiari confini entro cui un comportamento sessuale possa essere considerato violento non è così scontata. Anche laddove la violenza sessuale sia percepita, la difficoltà a parlarne con qualcuno è enorme e non permette spesso al fenomeno di emergere dalle pareti di casa, nella misura in cui dovrebbe.

Un altro tipo di violenza è quella **psicologica** in cui vanno inclusi quelle parole o comportamenti ripetuti nel tempo, capaci d'intaccare la dignità o l'integrità fisica e mentale del partner. Si tratta di umiliazioni, di abuso di potere, di manovre per isolare l'altro, farlo sentire colpevole e inadeguato, fino a fargli perdere ogni stima di sé e, a volte, il gusto della vita.

Va precisato, che quando c'è violenza, qualunque forma essa assuma, la violenza psicologica è sottintesa e costituisce un elemento strutturale molto importante. Vi è sempre, infatti, una fase più o meno lunga di violenza psicologica e di manipolazione sulla donna prima che venga messo in atto un comportamento violento, senza la quale probabilmente il rapporto di forza non verrebbe accettato.

Un tipo di violenza, il cui riconoscimento non è sempre immediato, è quella **economica**: la vittima di questo tipo di violenza è privata del denaro e viene messa nella condizione di non poterselo procurare: alla vittima, quasi sempre la donna, può essere impedito di studiare, lavorare o avere un conto corrente personale, così come può esserle negata la disponibilità di

bancomat o carte di credito. Il denaro viene dato su richiesta e a discrezione dell'altro partner, cosicché l'uno si trova in balia dell'autoritarismo dispotico dell'altro, che può permettersi di far leva sulle primarie esigenze di vita del primo, con l'arma del ricatto, per ottenere ciò che vuole. Nella separazione, lo stesso meccanismo si applica con il rifiuto di pagare l'assegno al coniuge.

La classificazione qui presentata permette di stabilire con chiarezza le caratteristiche che concorrono a definire un quadro di violenza contro la donna, rendendo più semplice per gli operatori, ma soprattutto per le vittime, il riconoscimento della violenza domestica, in particolare quando essa si manifesti, non attraverso i maltrattamenti fisici, sicuramente più visibili e riconoscibili come violenza, ma su piani diversi, meno facilmente identificabili.

Per alcune donne è molto difficile riconoscersi come vittime di violenza. Il potere economico, ad esempio, sia sul piano produttivo sia di gestione delle risorse economiche familiari è riconosciuto principalmente all'uomo, non solo in termini morali, ma nella realtà della vita di tutti i giorni. Alcuni comportamenti dell'uomo all'interno della coppia, possono essere così ritenuti normali, legittimati da una cultura di genere asimmetrica, che tende a rappresentare l'uomo come dominante rispetto la donna non solo sul piano fisico ma anche economico, sociale e morale. Così, occultare informazioni sulla situazione patrimoniale e sulle disponibilità finanziarie della famiglia, obbligare la donna a usare i propri soldi per la gestione delle spese familiari, intestare a proprio nome immobili pagati anche con i soldi della partner, possono in alcuni casi non essere riconosciuti dalla donna coinvolta come atti violenti, illegittimi e illegali e apparire semplicemente come una possibilità tra tante di gestire il patrimonio della famiglia.

Una caratteristica della violenza domestica, che rende difficile la percezione della gravità del problema da parte della donna che ne è vittima, è che l'episodio violento non rimane confinato, ma si ripete sempre attraverso la stessa modalità che, per la configurazione che presenta, non permette alla donna di cogliere in pieno la drammaticità della situazione che sta vivendo e di percepirne l'aumento di intensità.

Tale modalità viene definita la “**spirale della violenza**” e si compone di quattro fasi: nella prima fase, aumenta la tensione tra chi agisce la violenza e chi la subisce. In questo primo momento, il culmine della violenza non viene raggiunto, per la volontà della vittima di evitare il conflitto attraverso un accomodamento del proprio comportamento alle richieste del partner. A un certo punto però, questo non basta più e il violento troverà sempre, nonostante i tentativi della donna, qualche pretesto per reagire con maggiore intensità, arrivando a quella che si definisce la seconda fase della spirale della violenza, che è caratterizzata da una grande paura della donna e da un'enorme sofferenza fisica e psicologica che può portare allo sviluppo di sintomi legati alla cosiddetta sindrome posttraumatica. Dopo un momento di spavento da parte di entrambi, si entra nella terza fase, quella della latenza, o della “luna di miele”, dove l'autore della violenza chiede perdono alla vittima e, in maniera assolutamente credibile, le promette di cambiare e di non essere mai più violento. È questa fase che, andando nella direzione opposta alle altre e sfumando i contorni che definiscono la violenza, crea confusione nella donna e la spinge a credere che il rapporto possa essere recuperato. Cosa che in genere non avviene, tant'è che subito dopo la fase di latenza, gli autori della violenza iniziano spesso a ricercare le cause che li hanno spinti a comportarsi violentemente, al di fuori di se stessi, spesso proprio nel comportamento della vittima, la quale paradossalmente, per evitare di riconoscere di essere completamente inerme all'interno della dinamica della violenza, finisce con l'assumersene parzialmente o completamente la responsabilità. Se nessuna delle parti

coinvolte prende consapevolezza del problema e decide di chiedere aiuto, s'innescano di nuovo lentamente la crescita della tensione tra i due partner e il ciclo della violenza riprende a girare.

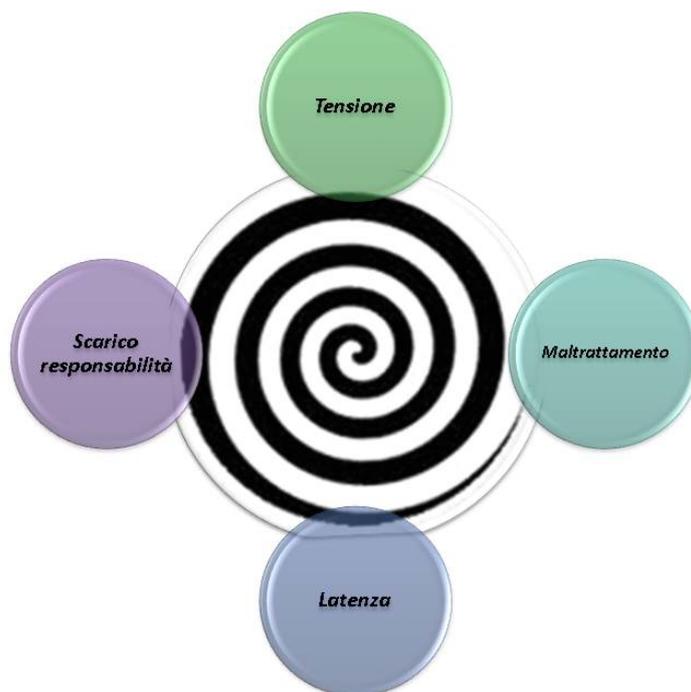


Fig. 1: La spirale della violenza

## 2. Misurare la violenza

In Italia, la stima del numero di donne che hanno subito maltrattamenti da parte di un familiare è piuttosto incerta. Se poi consideriamo le donne straniere, quasi 2,2 milioni d'iscritte all'anagrafe nel nostro paese all'inizio del 2010, l'approssimazione diventa ancora più evidente: basti pensare che l'unica indagine Istat in materia (una rilevazione telefonica,

peraltro solo in lingua italiana) – ormai del 2006 – le abbia di fatto escluse, rendendo i dati oggi disponibili non esaustivi e assolutamente non rappresentativi.

In Italia il tema della violenza domestica nel dibattito politico e mediatico è spesso accompagnato da un'informazione statistica frammentaria, perché i dati diffusi catturano non senza ambiguità questo specifico tipo di violenza. Le lacune che ne derivano sono periodicamente colmate da indagini campionarie di vaste proporzioni di cui non si può fare a meno perché il fenomeno ha una rilevante componente “sommersa”<sup>3</sup>, che rende poco rappresentativi i dati ufficiali a disposizione.

Per avere un'idea della misura del fenomeno in Europa, si può fare riferimento alla recentissima indagine eseguita dalla FRA, che a marzo di quest'anno ha pubblicato i risultati di un'inchiesta, che per ampiezza non conosce precedenti<sup>4</sup>. Tale lavoro risponde all'esigenza di alcune delle Presidenze del Consiglio dei paesi membri dell'Unione Europea e degli organismi di monitoraggio preposti di uniformare i criteri della ricerca utilizzati nei vari paesi e di produrre una visione d'insieme che, attraverso la valutazione dei tratti comuni e delle differenze riscontrate nei vari paesi, dia risalto alla portata ma anche alle specificità del fenomeno.

L'indagine compiuta su 42.000 donne residenti in uno dei 28 paesi membri dell'Unione Europea, attraverso l'utilizzo di parametri uniformi da un punto di vista metodologico, se da una parte ha il merito di offrire un'analisi complessiva della situazione europea, anche rispetto alle differenze emergenti, dall'altro ha però lo svantaggio di non tener conto, se non in fase di lettura dei dati e su un piano puramente ipotetico, delle variabili culturali che caratterizzano i paesi dell'unione europea.

---

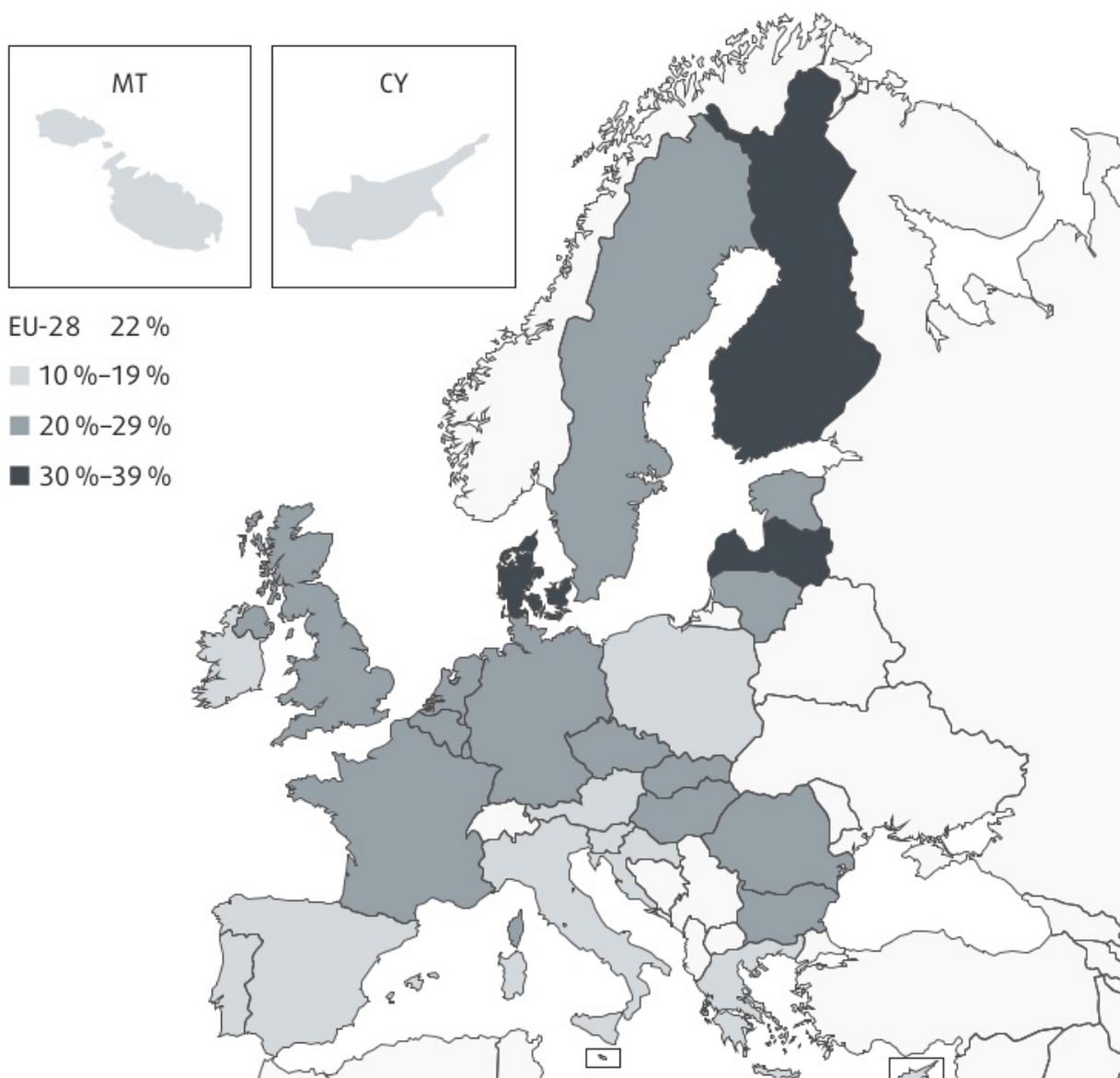
<sup>3</sup> Secondo l'indagine ISTAT del 2006, ben il 93% degli episodi di violenza non sono stati denunciati.

<sup>4</sup> *Violence against Women: an EU-wide survey. Results at a glance*, published by FRA, European Union Agency for Fundamental Rights, (2014)

La ricerca della FRA ha evidenziato una certa disomogeneità della questione violenza sulle donne in Europa, la cui interpretazione non può prescindere dalla constatazione che i tassi di vittimizzazione dipendono in larga misura da differenze reali che riguardano i paesi europei, quali il consumo di alcool, il tasso di criminalità e il modo in cui le donne percepiscono la violenza. Quest'ultimo aspetto è sicuramente quello che va tenuto maggiormente in conto, quando si decide di affrontare il problema della violenza da un punto di vista antropologico, perché evidenzia come la donna, nel definire soggettivamente la violenza, oltre ad essere influenzata dalla propria esperienza personale e dalla conoscenza diretta di altre vittime, tenga conto delle relazioni morali che le istituzioni che la rappresentano, e soprattutto la sua comunità di appartenenza stabiliscono rispetto al fenomeno.

Le variabili culturali influenzano notevolmente, non solo la capacità della donna di definire ciò che può essere considerata violenza, ma anche la sua capacità di raccontarlo. Queste due risorse sono chiaramente culturali e, come avrò modo di approfondire più avanti, si possono collegare alla parità di genere: laddove il gender gap sia minimo e quindi le condizioni di parità di genere migliori, come nei casi dei paesi del Nord Europa, in generale i livelli di consapevolezza sono più alti e la capacità di discutere apertamente la violenza è maggiore. Al contrario, nei paesi dove la disuguaglianza di genere è più marcata, la distinzione tra illecito e legittimo è più sfumata e la capacità di verbalizzare la violenza a degli estranei è piuttosto ridotta.

Fig.2 Violenza domestica fisica e sessuale nell'Unione Europea dall'età di 15 anni.



EU Member State	Any partner (current and/or previous) <sup>b</sup>	Non-partner <sup>c</sup>	Any partner and/or non-partner <sup>c</sup>
AT	13	12	20
BE	24	25	36
BG	23	14	28
CY	15	12	22
CZ	21	21	32
DE	22	24	35
DK	32	40	52
EE	20	22	33
EL	19	10	25

EU Member State	Any partner (current and/or previous) <sup>b</sup>	Non-partner <sup>c</sup>	Any partner and/or non-partner <sup>c</sup>
ES	13	16	22
FI	30	33	47
FR	26	33	44
HR	13	13	21
HU	21	14	28
IE	15	19	26
IT	19	17	27
LT	24	16	31
LU	22	25	38
LV	32	17	39
MT	15	15	22
NL	25	35	45
PL	13	11	19
PT	19	10	24
RO	24	14	30
SE	28	34	46
SI	13	15	22
SK	23	22	34
UK	29	30	44
<b>EU-28</b>	<b>22</b>	<b>22</b>	<b>33</b>

Fonte: Inchiesta sulla violenza di genere contro le donne, FRA, 2012

### 3. La situazione attuale a livello globale

Negli ultimi 40 anni sono stati fatti progressi significativi a livello mondiale rispetto al problema della violenza. Organismi internazionali, quali Amnesty International, ICRW, The Million Women Rise, etc., si sono mossi con l'obiettivo preciso di affrontare la questione attraverso una sensibilizzazione universale, in termini geografici ma anche di genere, che

renda possibile il riconoscimento dei diritti delle donne, e quindi il superamento di quelle asimmetrie di forza che stanno alla base della violenza di genere.

L'urgenza di una soluzione, che abbia come obiettivo il miglioramento della condizione femminile, è stata in alcuni casi recepita anche sul piano giuridico. In Marocco ad esempio, uno dei luoghi di provenienza delle donne da me intervistate, il Codice della famiglia - la *Mudawwana* - originariamente strutturato privilegiando la famiglia patrilineare e patriarcale rispetto al soggetto individuale, nel 2004 è stato oggetto di una revisione importante: i codici in esso contenuti sono stati adeguati al nuovo ruolo che le donne hanno assunto nella società marocchina, e nuove norme sono state fissate in modo da ripristinare l'equilibrio nelle relazioni familiari. Facendo del principio di uguaglianza tra la donna e l'uomo la principale innovazione, la *Mudawwana* ha aperto di fatto la strada ad una vera e propria rivoluzione culturale. Probabilmente per questa ragione, negli anni che hanno seguito la riforma è stato notato, come un'applicazione concreta e fluida della legge sia stata di fatto impedita da alcune anomalie dovute, in parte a un sistema giuridico legato alla "vecchia scuola", ma in larga misura a delle resistenze sociali e culturali, che riconoscono nel nuovo statuto, non un codice della famiglia, bensì un codice della donna: "La *Mudawwana* est un code de la femme et pas de la famille"<sup>5</sup>.

Tra le novità principali della *Mudawwana* si afferma l'uguaglianza tra donna e uomo nella gestione della famiglia e nei rispettivi diritti e responsabilità; sparisce la tutela dell'obbligo matrimoniale; il divorzio cessa di essere prerogativa dell'uomo e diventa possibile anche per le donne; l'età minima per il matrimonio è stata fissata a 18 anni; infine, la poligamia può essere esclusa con una clausola nel contratto matrimoniale, che vincoli il marito a una sola donna.

---

<sup>5</sup> "La perception du code de la famille et de son environnement social et professionnel", 2007 AMVEF

Le trasformazioni della società e gli effetti del discorso sul tema della violenza internamente al mondo islamico sono visibili anche in Bangladesh, dove nel 2010 il Parlamento ha emanato un provvedimento, *The Domestic Violence (Protection and Prevention) Bill*, che criminalizza la violenza domestica. Se questa legge ha il merito di aver riconosciuto, per la prima volta, la violenza domestica come atto criminale e quindi punibile penalmente anche con il carcere, essa presenta però dei gravi limiti di contenuto: per esempio, dalla lista dei comportamenti classificabili come violenti sono esclusi quelli che agiscono contro la donna nella sfera sessuale ed economica o attraverso i matrimoni forzati. Inoltre, la nuova legge non presenta ancora delle soluzioni che possano creare le reali premesse per un affrancamento della donna dalla violenza (è la donna ad essere posta nelle condizioni di lasciare il proprio domicilio nel caso di violenza del coniuge, non l'uomo) e per la responsabilizzazione della collettività attraverso la sua organizzazione in reti di supporto e di integrazione della vittima di violenza.

Un altro esempio di come la campagna di sensibilizzazione sul tema della violenza abbia raggiunto una dimensione globale può essere rappresentato dal fatto che, anche molti paesi arabi negli ultimi anni si sono aggiunti alla lista dei firmatari della CEDAW (Convention for the Elimination of Discrimination Against Woman). Anche in questo caso però, come si è visto per la situazione in Marocco, l'applicazione concreta delle norme in essa contenute non risulta sempre immediata e fluida e trova delle resistenze culturali molto forti. Attraverso l'inserimento di specifiche clausole, questi paesi, in forme e modi diversi, hanno mantenuto delle riserve su alcuni importanti aspetti che non si consideravano in armonia con la shari'a<sup>6</sup>, rivelando così la resistenza di un forte substrato culturale patriarcale e conservatore, che non accetta completamente la trasformazione sociale in atto e che non permette la piena

---

<sup>6</sup> La *shari'a* (lett. *via, percorso, strada*) è un corpo di leggi frutto di un processo di rimediazione della legge coranica (*fiqh*) iniziata nell'VIII sec con l'avvento degli Abbasidi, e che avvenne per mezzo di una libera interpretazione delle leggi coraniche dei dotti preposti alla scrittura del nuovo codice. La scelta di considerare alcuni elementi e di scartarne altri, la personale interpretazione adottata influenzarono enormemente il risultato dell'operazione, creando in alcuni casi delle grandi dissonanze rispetto ai testi sacri da cui si rivendica l'origine.

applicazione degli statuti. Se da un punto di vista giuridico, considerato il ruolo politico della donna in questi paesi, le resistenze al cambiamento possono ritenersi espressione di una volontà perlopiù maschile, su un piano culturale il rifiuto di nuovi modelli di gestione dei rapporti familiari può essere espresso anche da quelle donne adulte che, cresciute in società patriarcali, fanno fatica a legittimare delle riforme sentite talvolta come eccessivamente 'liberali'.

#### **4. Il dibattito italiano**

Prima di entrare nel merito dei significati più profondi della violenza e delle rappresentazioni simboliche con cui si esprime nella società moderna, vorrei brevemente accennare alla storia della politica femminista italiana in riferimento alla violenza contro la donna e alla situazione attuale nel nostro paese.

La violenza domestica è stata definita nelle specificità che la contraddistinguono da circa trent'anni, in seguito al riconoscimento giuridico e culturale della parità tra i generi che in Italia è stato reso possibile dallo sviluppo del movimento femminista italiano e dalle sue rivendicazioni. Per quanto riguarda la storia dell'attività femminista del nostro paese, va ricordato un episodio in particolare che simbolicamente rappresenta l'inizio della presa di coscienza da parte dell'opinione pubblica del problema della discriminazione di genere. Il caso di Franca Viola, una ragazza siciliana che nel 1965 rifiuta per la prima volta un matrimonio riparatore, cui la donna era costretta dalla tradizione anche in caso di stupro, rappresenta non solo il punto d'inizio di un fermento politico e intellettuale sui diritti delle

donne, ma per la prima volta sposta la responsabilità sociale della violenza di genere dalla donna all'uomo, riconoscendo i soggetti coinvolti non solo come individui, ma come appartenenti a gruppi sociali sessuati.

Sempre di quegli anni, un altro avvenimento politico molto importante per la storia del femminismo italiano è la promulgazione della legge 194/78, che attraverso la legalizzazione dell'aborto entro i primi 90 giorni di gravidanza, riconosce per la prima volta alla donna un diritto sul proprio corpo, affermando allo stesso tempo il diritto all'autodeterminazione degli individui, donne e uomini insieme, come esseri uguali e portatori degli stessi diritti.

Questa trasformazione culturale viene trascritta giuridicamente nel 1996, quando la legge n. 66 sullo stupro trasforma la violenza contro le donne da delitto contro la morale pubblica e il buon costume a delitto contro la persona, riconoscendo la violazione della soggettività e della sovranità personale, fino a quel momento negata.

Il ribaltamento sociale della violenza, che si realizza a partire dalla presa di coscienza affatto scontata del dolore dell'altro e dal riconoscimento della responsabilità maschile nell'ambito della violenza di genere, rappresenta il presupposto sul quale si definiscono in maniera netta e precisa i contorni che il fenomeno della violenza ha assunto in Italia negli ultimi anni e sul quale è stata formulata la nuova legge contro il femminicidio<sup>7</sup>. Questa legge, pur con alcuni limiti importanti, rappresenta sicuramente una presa d'atto di quanto le offese contro la donna costituiscano non solo un grave danno alla persona, ma una lesione preoccupante per l'intera comunità.

Qui di seguito, brevemente, le principali novità: è stato introdotto l'arresto in flagranza obbligatorio per i reati di maltrattamenti in famiglia e stalking. La polizia giudiziaria potrà, su autorizzazione del pubblico ministero, disporre l'allontanamento d'urgenza dalla casa

---

<sup>7</sup> Legge n. 119/13 (in G.U. n. 242 del 15 ottobre 2013 - in vigore dal 16 ottobre 2013).

familiare e il divieto di avvicinarsi ai luoghi frequentati dalla persona offesa. Gli aggressori allontanati dalla casa familiare potranno essere controllati attraverso un braccialetto elettronico e, in caso di stalking, potranno essere disposte anche le intercettazioni telefoniche. Una delle principali novità, anche rispetto al decreto legge, riguarda l'inasprimento delle pene, quando la violenza è commessa contro una persona con cui si ha una relazione, non è necessaria la convivenza, o si ha un vincolo (recesso o meno) di matrimonio. Le aggravanti sono previste anche quando i maltrattamenti avvengono in presenza di minori e contro le donne incinte.

La legge non consente le segnalazioni anonime, ma mantiene segreta l'identità di chi le fa. Stabilisce inoltre, che la persona che ha subito i maltrattamenti possa fare la denuncia e dare la sua testimonianza in modalità protetta, senza quindi la presenza del compagno. Un'altra novità importante riguarda l'irrevocabilità della querela, che d'ora in poi non sarà più possibile ritirare nel caso in cui le minacce ricevute siano gravi, per esempio quelle in cui sono coinvolte le armi. Per le donne immigrate: nel caso in cui la violenza sia subita in ambito domestico, previo il parere dell'autorità giudiziaria, verrà rilasciato alla donna un permesso di soggiorno. Gli autori delle percosse invece potranno essere espulsi.

Le norme che costituiscono questa legge, pur con i meriti che le vanno indubbiamente riconosciuti, si basano però soprattutto sull'inasprimento delle pene e delle misure cautelari, dimostrando così di essere la risposta politica a un'opinione pubblica, che chiede da tempo, a gran voce, una soluzione che passi attraverso la recrudescenza delle sanzioni penali e l'uso di protocolli normativi specialistici. Se è indubbio che le politiche di sicurezza sociale debbano includere atti di prevenzione e repressione della criminalità, è vero anche che la natura socio-culturale del problema della violenza domestica richiede un approccio che sia non solo emergenziale ma anche di tipo strutturale, che finisca con il coinvolgere l'intera collettività a tutti i livelli. Inoltre, la scelta fatta con questa legge di considerare solo la violenza fisica

evidenza quanto si tratti di una risposta dal respiro molto corto: non considerare il problema nella sua interezza, sottovalutando il rapporto tra violenza e disuguaglianza, tra discriminazione e potere rivela quanto gli strumenti offerti dal pensiero femminista siano stati esclusi, perdendo così di fatto un'importante occasione di dare una risposta efficace e definitiva alla questione.

## **5. La violenza e i rapporti di forza tra i generi nelle società**

Anche se nella maggior parte delle culture, la coppia e in misura maggiore la famiglia rappresentano idealmente un luogo di accoglienza, di protezione e di sicurezza per la persona, le evidenze e i fatti di cronaca dimostrano, che per alcune donne possono costituire un ambiente estremamente ostile e un luogo di rischio persino per la propria esistenza.

È percezione genericamente diffusa che la violenza sulle donne interessi quasi esclusivamente gli strati sociali disagiati, le famiglie multiproblematiche o individui patologici. In realtà il fenomeno della violenza domestica non attiene soltanto a situazioni di devianza o marginalità, ma è connaturato alla normalità del sistema, riguardando in modo trasversale le culture, le classi sociali, le fasce di età e le categorie professionali. È proprio perché la violenza è connessa a un modello di normalità, che le donne fanno fatica a riconoscerla e a verbalizzarla al di fuori della famiglia.

È evidente, che occorre misurarsi con la violenza non come un fenomeno patologico, ma leggendo quei meccanismi della normalità che la determinano e riflettendo sia rispetto al modello di società ritenuto normale e quindi socialmente accettato, sia rispetto alle

organizzazioni sociali e morali sulle quali tale modello si struttura e si definisce, in primo luogo la famiglia.

La lettura del fenomeno della violenza deve andare di pari passo con l'analisi dei rapporti di forza che agiscono all'interno della società, in particolare i rapporti di genere, in modo da dare evidenza alle possibili connessioni tra la condizione sistematica di asimmetria e di disuguaglianza tra uomini e donne e l'espressione della violenza intesa, non solo come azione di un individuo contro un altro, ma anche in senso simbolico.

La violenza sulle donne, nei diversi modi e ambiti in cui si esprime, deve essere considerata non come una deviazione patologica dal modello ideale di relazione pacifica tra i generi, ma come “un indicatore delle varie declinazioni della violenza simbolica, che costruisce i codici delle relazioni di genere nel campo delle loro asimmetrie”.<sup>8</sup>

La nozione di violenza simbolica, cui Bourdieu ha dedicato gran parte del suo lavoro esprime quel meccanismo che rende possibile il perpetuarsi di situazioni di oppressione e di disuguaglianza sociale, attraverso l'utilizzo di quelle risorse culturali, quali in primo luogo l'educazione, la famiglia e le classificazioni cognitive, come strumenti simbolici per il mantenimento di una condizione di privilegio e di potere. Le ragioni che stanno alla base della violenza di genere devono essere quindi ricercate, ponendo uno sguardo attento su quei meccanismi con cui il potere si afferma e su quei codici delle relazioni che, oltre ad esserne l'espressione, sono dal potere stesso sancite e sistematicamente rafforzate.

Una caratteristica che contraddistingue la teoria della violenza simbolica di Bourdieu è la ‘complicità’ dei dominati nel collaborare alla loro dominazione: la possibilità di interpretare

---

<sup>8</sup> Bimbi, F. e Basaglia, A, *Violenza contro le donne* Ed. Guerini e Associati (2010)

la situazione di dominanza solo attraverso processi incorporati e riprodotti in maniera irriflessa, conformandosi così a una precisa progettualità, non permette di formulare una descrizione della realtà e delle relazioni di potere diversa da quella che il potere stesso ha previsto, rendendo di fatto improbabile una sua messa in discussione.

Gli strumenti che concorrono alla formazione del pensiero del dominato non solo sono gli stessi del dominante, impedendone in questo modo l'individuazione e il riconoscimento della condizione di anomalia, ma sono gestiti e continuamente riaffermati, attraverso delle pratiche simboliche, proprio da chi ha tutto l'interesse a perpetrare tale anomalia e senza che ci sia una consapevolezza collettiva di portata tale da metterla in discussione.

Per parafrasare Bourdieu<sup>9</sup>, al posto della diretta coercizione, vengono messi in atto dei dispositivi di giustificazione dell'ordine esistente che, incorporate dall'*habitus*, assicurano la tendenziale corrispondenza tra le strutture cognitive degli individui e le strutture sociali. La concordanza tra sistemi simbolici e mondo sociale non avviene quindi come un processo naturale, ma è costruita politicamente con l'obiettivo di garantire la legittimazione del potere e delle strutture su cui si fonda.

I sistemi simbolici più potenti sono così quelli che, mentre sembrano descrivere una realtà sociale (la relazione tra uomini e donne, lo Stato, la famiglia, il corpo della donna ecc.), in realtà prescrivono solo uno dei modi di esistenza possibile, che è quello che è stato scelto dal potere, perché meglio di altri permette la conservazione dei meccanismi e delle strutture su cui si costituisce. Uno dei principali strumenti simbolici di cui si serve lo stato per assicurare continuità alla propria condizione di dominanza è la famiglia, una costruzione affatto naturale, la cui importanza per la sopravvivenza del sistema viene costantemente ribadita dalle istituzioni anche attraverso il supporto materiale a chi decide di conformarsi a essa.

---

<sup>9</sup> Wacquant, L. (2002) *Introduzione* a Bourdieu, P. e Wacquant, L. (1992) *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil. Tr. it. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

L'istituzione familiare paradossalmente si rafforza nella forma e nella sostanza, per la dedizione della donna che, in modo inconsapevole, attraverso la continua creazione di un sentimento familiare basato su ruoli, modelli e valori che esprimono una condizione di disuguaglianza di potere, riproduce quel dominio maschile di cui la famiglia è sostanzialmente una proiezione.

La connessione simbolica tra famiglia e società è una connessione fortissima: i valori sociali e i rapporti di potere che si esprimono al suo interno sono l'espressione di quei presupposti su cui si costituisce l'organizzazione sociale dello stato e su cui si autoafferma il potere stesso. Questa proiezione rende possibile la perpetrazione della disuguaglianza tra i generi e la legittimazione del dominio maschile, anche all'interno di un gruppo relazionale molto piccolo, ma assai potente per le dinamiche che sviluppa, quale appunto è la famiglia. La violenza simbolica che si riproduce al suo interno e che in alcuni casi si manifesta attraverso un'esplicitazione fisica, rappresenta in questo senso un'adesione scontata a un ordine sociale sessuale precostruito attraverso comportamenti e disposizioni irriflessi, che in quanto *habitus* vengono difficilmente discussi.

Uno dei campi dove le differenze di potere tra uomini e donne si esprimono più facilmente attraverso la violenza, reale o simbolica, è quello della sessualità. Nel primo caso, la subordinazione della donna all'uomo avviene attraverso il corpo che diviene così lo strumento, individuale o di gruppo, per mezzo del quale l'uomo sceglie di violare, umiliare e "dissacrare" la donna compiendo su di lei atti di "effrazione dell'intimità"<sup>10</sup>. La gestione dei rapporti sessuali e la possibilità di ciascuno di viverli con un'ampia autonomia di scelta non rappresentano una questione solo personale, ma dipendono fortemente dal rapporto sociale dei partner coinvolti e dalle relazioni di potere che essi esprimono. Così, la costrizione sociale

---

<sup>10</sup>Donnard G. *Femmes dans la guerre aujourd'hui*, Moltitudes, n. 67-68 pp. 93-100

incide con grande peso sui comportamenti sessuali che le donne devono tenere nella società, modellando il tipo di rapporto che esse manterranno con il proprio corpo e con la sessualità in generale alla volontà maschile. Anche l'accesso femminile alla conoscenza della sessualità e del proprio corpo è uno strumento attraverso il quale non solo si prescrive una dimensione di dominanza di categorie, ma si stabiliscono i presupposti concettuali su cui tale dominanza si afferma. L'impossibilità di esprimere il proprio desiderio, di conoscerlo e di verbalizzarlo determina per le donne l'*assenza* di un'esperienza sessuale intima che finisce con esistere solo come proiezione dell'elaborazione esperienziale maschile, al di fuori della quale la sessualità non esiste.

La definizione di una teoria della violenza, che tenga conto del carattere d'irriflessività delle sue espressioni simboliche, permette di sfumare i contorni nominali che definiscono patriarcali le strutture sociali di paesi lontani, con la chiara volontà di distinguerle dalle società modernizzate, idealmente strutturate su valori fondamentali quali l'uguaglianza e la libertà personale. Allo stesso modo, la presa d'atto che l'interiorizzazione delle strutture su cui il proprio mondo è organizzato avviene in maniera non consapevole, e che gli agenti su cui la violenza simbolica si esercita sono complici ignari del meccanismo che la origina deve rappresentare il punto di partenza per articolare un discorso sulla violenza che, insieme alle differenze strutturali oggettive dei diversi gruppi sociali, dia risalto alla continuità tra tutti quei "regimi di patriarcato nella tarda modernità"<sup>11</sup> o forme di transizione dal patriarcato, all'interno dei quali la violenza simbolica si esprime con la stessa persistenza.

Nelle società che si rappresentano come ormai modernizzate in senso post-patriarcale, l'interpretazione prevalente della violenza sulle donne è quella che la considera come un'inspiegabile patologia sociale retaggio di tempi passati per ciò che riguarda gli episodi

---

<sup>11</sup> Bimbi, F., Basaglia A., *Violenza contro le donne*, (2010)

referiti a uomini e donne ‘occidentali’, e come predicibile barbarie degli estranei-da-noi, per i quali invece la violenza sarebbe addirittura intrinseca alla loro cultura.

In realtà le forme di controllo che sottostanno alla violenza sono lo strumento attraverso il quale tutte le società patriarcali, compresi i regimi di patriarcato della modernità, ridefiniscono le relazioni di genere e, affermando il ‘dominio maschile’, ne garantiscono la perpetrazione. Da questo tipo di dinamiche, non sono escluse le società con struttura matrilineare, caratterizzate dal fatto che la discendenza e la successione siano stabilite seguendo la linea materna. In questo modello di società, il figlio o la figlia appartengono alla famiglia materna, ma è sempre il fratello della madre che esercita l’autorità paterna e che detiene il potere economico e sociale all’interno del nucleo familiare. Sebbene il legame matrimoniale non sia generalmente rigoroso, in tali società si possono ugualmente verificare forme di limitazione della libertà delle donne, quali il diritto di uccisione o di ripudio dell’adultera, e la violenza domestica è ugualmente segnalata<sup>12 13</sup>.

Un discorso generale sulla violenza contro le donne deve essere pertanto fatto, tentando di spogliare il fenomeno del significato ideologico implicito, per arrivare a considerare come la violenza contro le donne, l’autorità e il potere siano chiaramente strutturati, e si affermino sistematicamente attraverso dei meccanismi sovradeterminati, che trovano nell’asimmetria dei ruoli di genere la loro forza.

---

<sup>12</sup> Un’indagine condotta in Kerala, dove il numero delle comunità con una struttura matrilineare è molto alto, ha evidenziato come, nonostante questa zona dell’India sia spesso rappresentata come un modello in termini di indicatori sociali, quali salute e istruzione, il tasso di violenza contro le donne raggiunga valori molto alti: il 36% delle donne contattate ha dichiarato di aver subito violenza fisica, il 65% violenza psicologica. (Agarwal, B., Panda, *Toward Freedom from Domestic Violence: The Neglected Obvious*, Journal of Human Development, Vol. 8, No. 3, November 2007)

<sup>13</sup> In questo caso, le dinamiche che si riferiscono alla violenza domestica possono spostarsi dall’asse moglie/marito a quella sorella/fratello, rivelando così quanto il fenomeno della violenza, che viene a volte descritto in termini affettivi, sia strettamente legato alle relazioni di potere sulle quali si costituisce la famiglia.

Il problema della violenza domestica, laddove la famiglia possa essere riconosciuta come un sistema chiuso, è un problema di disuguaglianza di genere, che si crea e si autoalimenta attraverso la perpetrazione di meccanismi e di modelli, che rappresentano l'unico oggetto sul quale occorre intervenire se si vuole dare una risposta decisa al problema della violenza contro le donne. La rottura dell'equazione, secondo cui la differenza dei sessi, determini una differenza di ruoli e quindi una disuguaglianza sociale, s'impone con una certa urgenza, perché la violenza è semplicemente l'espressione di un sistema che è di per sé violento, e questa è sicuramente una ragione in più per rivedere il sistema nel suo complesso.

Qui di seguito, alcuni stralci delle interviste da me realizzate, che permettono di descrivere, attraverso le parole delle donne, la dimensione di controllo, dispotismo e disuguaglianza sottointesa alla violenza contro le donne:

Io mi sono fatta le mie amicizie, i miei vicini. Ho iniziato a contare su me stessa, però lui quando tornava era sempre più **violento** di prima, perché io non avevo più bisogno di lui. lui ha sempre cercato di **sottomettermi**, ma non ci è mai riuscito. (Fatima)

Io mi stavo facendo una vita e lui non l'ha mai **accettata** quella cosa lì, che io mi facevo una vita da parte, per conto mio. (Fatima)

Lui picchiava i bambini, perché io ormai, pensava che se faceva del male ai bambini riusciva a tenermi sotto **controllo**, perché sapeva che faceva più male a me andando da loro. (Fatima)

Io **non dovevo** uscire senza che lui me lo diceva, **non dovevo** lavorare, **non dovevo** parlare coi vicini, **non dovevo** avere amicizia, io **dovevo** stare a casa chiusa, lui può andare, esci, stare tre giorni in giro, discoteca di qua e di là e io **non dovevo** dire niente, **lui è l'uomo** e **io sono la donna** quella che fa figli e prepara da mangiare e aspetta in piedi fino a quando... Questa è l'idea che un po'...per fortuna sta cambiando un po', che gli uomini finalmente si stanno sviluppando, però ti dico ma anche oggi nel giovane trovi il 60-70 per cento che ha ancora questa idea qua. (Fatima)

Se l'uomo pensa che una persona, allora quelle poche libertà che ha non gli danno **fastidio**, se pensa che quella donna è un **oggetto**, da fuori di testa. Se pensi che l'altra persona è una persona, anche se pretende un po' di libertà, sono le sue libertà. Se tu pensi che è un oggetto o una **proprietà**, non l'accetterai mai. (Fatima)

È dentro di loro nascosta, perché si sente un **uomo**, sempre **più forte** della donna, lei è una donna. E una cosa che è rimasta...(Bushra)

Pochi, pochi, pochi che hanno pazienza, pochissimi, ma quasi mai. Non dirmi che qualcuna non ha mai preso uno **schiaffo**. (Bushra)

Non esiste che la donna deve venire dietro **l'uomo** magari andato fare qualche cosa, un affare e tu vai a cercarlo. (Lavinia)

**Tu sei mia**, da noi e così, quando prima di sposarti vedi rose e fiori. Quando ti sposi io ho visto con mio ex marito (in Moldavia), prima di sposarmi io, io, io...quando mi son sposata, tu sei mia, tu non puoi dire beh, perché tu sei mia. Cioè, **tu non puoi** andare da tua mamma senza il mio **permesso**, tu non puoi fare una cosa senza il mio permesso, era una cosa così, io non ho mai capito questa cosa. (Lavinia)

Anche mio papà era così, allora a mia mamma, cioè questa parola era sempre in casa, Tu sei una **puttana**. Cioè una cosa così. Così il mio ex marito, tu sei una puttana. Se io non andavo a letto, magari oggi non avevo voglia, toh, ah sei andata con altro? Tutte e due (l'ex marito e Alexandru) e anche mio papà. (Lavinia)

Ma Anche vedendo le altre nel mio paese, vicine di casa, **lui può** fare tutto, lui può uscire, va, venire quando vuole, fa quello che vuole, **la donna non può** uscire senza **permesso** dalla mia mamma. (Lavinia)

In Moldavia è frequente. 90 per cento sono tutti così perché bevono, è proprio la mentalità nostra. (Lavinia)

Perché loro si sentono sempre **capo** gli uomini africani, si sentono così, si sentono sempre **padroni**.

Appena **sposata** tutto cambia le cose cambiano, sei **sottomessa**, sei sottomessa proprio perché sei sposata. (Adel)

## **6. L'Islam e la Violenza: nelle Sacre Scritture e tra le pareti di casa**

Vorrei dedicare una piccola parte del mio lavoro, per tentare di dare una risposta alla tendenza, riscontrabile talvolta anche tra persone che direttamente sono chiamate a gestire il problema (forze dell'ordine, operatori centri sostegno, medici etc.), a considerare la violenza domestica, per alcuni gruppi religiosi, come una parte integrante del loro repertorio culturale, arrivando così a giustificarla e a considerarla come una questione che debba rimanere interna a quel gruppo e da gestire pertanto in forma privata.

Questi stereotipi, perpetuando un messaggio di culturalizzazione della violenza, non solo deformano la realtà, rendendo non rappresentative persino le indagini relative, ma concorrono a diffondere dei modelli culturali fasulli, perché troppo semplificati, che finiscono con il catturare le donne provenienti da altri paesi, rendendo inefficaci le politiche di prevenzione e di protezione per loro pensate. Gli stereotipi che si generano attraverso questo tipo di discorso sulla violenza, hanno creato inoltre dei fraintendimenti che, oltre ad aver reso possibile per alcune persone costruire vere e proprie fortune politiche, hanno distolto lo sguardo, in alcuni casi anche quello tecnico dello specialista, dalle vere cause che conducono a comportamenti violenti da parte degli uomini.

Tra gli stereotipi più frequenti, che entrano a far parte della retorica pubblica quando la violenza è agita da persone straniere di religione musulmana, è quello di considerare l'Islam

e quindi il Corano, come i luoghi di produzione e di diffusione di norme che legittimano la disparità di genere e la violenza dell'uomo sulla donna.

Tentare di approcciare il problema della violenza domestica su un piano teologico resta un'operazione rischiosa, che richiamerebbe competenze e ambiti qui non previsti. La pluralità dei discorsi intorno alla violenza contro le donne, che si sono generati sia internamente, sia esternamente all'Islam, rendono il dibattito estremamente controverso e spesso persino contraddittorio.

Uno dei versetti del Corano più noti, che viene citato da chi ha interesse a mostrare un Islam maschilista e violento, è quello che riguarda il ruolo della donna all'interno della coppia e della famiglia, e che menziona ora come permesso, ora come consiglio, in alcuni casi come obbligo, la possibilità per il marito di picchiare la propria moglie. Trattasi del versetto 34 della Sura IV, quella dedicata alle donne, *An-Nisâ'* (Le Donne), che fissa alcune delle regole fondamentali sulla quale sarà formulato il diritto matrimoniale e quello relativo al divorzio nel mondo arabo.

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.

Le interpretazioni e le traduzioni che sono state proposte rispetto a questo versetto sono diverse e spesso in disaccordo le une con le altre. Il termine 'battetele' è stato tradotto in italiano in diversi modi, quali 'battetela leggermente se fosse utile', 'frustatela', 'battetela con

un fazzoletto o bastoncino per i denti’, ‘punitela severamente’, fino a ‘allontanatevi da loro’. Quest’ultima traduzione, proposta da Laleh Bakhtiar<sup>14</sup>, mussulmana, di origine siro-americana, ha ricevuto ampia pubblicità e, insieme ad altre traduzioni in cui viene espressa la proibizione del Profeta a usare violenza contro la moglie, o a considerarla ‘a mala pena permessibile’, sicuramente testimonia un certo disagio di una parte della comunità mussulmana circa la possibilità di vedere riconosciuto nel Corano il diritto di picchiare la donna, e una ferma volontà a procedere con la revisione delle Sacre Scritture in modo da dare una visione unanime sulla questione, che favorisca la donna.

Sono molti i luoghi comuni che riguardano il complesso rapporto tra la donna e l'Islam e che indicano nella religione la causa per cui la donna nei paesi islamici si trovi in una posizione secondaria e d'inferiorità rispetto all'uomo. In realtà, nel mondo mussulmano a tal proposito si possono riconoscere differenti posizioni. Da una parte, quella più conservatrice, si colloca chi applica letteralmente la legge coranica e ritiene che la superiorità dell'uomo sia sancita dal volere divino nel Corano e pertanto vada difesa e preservata: “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.”

Posizioni diametralmente opposte sono quelle avanzate dalle “femministe islamiche”, le quali sostengono che le forti disuguaglianze tra i generi, che indubbiamente interessano le società mussulmane, siano da attribuire più che all'Islam, che di per sé non è una religione più oppressiva delle altre, a un'interpretazione misogina e sfavorevole alle donne dei testi sacri, tra cui la Sunna e il Corano. Da qui la necessità di procedere con l'esegesi delle Sacre Scritture e la loro reinterpretazione, in modo da ripristinare quell'equilibrio dei rapporti tra

---

<sup>14</sup> Bakhtiar, L., *The Sublime Quran*, ed. Kazi Pubns Inc (2006)

uomo e donna di cui il Profeta era stato il primo sostenitore e che la rivelazione coranica aveva in realtà affermato.<sup>15</sup>

Paradossalmente, e contrariamente a quanto si creda, l'Islam non avanza la tesi della intrinseca inferiorità femminile. Piuttosto il contrario, afferma la potenziale uguaglianza tra i sessi. La disegualianza esistente non si basa su una teoria biologica o ideologica dell'inferiorità femminile, ma è il risultato di istituzioni sociali specifiche disegnate per contenere il suo potere: cioè segregazione e subordinazione legale nella struttura familiare.<sup>16</sup>

Per quanto riguarda il rapporto tra violenza e Islam, in generale le donne mussulmane intervistate non hanno mai considerato la violenza come una possibilità legittimata dalla fede islamica, e nessuna di loro ha spontaneamente sollevato il problema della violenza in termini di fede. Le ragioni dei maltrattamenti venivano semmai attribuite al carattere irascibile e difficilmente contenibile del marito, in alcune occasioni alla sua storia familiare o al livello di istruzione, più spesso alle tradizioni patriarcali del paese di origine.

Anche laddove posta in modo diretto una domanda in merito, la possibilità di un legame tra il Corano e i maltrattamenti subiti, veniva in linea di massima esclusa, e la violenza in alcun modo ritenuta accettabile.

Harifa ad esempio, una donna molto giovane proveniente dal Bangladesh, cui chiedo per quale ragione il marito si comporti in modo violento con lei, mi risponde che l'uomo in realtà

---

<sup>15</sup> È opinione diffusa che fu solo a partire dalla morte del Profeta Muhammad (632 d.C.) che le donne mussulmane cominciarono a sperimentare una crescente sottomissione a norme patriarcali e, contestualmente, un'esclusione dagli ambiti pubblici. Il messaggio profetico era in realtà un messaggio liberatorio per le donne, che, durante la prima fase dell'Islam, godettero di diversi nuovi privilegi.

<sup>16</sup> Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, (1985)

non è un buon musulmano e, a suo avviso, le ragioni della violenza vanno indagate nella sua storia familiare e considerando il suo livello di scolarizzazione.

Marito musulmano ma niente pregare, come lui visto suo papà picchiare sua mamma. Questo è normale, questo è un sistema [...] Non è giusto. Io non è bambini perché picchiarmi. Quando testa non è caldo io ho sbagliato, perché ho fatto così. (Harifa)

Quando è studiato bene, fatto università, fatto diploma, no fa casino, fa casino poco, non è parlato brutto non è picchiato pero mio marito no è studiato troppo, fatto media. (Harifa)

Fatima, contando anche su un livello d'italiano molto buono, riesce a rendere chiaramente la sua opinione a riguardo, sostenendo di fatto la posizione delle 'femministe islamiche': secondo lei, la tesi della legittimazione della violenza nella religione islamica è frutto della errata interpretazione e traduzione dei testi sacri da parte degli uomini, eseguite entrambe seguendo un criterio di convenienza, con l'obiettivo di riaffermare la loro superiorità sulle donne.

Sono musulmana, ci credo che c'è un Dio, ci credo che c'è tutto, però non ci parlo, perché la usano per giustificare quello che fanno, come mio ex marito usa la religione per giustificare che la donna deve obbedire, però dice anche che la donna va trattata bene, che la donna non ti vuole va lasciata in pace, non prendono tutta la parte. (Fatima)

La donna dovrà obbedire all'uomo, ma quello è scritto, ma la donna deve obbedire all'uomo nei limiti giusti, l'uomo deve trattare bene la donna, non deve farle del male, se la donna non vuole stare con lui deve lasciarla andare con le buone. (Fatima)

Lui ignorante. Prendono solo un pezzo della religione, quello che interessa a loro. Deve obbedire ma bisogna vedere in un contesto. Se io lo vedo nel contesto, non è obbedire. Deve si dare tranquillità al marito, per dare tranquillità ai figli, che nella religione la donna è la base della società, nella religione mussulmana la donna è la base della società, quella che dà tranquillità un po' a tutti, che cresce i figli, che fa, se lei cresce i figli, se i bambini crescono bene, se lei se ne frega, crescono male. (Fatima)

Loro non la prendono, loro sminuiscono la donna, perché loro sono uomini, sono onnipotenti, per questo che la religione a me non, non sono praticante. (Fatima)

Mai ho pensato fosse giusto. Io dicevo dentro di me anche se hai sbagliato, nessuno picchia nessuno, nessuno alza le mani, perché io ho avuto la fortuna di vivere una casa dove la mamma lavorava. Ho avuto un'altra visione. (Fatima)

Bushra invece, se a una prima domanda diretta in merito alla religione ha negato qualsiasi tipo di legittimazione alla violenza, al secondo incontro, quando torno a chiederle quale fosse il suo pensiero di donna mussulmana sulla violenza contro le donne, mi risponde in questo modo:

Mohamed dice di no, il nostro profeta non ha mai messo le mani addosso alle sue mogli. Forse tradimento, di picchiarla fino a morire, forse tradimento perché lei sposata e va fare sesso con un altro. Anche non è giusto che una che sposata va a fare amore con un altro. Però l'unica cosa picchiare la donna forse è quella. (Bushra)

Per Bushra, l'unica ragione per la quale l'uomo si debba sentire autorizzato a picchiare la propria moglie è il tradimento della donna. Solo in questo unico caso, la violenza è legittimata dalla fede islamica ed è da ritenersi moralmente accettabile.

In tutte le altre situazioni, Bushra come Fatima ritiene che l'uso della violenza sia un modo attraverso il quale gli uomini raccontano e affermano la propria superiorità sulla donna e che le parole del profeta siano state manipolate per rendere accettabile un comportamento altrimenti deprecabile.

Tutti gli uomini dicono così, che se hai fatto qualcosa che non è giusta, allora è giusto di picchiare. Perché si sente uomo, perché è una cosa hanno preso dall'epoca dei nonni, nonni, nonni. Non tutti, c'è alcuni che lo dicono, sì. Se donna fatto qualcosa, si devono picchiarla. Però fra di loro, come potenza, perché lui è in grado e lei una donna. Anche profeta Mohamed sull'Islam è vietato.(Bushra)

Il problema della violenza sulle donne musulmane, più che nelle Sacre Scritture o, in generale, nella sfera religiosa, va indagato, a mio parere, nel legame che si crea tra la struttura patriarcale classica della società su cui spesso si strutturano i paesi di fede islamica, dove l'uomo della famiglia – marito o figlio maggiore – è responsabile non solo materialmente, ma anche moralmente delle donne di quello stesso gruppo familiare, e l'evidente asimmetria di genere che si può riconoscere in quegli stessi paesi.

Nel modello patriarcale classico, le donne sono date in sposo molto giovani; per loro il matrimonio, più che un accordo tra due persone, rappresenta un contratto tra gruppi familiari, che sancisce il passaggio della sposa dalla potestà del padre a quella del marito. In seguito a questo scambio ritualizzato, le donne di fatto si ritrovano subordinate non solo ai loro coniugi, ma all'intera famiglia e, in particolare, alla suocera e alle cognate.

Quando ci sono questi matrimoni ci sono anche questi pensieri qua che si l uomo si sposa con la donna e la lascia con la famiglia però diventa un po' la serva della famiglia, perché la suocera che comanda con le cognate. Vedevo i miei genitori quando loro mi permettevano di vederla. (Fatima)

In famiglia non sei mai una di loro, non ti vedono come una di loro, ti vedono come la moglie del figlio, che deve fare quello che dicono loro; non è maltrattamento fisico, però psicologico: tu devi annullarti come persona, fare solo quello che vogliono, stare alle loro regole, orari, tutto non puoi sgarrare una cosa. (Fatima)

Io non volevo venire in Italia, anche lì si è intromessa la famiglia. (Fatima)

Ci sono che vivono sotto suoceri, la suocera, c'è suocero che picchia la nuora, parte più no in città, in campagna. (Bushra)

È doveroso ricordare, che questo tipo di struttura familiare, che trova un presupposto fondamentale nella famiglia estesa patrilineare, strettamente collegata all'attività agricola, oggi risenta notevolmente delle trasformazioni economiche, sociali e politiche in corso in molti paesi islamici. L'impulso di nuove forme di mercato, lo sgretolarsi delle forme di sussistenza tradizionali, le migrazioni dall'ambito rurale a quello urbano e il lavoro extradomestico determinano una perdita di significato della struttura patriarcale, con inattese conseguenze rispetto ai rapporti tra i generi e le generazioni, che prima erano regolamentati partendo dal principio fondamentale per cui spettava all'uomo garantire protezione economica alla donna in cambio di sottomissione.

Le trasformazioni appena descritte, che in misura diversa interessano i paesi arabi, ma non solo, entrano a far parte delle riflessioni e delle negoziazioni che la donna musulmana, giunta in Europa, deve continuamente fare rispetto al suo ruolo di donna, madre e moglie e si

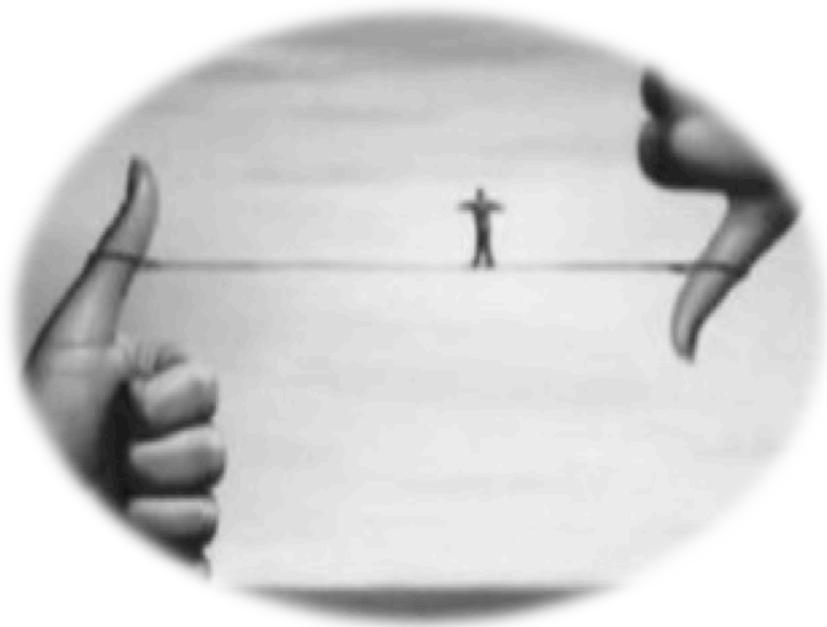
aggiungono a quei modelli tradizionali lasciati in patria con l'emigrazione, già in parte superati e a quelli idealizzati, che non sempre coincidono con quelli reali del paese ospitante.

Come vedremo meglio nei prossimi capitoli, nell'elaborazione di una propria autonomia di percorso e di esistenza, che si verifica nel processo di dislocazione da un paese all'altro, può accadere che vengano messi in discussione valori, categorie e rapporti tra generi sui quali, nei sistemi patriarcali classici in particolare, l'uomo ha fondato il suo potere e la sua organizzazione sociale. La partenza da paesi dove la disuguaglianza di genere è considerevole e l'arrivo in Europa possono talvolta comportare la modifica o l'invertirsi dei ruoli all'interno della famiglia determinando delle situazioni di cambiamento che, a volte, entrambi i partner non sono preparati a vivere con equilibrio e con attenzione rispetto alla cura del legame coniugale.

Portato scontato di questi capovolgimenti di ruolo è il conflitto tra generi, che può produrre tensioni e rotture che, se non adeguatamente affrontate, possono sfociare nella violenza.

## Capitolo II

# Teorie Filosofiche e Sociologiche della Moralità



## **1. Etica e moralità: fondamenti filosofici e sociologici**

In questa parte del mio lavoro dedicato alla violenza di genere ho pensato di inserire un capitolo dedicato *alle moralità*. L'uso del termine 'moralità', qui nella forma insolita del plurale, è una scelta deliberata che, esprimendo il concetto di pluralità implicito nel pensiero antropologico, sottolinea la necessità di una comprensione dell'idea di moralità che non prescinda dalla sua contestualizzazione e che passi attraverso un percorso che ne metta in evidenza la natura multidimensionale.

Così come le categorie razionali, che permettono l'acquisizione del sapere, la sua organizzazione e infine la sua trasmissione sono delle costruzioni sociali, attraverso le quali noi interagiamo con il mondo reale, condizionando il modo in cui noi lo osserviamo, allo stesso modo la moltitudine di combinazioni possibili di valori, norme, ideali a partire dalle quali ogni gruppo sociale, in modo diverso, distingue ciò che è bene da ciò che è male, ciò che lecito e ciò che è interdetto, dà il senso alle nostre esperienze e permette la costruzione dell'individuo come essere sociale.

Il concetto di moralità è stato di grande interesse filosofico per più di duemila anni, analizzato quasi esclusivamente a un livello teoretico almeno fino all'inizio del XX secolo, quando gli antropologi iniziarono a contestualizzarlo nella vita di tutti i giorni e ad analizzarne le variabili nelle culture Altre.

Solo negli ultimi trent'anni però, lo studio delle moralità locali ha ricevuto degli importanti contributi nell'ambito dell'antropologia. Prima di allora, la moralità era considerata un tema, cui non veniva riservato uno spazio di analisi proprio, poiché si riteneva potesse emergere spontaneamente dall'indagine di altri fattori importanti nello studio delle culture, quali la religione, i sistemi di parentela, le relazioni tra uomo e donna etc. Esempio in questo senso

la definizione di moralità, che Ruth Benedict nel 1956 indica come “*a convenient term for socially approved habits*”, facendo così combaciare, in chiave relativista, il concetto di moralità con il complesso di consuetudini socialmente approvate.

E' evidente però, che definendola semplicemente una consuetudine, la moralità finisca con l'essere considerata, ad esempio, un sinonimo di pratica religiosa, di rituale o di legami di parentela, dando come risultato un'idea di moralità ben lontana da quella con cui oggi l'antropologia delle moralità si riferisce ai processi d'interiorizzazione e di negoziazione di norme e valori da parte dell'individuo.

Il legame tra violenza contro le donne e moralità che ho scelto di considerare in questa parte del mio lavoro va inteso, non tanto in termini di percezione sociale della violenza, che pur avrò modo di trattare nel prossimo capitolo, ma nella misura in cui i maltrattamenti generano la necessità, da parte del soggetto che ne è vittima, di una risposta efficace al problema. La soluzione che ne deriverà e che non sarà necessariamente l'affrancamento dalla violenza attraverso il distacco dal maltrattante sarà il risultato di una soggettivizzazione della morale e di una contrattazione tra elementi di varia natura che il soggetto, in questo caso la donna, realizzerà in maniera personale e originale, permettendosi così di raggiungere quella condizione d'irriflessività che caratterizza la vita morale degli individui.

Fatta questa premessa, prima di indagare più da vicino le recenti riflessioni sulle moralità elaborate dagli antropologi contemporanei, vorrei dedicare un breve spazio alla presentazione di quelle che sono le basi teoretiche su cui esse si fondano.

## 1.1 *Le teorie della filosofia morale*

Le principali teorie della filosofia morale risalgono all'antica Grecia, dove ha origine il termine *ethos*, che significa norma, regola di vita e dove che viene elaborata, principalmente attraverso il contributo di Aristotele, **la teoria della virtù etica**, al cui centro viene posto l'individuo pensante, l'uomo razionale. È proprio la capacità razionale di valutazione dell'essere umano che permette alla persona di riconoscere ciò che può essere considerato eticamente corretto, ed è attraverso l'uso corretto della ragione che una persona può decidere di comportarsi in modo virtuoso. Ma non sempre il momento etico concede lo spazio mentale necessario a elaborare razionalmente le situazioni di vita che ci si trova ad affrontare e così nella teoria della virtù etica vengono incluse anche quelle disposizioni morali naturali, incorporate attraverso l'esperienza etica quotidiana e la costante pratica su di sé, che permettono al soggetto, orientando l'azione secondo la situazione specifica, di autodeterminarsi. E' questa l'unica teoria della tradizione filosofica a riconoscere lo stretto legame tra moralità e i contesti sociali ed esperienziali in cui si collocano, diventando il fondamento a partire dal quale si sono sviluppati i principali studi antropologici ed etnografici, che verranno definiti per l'appunto 'neo-aristoteliani'. Da questo momento, la teoria virtuosa verrà applicata tenendo però in grande conto il fatto che la razionalità, alla stregua della moralità, non è una e indivisibile, ma va considerata rispetto i valori e le presupposizioni che la compongono.

La seconda teoria è quella della **Legge Naturale**. Il suo formulatore principale è Tommaso d'Aquino il quale, combinando il pensiero degli stoici con la teologia cristiana, stabilisce che l'essere umano, in quanto creatura divina, partecipa alla legge eterna nella stessa misura di tutti gli altri esseri viventi e, in quanto essere razionale, lo fa anche realizzando il piano

provvidenziale. Questa sua partecipazione alla legge eterna, attraverso la riflessione razionale tra ciò che è bene per sé e per gli altri, è ciò che Aquino definisce 'legge naturale', evidenziando in questo modo quanto il concetto di moralità sia implicito nella natura dell'uomo. Rappresentando tale legge l'estensione della legge eterna, è necessariamente uguale per tutti, senza distinzione di luogo o tempo.

Nel concetto di legge naturale, intesa come la naturale inclinazione alla conservazione comune a tutte le specie, confluisce così una naturale inclinazione ad agire secondo ragione, attraverso cui l'uomo può giungere alla perfezione e arrivare a Dio. Poiché la legge naturale è applicabile a tutti gli uomini, ogni persona è per definizione un essere morale, che con la ragione può contribuire al perfezionamento della legge naturale.

Diversamente dalle due teorie qui sopra presentate, che riconoscono comunque un fine al comportamento umano, sia esso personale o divino, la **teoria deontologica** non esprime una preoccupazione per lo scopo ultimo dell'azione umana e le sue conseguenze e nega una relazione possibile tra ciò che può essere considerato morale o immorale e l'ambiente in cui si contestualizza. Per Kant, che diede un importantissimo contributo a questa teoria, la moralità deve essere svincolata da qualsiasi relazione con desideri o sentimenti, perché la sua validità concettuale non può prescindere dall'universalità della sua applicabilità. Una legge morale valida, in senso kantiano, deve essere seguita senza eccezioni a prescindere dalle inclinazioni personali, dalla situazione o dalle conseguenze. Ciò che spinge gli individui ad agire moralmente, secondo una legge naturale aprioristica, insita nell'uomo grazie alla sua facoltà di conoscenza, è il rispetto inteso come sentimento razionale rivolto unicamente verso la legge morale.

Infine, il **conseguenzialismo**, l'ultima delle teorie della filosofia morale qui descritte, riporta l'attenzione sugli esiti dell'azione e sulle conseguenze dell'agire umano. Ciò che rende

morale un comportamento quindi non è il fatto che si possa inquadrare in una legge naturale universale, bensì il suo risultato. Un'importante scuola del consequenzialismo è l'utilitarismo, che pone al centro del suo pensiero filosofico l'utilità. Un'azione è morale se ha valore per il raggiungimento del piacere e della felicità, come per l'utilitarismo edonistico, o per l'esaudimento dei propri desideri individuali.

## *1.2 Le origini delle teorie sociologiche sulla moralità*

Com'è evidente da questa premessa storico-filosofica, gli studiosi di antropologia delle moralità attuali possono beneficiare di un contributo teoretico di lunghissima data, la cui conoscenza è indispensabile se si vuole comprendere il contesto in cui sono maturate le principali teorie elaborate nell'ambito delle scienze sociali.

L'utilitarismo descritto ha condizionato fortemente la teoria morale del diciannovesimo secolo e ha ancora oggi una grande influenza sul dibattito filosofico attuale tanto da essere considerato un fondamento teorico importante della società liberale moderna.

### 1.2.1 Emile DURKHEIM

La teoria morale di Emile Durkheim si è posta come obiettivo proprio lo smascheramento delle contraddizioni interne all'utilitarismo della società liberale - per lui mera espressione intellettuale della ideologia dominante dell'epoca - cui contrappone, come presupposto della

vita collettiva, il sociale. È il sociale che fa stare insieme gli individui, la dimensione sociale preesiste a quella individuale ed è quindi la società a essere posta da Durkheim al centro della sua teoria della moralità, assumendo come oggetto di studio i fatti morali. Egli tratta la morale come un dato oggettivo dell'essere sociale, come cioè un fatto sociale.

Inoltre, e qui sta la novità dell'analisi sociologica che Durkheim fa della moralità, la società oltre ad essere la fonte della morale, ne è anche l'oggetto: se non fosse la società l'oggetto della morale, allora quest'ultima si ritroverebbe senza alcun fine; così, la finalità della morale non può essere ricercata né nell'individuo che agisce, né gli altri individui, perché ciò che non vale per l'individuo in sé non può valere neanche per la somma degli individui.

Il sacrificio e il disinteresse richiesti dalla norma morale non avrebbero senso, se essa non avesse come punto di riferimento qualcosa di superiore al singolo individuo, ossia la società, quel soggetto collettivo sui generis che è qualcosa di più della somma delle sue parti, come invece lo intendevano gli utilitaristi.

Secondo Durkheim il rapporto tra società e morale è quindi funzionale: ogni società ha la morale che permette di assicurare il vincolo tra i suoi membri e quindi è nella stessa società che va ricercato il suo significato strumentale.

Durkheim, nella sua analisi della moralità, insiste sull'importanza del fenomeno religioso come fatto sociologicamente unitario, le cui rappresentazioni fondamentali e gli atteggiamenti rituali rivestono ovunque lo stesso significato oggettivo e adempiono ovunque le stesse funzioni. Si tratti del totemismo australiano o di una delle religioni che oggi raccolgono il maggior numero di fedeli, per mezzo della religione e dei rituali religiosi, avviene sempre una sorta di proiezione ideale del gruppo sociale e quindi il rafforzamento del sentimento di appartenenza ad una società.

In questo senso, il significato che Durkheim dà alla moralità è molto simile a quello attribuito alla religione ed è proprio questa prospettiva che influenzerà il modo in cui gli antropologi affronteranno lo studio delle pratiche religiose e delle differenti forme di moralità locale.

### 1.2.2 Max WEBER

L'analisi teoretica della moralità di Weber si muove tutta all'interno di una filosofia dei valori che egli sviluppa partendo da un'analisi storico-interpretativa della società europea e in particolare della sua economia capitalista. Di fronte a un mondo che di per sé manca di significato, che è diventato un semplice teatro dell'agire razionale dell'uomo e in cui i fatti occupano un posto predominante, la filosofia decide di occuparsi dei valori, intesi non come qualcosa di assoluto e immutabile, ma piuttosto di mutevole e relativo. Weber, in realtà, non dà mai una definizione esatta e precisa di moralità, e non la fa coincidere con la contrapposizione dei valori ai fatti. Per Weber, la moralità risiede nell'incontro tra questi due elementi, non necessariamente collidenti tra di loro, e va a scovarla proprio nelle intersezioni che si creano quotidianamente nella loro interrelazione. Poiché i valori sono tanti e inconciliabili, nella scelta di alcuni se ne escludono altri: in ciò consiste quella che Weber chiama "collisione" dei valori. Vivere una vita morale significa vivere secondo una scelta consapevole e un'adesione a un sistema di valori, cui si attribuisce la principale motivazione dell'agire in un mondo di fatti.

A questo punto del suo discorso, Weber propone una distinzione tra l'*etica dei principi* - anche detta etica delle intenzioni o delle convinzioni - e l'*etica della responsabilità*. La prima forma di etica fa riferimento a principi assoluti, che vengono assunti a prescindere dalle conseguenze cui essi conducono.. Si ha invece l'etica della responsabilità in tutti i casi in cui

si ponga al centro di una riflessione etica, il rapporto mezzi/fini e le variabili ambientali, in cui tale riflessione ha luogo. Senza assumere principi assoluti, l'etica della responsabilità agisce tenendo sempre presenti le conseguenze delle scelte operate, stabilendo un legame tra etica e politica di tipo strutturale.

La teoria morale di Weber è pertanto personale, nel senso che essa implica la possibilità per l'individuo di scegliere a quali fatti partecipare e con quali valori, ma allo stesso tempo ha anche un significato più ampio, di carattere sociale, poiché considera che le conseguenze delle scelte etiche debbano essere valutate rispetto ai fatti del mondo razionale e non rispetto a un'idea assoluta.

### 1.2.3 Michel FOUCAULT

In quest'analisi delle teorie sociali moderne, non poteva mancare la figura del francese Michel Foucault, che ha dato un contributo fondamentale ai recenti studi antropologici delle moralità.

La considerazione più importante nel suo lavoro di analisi della moralità è in merito alla distinzione che lui riconosce tra moralità ed etica: la prima è per Foucault l'insieme delle regole e dei codici morali che una società, attraverso le sue istituzioni, impone ai suoi membri, legittimando alcuni comportamenti e vietandone altri. L'etica invece, di cui Foucault principalmente si occupa nei suoi scritti, è da lui definita "the kind of relationship you ought

to have with yourself<sup>17</sup>” o, come lui definisce altrove in modo più provocatorio, “the conscious practice of freedom<sup>18</sup>”

Quello che conta quindi per Foucault è il modo in cui l'individuo lavora su se stesso per costruire e diventare ciò che la comunità cui appartiene riconosce come persona morale. Come Weber quindi, Foucault riconosce l'etica come un processo, che è personale e allo stesso tempo sociale e insiste sul fatto che tale processo per essere considerato realmente come un momento etico, debba essere consapevole ed eseguito nella massima libertà di scelta. Non c'è etica, se non è data la possibilità di scegliere e se la persona non ha la consapevolezza del lavoro etico e della libertà di cui dispone nella sua attuazione.

Va ricordato che Foucault è stato il primo a riconoscere come la moralità occidentale, in confronto a quella orientale, abbia per secoli ostacolato il lavoro etico dell'individuo - inteso come processo creativo individuale - esigendo per contro un'adesione totale del Sé alle aspettative morali della società. Ma ciò che in tutto il suo lavoro emerge con forza, non è tanto un'attenzione alle dinamiche del potere, ma un interesse profondo per il soggetto e, in particolare, per le soggettivazioni della moralità, ossia per i modi in cui la soggettività si costituisce negli individui.

Foucault, ponendo l'enfasi sulla nozione di libertà nel momento etico, trasforma l'etica in un momento creativo in cui la persona costruisce il Sé attraverso un lavoro etico consapevole, scegliendo come svolgere tale lavoro e rimuovendo gli ostacoli che impedirebbero di raggiungere l'obiettivo.

Per fare ciò, ci si serve di quelle che lui definisce “tecnologie del Sé” che, seppure in forme diverse, sono presenti in tutte le società e che permettono agli individui, attraverso la loro

---

<sup>17</sup> Foucault, Michel: “On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress” in P. Rainbow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, London: Penguin Books, (2000)

<sup>18</sup> Foucault, Michel: “The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom” in P. Rainbow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, London: Penguin Books, (2000)

pratica, di lavorare sul proprio corpo e la propria mente in modo da raggiungere uno stato di felicità e di perfezione. Così Foucault le descrive:

permit individuals to effect by their own means, or with the help of others, a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality<sup>19</sup>

## **2. Antropologia delle moralità**

Per quanto riguarda l'antropologia, se si esclude l'ultimo trentennio, è difficile trovare dei lavori etnografici che abbiano come oggetto di studi esclusivo ed esplicito il mondo morale delle popolazioni indigene, o che questo sia analizzato con una certa profondità senza che i suoi margini si confondano con quelli di altri ambiti di vita sociale, quali la religione, la magia, la legge, etc.

Le ragioni di questa lacunosità nell'ambito degli studi sulle moralità, sono da ricercare secondo K. E. Read, uno dei primi antropologi ad occuparsi in modo specifico di antropologia delle moralità, in due fatti che sono essi stessi storici e morali. Il primo, lui suggerisce, è il sentimento di dissonanza rispetto alle teorie evoluzioniste, che avevano fatto della superiorità del mondo occidentale in termini morali e di civilizzazione uno dei fondamenti della propria esistenza: parlare di morale in un clima del genere poteva essere per certi versi persino considerato un tabù.

---

<sup>19</sup> Foucault, Michel: "Technologies of the Self" in P. Rainbow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, London: Penguin Books, (2000)

Il secondo fatto, secondo Read, è che l'antropologia moderna, modellandosi come disciplina sulle scienze naturali, provava una certa difficoltà, se non imbarazzo a dedicare ampi spazi di analisi a elementi che non avevano una caratteristica di oggettività, come la morale.

È stato solo nell'ultimo trentennio, con la svolta portata dall'antropologia interpretativa, che si è sentito il bisogno di una comprensione dell'azione sociale, in termini più di significato di relazioni intersoggettive, che non di analisi funzionale di elementi, classificabili in tipologie e passibili di formulazioni generali.

Il punto di riferimento per lo studio antropologico delle moralità è stata per molti anni la definizione di Ruth Benedict, che nel 1956 indicò la moralità, come l'insieme di *socially approved habits*, creando così un prolungamento efficace dei paradigmi relativisti nell'ambito degli studi sulla moralità, al punto da essere ancora oggi il punto di riferimento della teoria morale della disciplina antropologica.

L'inquadramento degli studi morali in una prospettiva relativista, che ha indubbiamente il merito di aver reso essenziale per la dottrina antropologica quella tolleranza transculturale strettamente collegata al concetto di libertà - "people ought to be free to live as they choose, to be free from the coercion of others more powerful than they"<sup>20</sup> - presenta però alcuni limiti importanti. Tra questi, la difficoltà a considerare cosa sia realmente 'morale' e quindi quali aspetti sociali possano rientrare a pieno titolo nell'ambito della moralità.

Due sono principalmente gli approcci seguiti dagli antropologi che si sono occupati di moralità locale: l'approccio del ragionamento e delle scelte morali, d'impronta deontologica, e l'approccio neo-aristotelico e foucaultiano che riprende la teoria della virtù.

---

<sup>20</sup> Hatch, Elvin: *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*, New York: Columbia University Press (1983)

Rientrano nel primo di tipo di approccio gli antropologi che hanno focalizzato i loro studi sul momento in cui un individuo, o su larga scala una società, si trovano a dover compiere una scelta morale all'interno di una determinata sfera di valori e a eseguire un consapevole e cosciente lavoro di disamina dei contenuti morali offerti dal gruppo sociale di appartenenza, con lo scopo di risolvere una questione morale. Un lavoro importante in questo senso è stato quello effettuato da Robbins che, studiando gli Urapmin della Papua Nuova Guinea, pone al centro della sua attenzione la criticità del momento in cui la cultura tradizionale di questo popolo, con tutto l'insieme dei valori morali che le corrispondono, entra in contatto con il Cristianesimo Pentecostale, obbligando gli Urapmin a un costante lavoro di ridefinizione di ciò che debba essere considerato morale, oppure no.

Il secondo approccio è quello invece neo-aristotelico e foucaultiano, attraverso il quale gli antropologi hanno dedicato i loro studi sulle moralità alla virtù etica e al modo in cui gli individui, attraverso una serie di tecniche, di procedure o di discorsi, formano la propria moralità e costruiscono se stessi come soggetti etici e morali. Mahmood, di cui sono noti i lavori sulle donne, l'islam e l'agency, descrive questo tipo di approccio all'etica 'as always local and particular, pertaining to a specific set of procedures, techniques, and discourse through which highly specific ethical-moral subjects come to be formed'<sup>21</sup>. Quindi, una persona diventa morale, non seguendo norme e precetti predeterminati, ma attraverso il perpetuarsi di pratiche morali generalmente ascritte a un determinato contesto sociale.

---

<sup>21</sup> Mahmood, Saba: *Politics of Piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, (2005)

## 2.1 *Jarret ZIGON*

Un importante antropologo che negli ultimi anni ha svolto varie ricerche antropologiche sulle moralità, con l'obiettivo di definirne sia gli aspetti teoretici, che etnografici, è Jarret Zigon.

Partendo dalla critica di alcuni aspetti degli approcci appena presentati, Zigon si pone come fondamento quello di scostarsi dall'influenza durkheimiana che ha, a suo avviso, eccessivamente ancorato lo studio delle moralità all'ambito sociale cui si riferiscono, rivendicando la complessità delle società e le infinite connessioni che possono essere fatte dall'individuo, nel suo tentativo di prendere una decisione etica. La questione morale, per Zigon, deve essere posta considerando l'individuo come un attore sociale, il cui mondo morale, pur agendo nel locale, resta sempre un elemento pluralistico e multifattoriale.

Con questo presupposto, Zigon definisce una separazione tra ciò che egli ritiene appartenere alla sfera della moralità e ciò che invece deve considerarsi etica.

Moralità può essere considerata come l'insieme di tre diversi aspetti, che oltre ad essere in relazione costante tra loro, sono essi stessi pluralistici: *l'elemento istituzionale* - in cui si includono sia le istituzioni formali sia informali, quali governo, religione, organizzazioni internazionali, organi direttivi di partito, etc. - che, attraverso gli strumenti di cui dispone e il potere che rappresenta, definisce ciò che può essere considerato morale e giusto. A questo proposito, è bene tenere presente che, se l'influenza delle istituzioni nella valutazione di questioni morali è reale e concreta, non va sottovalutato comunque il fatto che sullo stesso piano istituzionale possano esserci dei dibattiti e delle controversie che rendono la stessa moralità da loro espressa, più che una verità assoluta, una retorica persuasiva. Per certi versi simile alla moralità istituzionale, ma pur differente, Zigon identifica un secondo livello che è

quello del *discorso pubblico* della moralità, richiamando una distinzione fatta da Voloshinov<sup>22</sup> tra ideologia ufficiale e ideologia comportamentale, dove la prima è l'ideologia sostenuta dalle istituzioni e la seconda quella che si vede nelle relazioni dialogiche degli individui. Sono incluse nel discorso pubblico della moralità tutte quelle articolazioni di dominio pubblico che, pur non essendo direttamente espresse dalle istituzioni - media, arte, letteratura, educazione familiare, dibattiti filosofici – sono in costante dialogo con esse. A volte sostenendo l'ideologia istituzionale, altre mettendola in discussione, le articolazioni di dominio pubblico sono in grado di contribuire in modo importante alle scelte etiche della persona; la loro accessibilità e l'emotività che le veicolano possono persino renderle più influenti in termini morali di quanto non siano quelle istituzionali.

Il terzo tipo di moralità è quello che richiama il termine *habitus* con cui Mauss e, in forma più astratta Bourdieu, hanno indicato un tipo di comportamento che viene eseguito senza alcuna riflessione cosciente sul modello di apprendimento da cui origina. Bourdieu, in particolare, ritiene che gli schemi percettivi, di pensiero e di azione, acquisiti in maniera duratura, diano luogo ad azioni che sono coerenti all'interno di un determinato gruppo o classe di appartenenza: in questa prospettiva, l'*habitus* non può dunque ritenersi né universale, né specifico a un individuo e va pertanto contestualizzato.

Partendo da queste definizioni e focalizzandosi sull'aspetto dell'irriflessività dei comportamenti umani, Zigon include nell'analisi delle moralità le cosiddette '*embodied dispositions*', in italiano *disposizioni incorporate*, con cui lo studioso vuole indicare quel modo naturalmente appreso di stare nel mondo che permette all'individuo di agire come essere morale, senza che sia da lui effettuata alcuna riflessione o analisi cosciente in merito. È solo grazie a questa capacità di incorporare la moralità in modo automatico e inconsapevole,

---

<sup>22</sup> Voloshinov, V.N. *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge: Harvard University Press (2000)

che la maggior parte delle persone riesce a seguire un comportamento in un modo che è considerato socialmente accettabile dagli altri.

Occasionalmente però, per la natura sociale che lo caratterizza, all'individuo è chiesto di riflettere sui tre aspetti della moralità appena elencati e di agire una scelta consapevole che lo porti a essere una persona socialmente accettabile non solo agli occhi degli altri, ma anche a se stesso. È questo che Zigon definisce etica, distinguendola così nettamente dalla moralità ed è a questo punto che introduce l'importanza del *breakdown* morale (*problematization* per Foucault), inteso come quel momento in cui alla persona è chiesto di lavorare consapevolmente su se stessa e di ottenere una risposta etica

This working on oneself in what I called the ethical moment is brought about by a moral breakdown or what Foucault called problematization. This occurs when some event or person intrudes into the everyday life of a person and forces them to consciously reflect upon the appropriate ethical response (be it words, silence, action or non-action).<sup>23</sup>

Fino a questo punto, quindi la definizione di processo etico di Zigon, rivela un'importante influenza da parte di Foucault che, come ho prima descritto, si era dedicato in modo particolare alla soggettivizzazione della moralità. A differenza però dello studioso francese, per il quale il processo etico ha come scopo il raggiungimento della padronanza del sé e dell'autenticità, per Zigon è fine a se stesso. Ciò che lo determina, e ne crea il senso, non si trova al di fuori del processo etico, ma ne è una parte strutturale: è il desiderio di tornare a uno stato morale non cosciente, diverso nei contenuti ma uguale nella forma a quello che precedeva il momento del *breakdown*. Il lavoro etico è quindi per Zigon, un lavoro di costante

---

<sup>23</sup> Zigon, Jarret: "Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life" in *Ethnos*, VOL. 74:2, (June 2009)

ridefinizione morale, che si richiede ogni qualvolta avvenga una situazione particolare per l'esistenza dell'individuo, e che non ha come pretesa implicita quella di raggiungere uno stato di purezza o di perfezione ideale, ma di tornare a uno stato morale non pensato, e così facendo, di creare una nuova disposizione morale.

I see the ethical process of working on the self as a always open-ended and situational, and therefore as a recurring existential moment throughout one's life that can never end in self-mastery or authenticity. For this reason I reject the aim of Foucault's ethics, while adopting his view of the ethical process as work on the self...Once one has experienced this moral breakdown, she works on herself by utilizing certain ethical tactics to not only return to the unreflective and unreflexive disposition of morality, but in so doing, to create a new moral dispositional person<sup>24</sup>

Zigon suggerisce per la ricerca etnografica di limitare l'oggetto di studio dell'antropologia morale al momento del *breakdown*, in modo da dare risalto, non tanto all'insieme di valori espressi da un gruppo sociale, riflettenti la cultura, le tradizioni e le relazioni di potere, quanto al modo in cui l'individuo o un gruppo d'individui utilizzino in grande libertà e con la massima creatività quegli stessi valori per risolvere un dilemma etico.

---

<sup>24</sup> Zigon, Jarret: "Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life" in *Ethnos*, VOL. 74:2, (June 2009)

### 3. Esempi di momento etico: Fieldwork

Partendo dall'analisi di Zigon su quello che è a suo parere una corretta antropologia delle moralità e utilizzando come strumento di lavoro il *framework* da lui proposto attraverso il riconoscimento del *breakdown* come momento etico, vorrei provare ad analizzare alcune delle interviste da me effettuate ad alcune donne straniere residenti in Italia con l'intenzione di verificare in che misura queste donne abbiano subito la violenza da parte del marito, come abbiano vissuto il rapporto con i contesti istituzionali locali (centri anti-violenza, forze dell'ordine, ospedali, etc.), o in che modo e per quale ragione abbiano rivisto o meno le proprie disposizioni incorporate per definirne di nuove.

#### 3.1 *La storia di Mary – Ecuador*

Il primo caso che vorrei analizzare è quello di Mary, una donna ecuadoreña residente in provincia di Varese, segnalatami dal centro anti-violenza Auser Filo Rosa di Cardano al Campo.

L'intervista con Mary, più di ogni altra, rende evidente quanto la religione possa influenzare la moralità di una persona offrendole una cornice concettuale attraverso cui ricavare, in questo caso quasi totalmente, il senso delle esperienze morali vissute e i limiti entro i quali agire. Nel caso di Mary, quello che vorrei far emergere non sono tanto i dogmi di fede che la religione Evangelica propone ai propri fedeli, e che lei ha in qualche modo incorporato, ma in che misura la donna abbia utilizzato i concetti morali istituzionali in maniera consapevole e

determinata per risolvere – pur in un modo che non le permette di liberarsi veramente dalla violenza del marito – quel dilemma etico che la violenza e la pessima relazione con il marito hanno provocato.

I fatti biografici relativi a Mary sono contenuti nell'Appendice di questo lavoro. Qui di seguito invece la mia analisi del racconto della donna e degli aspetti morali delle sue interpretazioni.

Il racconto di Mary è fortemente condizionato dalla religione evangelica che lei di fatto ha approfondito in Italia non immediatamente dopo il suo arrivo, ma circa un anno dopo, in concomitanza con l'inizio della vita matrimoniale.

La proiezione che lei da questo momento fa delle norme e dei paradigmi religiosi nella sua vita quotidiana è quasi assoluta, al punto da condizionare i rapporti con il marito, cattolico non praticante, e molte delle decisioni importanti che la riguardano.

Come sarà possibile leggere dagli stralci d'intervista che ho deciso di riportare in questo lavoro, la relazione costante e quotidiana che Mary instaura con Dio è da considerarsi oltre che una disposizione morale, inconscia e incorporata, come una vera e propria cornice entro la quale la donna ha impostato un lavoro di costruzione del Sé. L'analisi dei contenuti e della forma dell'intervista con Mary, rendono evidente come la donna abbia rivisto dei principi fondamentali della sua fede, in maniera talvolta originale e adattandoli alla sua situazione, trovando così, se non una soluzione definitiva, almeno un conforto dalla crisi morale che ha caratterizzato la sua vita matrimoniale.

Ripetutamente durante il corso dell'intervista, Mary mi informa del fatto che per lei il matrimonio è stata la risposta a un sincero bisogno morale di far coincidere la sua vita con i principi religiosi che stava in quel periodo iniziando a conoscere.

“Cuando me sentí que estaba fornicando, allí me ví ya que estaba haciendo algo que no le agradaba a Dios y entonces allí pedí perdón a Dios y quise reconciliarme nuevamente con Dios. Como Dios ha dejado el matrimonio, la voluntad de Dios es el matrimonio. Y entonces yo no me veía que estaba bien y comencé a buscar de Dios, y andaba buscando una iglesia donde congregar... Yo quería hacer en orden como Dios le agrada, no? pero no me daba cuenta en que yo estaba yendo encuentro, porque mi marido no tenía lo mismo principio que yo...el temor de Dios, el temor de dios de saber que el principio es dios”<sup>25</sup>.

O ancora:

Después de 4 meses él comenzó a pedirme sexo pues entonces por más que uno quiera la carne es débil. Entonces estuvimos juntos. Por una parte no me sentía mal porque yo decía que no estaba haciendo mal a nadie, porque yo estoy libre, pero delante de los ojos de Dios yo me sentía mal porque yo sabía que esto era pecado, porque Dios nos manda a estar en orden en el matrimonio, casados, aunque no sea eclesiástico pero debe estar casados...eso me ponía mal...por eso, yo quise arreglarlo de esa manera, pero en realidad no debería haber sido así tampoco, ahora lo entiendo que debería haberlo yo dejado y esperado que el señor me confirme si esa es la persona justa para mí. Entonces, que ahora estoy en el pasticcio .. la tengo que ...esperar ...si antes yo había equivocadamente hecho a mi manera, ahora tengo que esperar y hacer la voluntad de Dios<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Mia la traduzione dallo spagnolo all'italiano: Quando sentí che stavo fornicando, lì mi vidi già che stavo facendo qualcosa che non piaceva a Dio e quindi lì chiesi perdono a Dio e volli riconciliarmi nuovamente con Dio. Come Dio ha lasciato il matrimonio, la volontà di Dio è il matrimonio. E quindi io non mi vedevo che stavo bene e cominciai a cercare a Dio y cercavo una chiesa dove congregare ... Io volevo fare le cose per bene come piace a Dio, no? Ma non mi rendevo conto in ciò che io stavo andando incontro, perché mio marito non aveva lo stesso principio che io ho... il timore di Dio, il timore di Dio, di sapere che il principio è Dio.

<sup>26</sup> Mia la traduzione dallo spagnolo all'italiano: Dopo 4 mesi, lui cominciò a chiedermi sesso perciò anche se uno non vuole, la carne è debole. Quindi, siamo stati insieme. Da una parte, io non mi sentivo male, perché io dicevo che non stavo facendo male a nessuno, perché io sono libera, ma davanti agli occhi di Dio io mi sentivo male perché io sapevo che questo era peccato, perché Dio ci manda a stare in ordine nel matrimonio, sposati, anche se

Mary, in quel periodo, trova nella città dove risiede una chiesa evangelica dove può praticare la propria fede e trovare un proprio spazio personale di crescita spirituale. Il marito però non supporta questa sua decisione e non ritiene opportune le visite domenicali della moglie in chiesa. Anche i suoceri, di religione cattolica, si oppongono alla sua scelta di fede e inizia così per Mary un periodo di forte contrasto con il marito.

Yo comencé a sufrir ese conflicto porque mi marido no tenía el temor de dios, y en cambio yo estaba a la búsqueda mas de Dios y, a partir de allí y adelante, yo comencé a tener muchos conflictos con mi marido, porque la creencia que yo tenía no la podía compartir con él<sup>27</sup>.

Quando cerco di entrare nel merito della violenza e chiedo a Mary di raccontarmi dei maltrattamenti, lei mi risponde che il marito ha agito una violenza di tipo psicologico nei suoi confronti dai primissimi giorni di matrimonio, denigrandola in continuazione, offendendo la sua persona e la sua fede, tradendola più volte e rinfacciandole che non la amava e che provava solo pena nei suoi confronti. Non fa cenno alla violenza fisica e alle minacce, che risultano invece dal rapporto del centro anti-violenza, e che sono coerenti con l'intervento dei Carabinieri richiesto dalla donna in seguito ad un litigio particolarmente grave.

---

non è ecclesiastico, ma si deve essere sposati...questo mi faceva stare male...perciò, ho voluto sistemarlo in quella maniera, ma in realtà non dovrebbe essere stato neanche così, ora lo capisco che avrei dovuto lasciarlo e aspettare che il Signore mi confermi se quella era la persona giusta per me. Quindi, ora che sono nel pasticcio, la devo... attendere... se prima avevo fatto a modo mio, sbagliando, ora devo attendere e fare la volontà di Dio.

<sup>27</sup> Mia la traduzione dallo spagnolo all'italiano: Io ho cominciato a soffrire quel conflitto perché il mio marito non aveva paura di Dio, e invece io ero più alla ricerca di Dio e, da lì in poi, ho cominciato ad avere molti conflitti con il mio marito, perché la fede che io avevo, non la potevo condividere con lui.

Ed è parlando della violenza psicologica, che Mary apre la sua considerazione sull'argomento e indica le ragioni, per le quali ha deciso di rimanere con il marito ancora per qualche anno, rimettendo completamente a Dio la decisione di separarsi:

Porque yo creo en el matrimonio. Cuando uno va y se casa dice, debe estar en la povertà, en la pobreza, en la malattia y en la dificultad también dice. Entonces en mis convicciones, en mis principios, no está que con el primer problema que tenga voy a botar la toalla. Porque eso no sería confiar en Dios. Porque dice que nosotros somos vencedores en Cristo. En la primera dificultad no es que me voy a rendir. Verdad? Hasta la semana pasada mi suegra me dijo, que porque no me he ya separado de este hombre?' – 'Por que tu suegra te lo dice?' Le chiedo io –porque ve que me amargo, ve que estoy triste. Ve que tengo dificultades, que tengo problemas, pero en realidad no lo hago por temor a dios. Por temor a Dios, porque es Dios el que tiene que obrar. Obrar quiere decir que El tiene que meter su mano. Quiere decir que si yo le he pedido a Dios, en mis oraciones, 'Señor restaura mi matrimonio', y yo se lo estoy pidiendo 'restaura mi matrimonio', entonces no es que en la primera pelea, no es que yo se lo estoy pidiendo que obre y yo por acá haciendo de modo mío, entonces no esta bien, si yo creo que Dios va a restaurar mi matrimonio, tengo que creer y no en la primera discusión botar la toalla. Sino que tengo que creer?<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup>Mia la traduzione dallo spagnolo all'italiano: Perché io credo nel matrimonio. Quando uno va e si sposa dice, deve essere nella povertà, nella malattia e nella difficoltà dice anche. Quindi nelle mie convinzioni, nei miei principi, non ci sta che al primo problema che abbia getto la tovaglia (getto la spugna). Perché quello non sarebbe avere fede in Dio. Perché dice che noi siamo vincitori in Cristo. Non è che alla prima difficoltà mi arrendo. Vero? Addirittura la settimana scorsa, mia suocera mi ha detto, che perché non mi sono già separata da questo uomo? – Perché te lo dice tua suocera? Le chiedo io – perché vede che sono amareggiata, vede che sono triste. Vede che ho delle difficoltà, che ho dei problemi, ma in realtà non lo faccio per il timore a Dio. Per timore a Dio, perché è Dio colui che deve operare. Operare vuol dire che Lui deve mettere la sua mano. Vuol dire che se io ho chiesto a Dio, nelle mie preghiere, "Signore, restaura il mio matrimonio", e io glielo sto chiedendo, "restaura il mio matrimonio", quindi non è che nella prima lite, non è che io gli sto chiedendo di fare qualcosa e io qui faccio a modo mio, quindi non sta bene, se io credo che Dio restaurerà il mio matrimonio, devo crederci e non nella prima lite gettare la spugna. Altrimenti a cosa devo credere?

In questa parte dell'intervista, Mary sembra aver risolto il suo problema matrimoniale attraverso la virtù morale del *Temor a Dios*, o *Temor de Dios*, un'espressione con cui si può indicare, più che una vera e propria paura verso Dio, una forma di rispetto nei suoi riguardi che sancisce parallelamente una relazione profonda e intima e un legame che, attraverso il dialogo, rimette nelle mani di Dio anche le questioni più pratiche.

Questa è stata perlomeno la scelta di Mary. La forma di relazionarsi a Dio, da lei più volte accennata è la *oración*, da lei definita come un dialogo diretto con Cristo, come una conversazione con un padre cui ci si rivolge nei momenti di grave crisi personale e di incertezza sul da farsi. Mary sottolinea che questo tipo di relazione dialogica con il Signore, deve essere costante e non contingente e legata a precisi momenti della vita in cui si ha particolare necessità.

Prima di decidere se andare dall'avvocato consigliato dal centro anti violenza, Mary prega, prega molto per essere certa di non fare qualcosa di sbagliato, e prega in continuazione per il marito perché possa finalmente conoscere *el temor de dios* e uscire dalla droga.

La cornice costituita dalla rappresentazione dei valori cristiani si offre a Mary come un importante strumento di lavoro su di sé che le permette, se non di risolvere il conflitto con il marito, di accettarne per il momento l'esistenza. Accanto al *temor a Dios*, un altro importante valore cristiano utile a Mary per elaborare una strategia di risoluzione del conflitto etico, è il perdono cristiano: Mary, nel suo lavoro di rivisitazione della propria condizione di moglie all'interno di una vita matrimoniale non proprio soddisfacente, analizza il proprio atteggiamento, attribuendo l'inquietudine che in quei mesi l'aveva logorata a un sentimento di rivalsa nei confronti del marito fedifrago e alla propria incapacità di perdonarlo. Questa sua

attitudine spirituale non avrebbe certo contribuito a risolvere il suo problema, e nemmeno avrebbero agito in questo senso le sue espressioni di rabbia. Perché ciò che Dio chiede agli uomini è il perdono e la capacità di andare oltre al male ricevuto, a maggior ragione se l'autore è un nemico.

Yendo a la iglesia me dí cuenta que esto no estaba bien ... me ayudaban a mejorar...el señor me hizo ver que yo estaba actuando mal que yo misma estaba provocando violencia en mi vida<sup>29</sup>.

Entonces dice que cuando uno quiere cambios, en otras personas, primero el que tiene que cambiar es uno. Yo quiero que mi hijo cambie, ma soy yo primero la que tengo que cambiar. Yo no puedo exigir algo que yo no estoy dando. Entonces si como me he sentido, como se dice... pecadora, me he sentido que fallo constantemente, porque hay muchas cosas que a Dios no le agrada y uno no sabe, hay muchas cosas que a Dios no le agrada y que uno en la ignorancia, lo hace. Entonces mientras uno va conociendo mas de Dios, va conociendo lo que mas le agrada y lo que a Dios no le agrada. Por decir, la persona que tiene resentimiento en su corazón, eso a Dios no le agrada, pero muchas veces resulta que como uno es humano, uno se guarda el resentimiento, y en vez de estar contento, uno va amargado y eso a Dios no le place, porque es un corazón herido nomas. Cuando un corazón herido habla, lo que habla es solamente, “me voy a vengar de ti, y de todo lo que tu me has hecho.” O le dirá “la venganza se come en un plato frío” es así como dicen. Entonces Dios nos llama a perdonar. Y si yo quiero que Dios restaure mi matrimonio, debo de cambiar yo, debo de poner la confianza en Dios, y no en mi marido. Y dice la palabra de Dios, amar a tus enemigos, dice cuantos pueden amar a sus hermanos, pero eso no es ser cristiano, dice amar a sus enemigo aunque si lo han tratado mal, y si esa persona que te ha tratado tanto mal, te pide un favor, tu se lo hagas, entonces ahora si que te podrás llamar

---

<sup>29</sup> Mia la traduzione dallo spagnolo all'italiano: Andando in Chiesa mi sono accorta che cio' non andava bene... mi aiutavano a migliorare... il signore mi ha fatto vedere che io stavo agendo male che io stessa stavo provocando violenza nella mia vita.

cristiano, como dice la palabra. Porque es fácil hacer un favor a una persona, que tu sabes que te puede recambiar el favor, porque somos amigos, pero si le dieras de comer a tu enemigo, entonces ahora si que Dios lo va a mirar, y va a ver con agrado y va a decir, “este si que es mi hijo”<sup>30</sup>.

Per mezzo della fede, Mary sta ancora oggi costruendo una propria dimensione morale, in cui non riesce a trovare spazio una legittimazione delle proprie emozioni e dei propri desideri “No es que yo puedo hacer lo que me das las ganas...”. Se da una parte, lei riconosce l’esistenza del libero arbitrio come valore fondamentale nella religione cui sente di appartenere, dall’altra riconosce anche l’importanza di una gerarchia evidenziata nella Bibbia, che vede Dio prima di chiunque altro, seguito dall’uomo cui Dio legittima il potere sulla donna, e infine la donna come persona incaricata di accudire il focolare e la famiglia.

Quando chiedo a Mary quali siano le ragioni della violenza, lei mi risponde così:

“Para dominar. Como hasta ahora no me he separado de el, el piensa que nunca me voy a separar de el. Entonces como para seguir teniendo el control de la situación el necesita este... dominar pero en realtà el no es que domina la situación porque sabemos que primero está Dios y luego el resto. Y si

---

<sup>30</sup>Mia la traduzione dallo spagnolo all’italiano: Quindi si dice, che quando uno vuole dei cambiamenti nelle altre persone, per primo chi deve cambiare è uno. Io voglio che mio figlio cambi, ma sono io la prima che deve cambiare. Io non posso esigere qualcosa che io non sto dando. Quindi siccome mi sono sentita, come si dice... peccatrice, mi sono sentita che sbaglio costantemente, perché ci sono molte cose che a Dio non piacciono e uno non sa, ci sono parecchie cose che a Dio non piacciono e che uno nella ignoranza, lo fa. Quindi mentre uno va conoscendo sempre di più Dio, va conoscendo ciò che più gli piace e ciò che non a Dio non piace. Per dire, la persona che ha risentimento nel suo cuore, quello a Dio non piace, ma molte volte risulta che uno come essere umano, uno si racchiude nel risentimento, e anziché essere contento, uno vive amareggiato e ciò a Dio non piace, perché è un cuore ferito soltanto. Quando un cuore ferito parla, ciò che dice è soltanto “ me vendicherò di te e di tutto ciò che mi hai fatto”. O dirà “ la vendetta va consumata fredda” è così che dicono. Quindi Dio gli chiede di perdonare. E se io voglio che Dio restauri il mio matrimonio, devo cambiare io, devo riponere fiducia in Dio, non in mio marito. E la parola di Dio dice, ama i tuoi nemici, dice quanto si possono amare i propri fratelli, ma quello non è essere un buon cristiano, dice amare ai suoi nemici anche se siete stati trattati male, e se quella persona che vi ha trattato male, vi chiede un favore, tu glielo devi fare, quindi lì si che ti potrai chiamare cristiano, come dice la parola. Perché è facile fare un favore ad una persona, che tu sai che può ricambiarti il favore, perché siamo amici, però se dessi da mangiare al tuo nemico, quindi ora si che Dio lo guarderà , e lo vedrà con piacere e dirà “questo si che è mio figlio”.

Dio lo ha puesto como cabeza del hogar, el es responsable; sabemos que el jefe de la familia es el hombre y sabemos que el trabajo de la mujer es la casa: lo sabemos por dios...

La cabeza del hogar es el hombre, el hombre es la cabeza de la mujer, cristo es la cabeza de la iglesia...dios le manda a que usted se hagan responsables de lo que Dios le ha dado...el hombre es responsable de la familia...y la violencia no esta justificado porque dios le da el control pero no porque domine como un dictador, el le está dando la responsabilidad como leader.<sup>31</sup>”

Anche in questo caso, la risposta alla mia domanda non si riferisce al suo caso e alla sua famiglia, ma viene ricercata e trovata nelle Sacre Scritture. La violenza, secondo Mary, dipende da una errata interpretazione del ruolo che il Signore ha assegnato all'uomo e alla donna, evitando di entrare nel merito di un'analisi del fenomeno nello specifico del suo caso e della sua famiglia.

Questo inquadramento dei ruoli, che per Mary trova una legittimazione nella natura stessa del matrimonio cristiano, è in qualche modo ciò che sta alla base del legame che la unisce al marito e che sembra per lei indispensabile per una stabilità materiale e morale della donna in Italia. Come donna, infatti, sente di aver bisogno di un uomo per risolvere, non solo i

---

<sup>31</sup> Mia la traduzione dalla spagnolo all'italiano: Per dominare. Siccome finora non mi sono separata da lui, lui pensa che non mi separerò mai da lui. Quindi come per seguire avendo il controllo della situazione lui ha bisogno questo... dominare ma in realtà non e' che lui domina la situazione perché sappiamo che per primo c'è Dio e dopo il resto. E se Dio l'ha messo come capo famiglia, lui è il responsabile; sappiamo che il capo della famiglia è l'uomo e sappiamo che il lavoro della donna è la casa: lo sappiamo tramite Dio... Il capo famiglia è l'uomo, l'uomo è la testa della donna, cristo è la testa della chiesa. Dio vi chiede che diventate responsabili di ciò che Dio vi ha dato... l'uomo è responsabile della famiglia... e la violenza non sta giustificata perché Dio gli da il controllo ma non per dominare come un dittatore, lui gli sta dando la responsabilità come leader.

problemi pratici legati all'immigrazione, ma anche quelli di natura morale nei confronti della società, maggiormente ostile, secondo il parere di Mary, nei riguardi di una donna sola.

Gracias a Dios, para mi mi marido ha sido una bendición. porque con el pude tener una estabilidad en Italia. No por un interés porque yo mi marido siempre lo he amado. Porque si no no hubiese soportado toda esas cosas. Gracias a Dios mediante el he tenido una estabilidad de documentos, nunca he tenido los problemas de los otros inmigrantes porque siempre he tenido documentos. Y donde yo voy, las puertas siempre están puerta abierta porque no me he sentido rechazada de la sociedad. Estabilidad moral también porque como mujer tiene necesidad de tener marido<sup>32</sup>.

Alla fine dell'intervista quindi, chiedo a Mary come sarebbero le cose se anziché vivere in Italia si trovasse in Ecuador, vicino alla sua famiglia. E lei, senza esitazione, per la prima volta anche se per pochi istanti, mi dà una risposta slegata da ideali virtuosi e religiosi, e con molta fierezza, cambiando anche il tono della voce, fino a quel punto mite e sommesso, risponde:

“En Ecuador estaría bajo de la protección de mis padres, en todo los sentidos. Mi familia esta siempre dispuesta a tenerme a mi y a mis hijos. Si tengo hambre me darían de comer porque mi familia no es

---

<sup>32</sup> Mia la traduzione dalla spagnolo all'italiano: Grazie a Dio, per me mio marito è stato una benedizione, perché con lui ho potuto avere una stabilità in Italia. Non per un interesse perché io ho amato sempre a mio marito. Perché altrimenti non avrei sopportato tutte quelle cose. Grazie a Dio, tramite lui ho avuto una stabilità con i documenti, non ho mai avuto i problemi degli altri immigranti perché sempre ho avuto i documenti. Ovunque io vada, le porte sono sempre aperte, perché non sono mai sentita rifiutata dalla società. Stabilità morale anche perché come donna si ha la necessità di avere marito.

pobre. Entonces Yo no voy a necesitar de un marido prácticamente. -Lo avresti lasciato? Le chiedo - Si porque económicamente.....y también el respaldo de una persona afectivo...”<sup>33</sup>

E’ qui molto interessante osservare come la questione morale e religiosa possa essere completamente ribaltata, a seconda del contesto sociale e culturale, dove l’esperienza ha luogo – seppur idealmente - al punto da condizionare l’esito di una determinata e, come nel nostro caso, complessa situazione. E infatti subito dopo, tornando al presente e in Italia, Mary riprende il tono di voce mite e sommesso e racconta il suo estenuante conflitto tra ciò che le Sacre Scritture ufficialmente stabiliscono in materia di relazione tra moglie e marito e il modo in cui lei ha attuato una strategia di risoluzione del problema matrimoniale attraverso la preghiera a Dio e quindi la paziente attesa di un intervento divino, per *el temor a Dios*.

“..en cambio acá estando sola ya no me voy a deprimir pero estaría en la tentación de buscarme un marido, buscarme un marido nuevo cosa que no quisiera por mis hijos y por temor a dios porque buscarse marido es buscarse problemas. Dios estaría de acuerdo, pero en orden. Dice en la palabra de dios que Dios no esta de acuerdo con el divorcio... ..no esta de acuerdo con el divorcio pero A causa del mal corazón del hombre no solo del hombre también puede ser de la mujer ..Por el adulterio justificada la separación esta justificada delante de dios. En este caso yo estaría libre de separarme pero la decisión es mía, no, no es de nadie mas . entonces Yo estoy justificada delante de dios a dejar a mi marido por todos los adulterios que el ha cometido conmigo ...pero en realtà dice el señor que Si dios te da una promesa, entonces ahora tu tienes que tener la convicción que lo va a hacer...yo le he pedido a dios que restaure mi matrimonio no porque me quiero vengar de mi marido si no porque es justo delante de dios que la familia funcione por amor a dios, por amor a mis hijos entonces yo debo

---

<sup>33</sup> Mia la traduzione dallo spagnolo all’italiano: In Ecuador sarei sotto la protezione dei miei genitori, in tutti sensi. La mia famiglia è sempre disposta ad accogliere me e i miei figli. Se ho fame, mi darebbero da mangiare perché la mia famiglia non è povera. Quindi io non avrò la necessità di un marito, praticamente. – Lo avresti lasciato? Le chiedo – Sì, perché economicamente... e anche l’appoggio affettivo di una persona.”

de esperar en el tiempo de dios. Si antes no lo hice porque era joven e inexperta ahora que lo conozco ahora quiero esperar en mi Señor.<sup>34</sup>»

Attraverso il caso di Mary, ho tentato di rendere evidente quanto realmente la religione possa prestarsi alla morale in termini sia di contenuti sia di pratiche attraverso cui costruire una propria dimensione morale.

Ma ho cercato soprattutto di rilevare, come il fatto che la somiglianza concettuale - o al contrario la distanza - dei due ambiti sia in realtà non un dato certo, bensì una scelta consapevole, elaborata in momenti particolari della vita della società o di un individuo, che risulta da una contrattazione multifattoriale di elementi morali, religiosi e personali specifici a quella situazione determinata. Da tale contrattazione, le risposte etiche degli individui, o come in questo caso anche di uno stesso individuo, possono essere varie, e sono tutte originariamente create attraverso le continue riformulazioni di variabili e di riferimenti di valori mutabili nel tempo e nello spazio.

---

<sup>34</sup> Mia la traduzione dallo spagnolo all'italiano: invece qui essendo da sola io non mi deprimerò più, ma sarei nella tentazione di cercarmi un marito, cercarmi un marito nuovo cosa che non vorrei per i miei figli e per timore a Dio perché cercarsi un marito è cercarsi problemi. Dio sarebbe d'accordo, però in ordine. Si dice nella parola di Dio, che Dio non è d'accordo con il divorzio non è d'accordo con il divorzio ma a causa del cattivo cuore dell'uomo, non solo dell'uomo, può essere anche della donna. Per l'adulterio la separazione, è giustificata davanti a Dio. In questo caso, io sarei libera di separarmi, ma la decisione è mia, no, non è di nessun altro. Quindi io sono giustificata davanti a Dio a lasciare mio marito per tutti i tradimenti che lui ha commesso da quando sta con me... ma in realtà dice il signore, che Se Dio ti fa una promessa, allora tu devi avere la convinzione che lo farà.. io ho chiesto a Dio che restauri il mio matrimonio, non perché mi voglio vendicare di mio marito, ma perché è giusto davanti a Dio che la famiglia funzioni per amore a Dio, per amore ai miei figli, quindi io devo aspettare il tempo di Dio. Se prima non l'ho fatto perché ero giovane e inesperta, ora che lo conosco, ora voglio aspettare il mio Signore”.

### 3.2 La storia di Roubina – Pakistan

Anche la storia di Roubina (riportata nel dettaglio in Appendice) come quella di Mary può offrirsi come spunto per un'analisi della moralità fatta utilizzando come strumento il *framework* proposto da Zigon.

Seguendo questa prospettiva, vorrei provare a mettere in luce come il momento del breakdown rappresentato dai problemi con il marito, i maltrattamenti, la violenza e infine il divorzio abbiano in qualche modo provocato nella donna un riposizionamento di alcuni dei valori per lei fondamentali prima di tale momento e l'emergere di nuove virtù.

In particolare, quello che a mio avviso fa rientrare l'esperienza di questa donna in un capitolo dedicato all'antropologia della moralità è il riconoscimento di virtù, quali la pazienza, l'obbedienza e la docilità come aventi un valore morale importantissimo nella vita matrimoniale della donna. È attraverso la pratica inconsapevole di queste disposizioni incorporate che Roubina, nella vita precedente il divorzio, affronta non solo le situazioni complesse e avverse, ma la maggior parte delle relazioni e in particolar modo quella con il marito.

Dal racconto di Roubina, è evidente quanto fosse per lei fonte di felicità l'essersi sposata e quanto la scelta dell'uomo da sposare, fatta per lei dai suoi genitori, fosse da lei sin dall'inizio pienamente condivisa.

Per Roubina, il matrimonio, più che segnare un passaggio importante della sua vita, ne determina un vero e proprio inizio, che lei intraprende con sincero entusiasmo. È attraverso il contratto matrimoniale, che una donna in Pakistan trova piena realizzazione personale e sociale; il fatto di essere accettata come moglie dall'uomo e dalla sua famiglia, acquisisce in

questa prospettiva un'importanza assoluta, determinando il valore di una donna e quindi il suo futuro. Seguendo questa logica, l'unica possibile soluzione che si rende possibile a una donna in caso di fallimento di un matrimonio e quindi della sua conclusione, è solo un altro matrimonio.

Noi cresciuti così. Io sono contenta, comincia vita, perché mia mamma diceva: “Tua vita avanti a casa di tuo marito”, noi siamo pronti così, donne crescono così.

Noi quando donne divorziate non vedono bene.

Perché si io dice di si a divorzio torno a casa con cognate si loro parlano, dicono così a me non piace.

No divorzio perché anche in Italia cosa faccio dopo divorzio tanto anche io trasferita qui dove anche Italia

poi divorziata anche torna dicono lui ha visto te ha sbagliato per quello danno divorzio

Ultime parole di mio marito: “Adesso tu ora sei rimasta da sola, adesso tu diventi puttana”, lui ultima parola lui ha detto così.

Una volta sposata fatta vita.

Loro vogliono figlia obbediente, loro vogliono matrimonio. (Riferito ai propri genitori e alla possibilità di tornare in Pakistan).

È chiaro da questa presentazione, che la responsabilità della buona riuscita di un matrimonio sia affidata quasi completamente alla sposa, sulla quale graverebbe per intero il peso morale di un eventuale divorzio. Di fronte a questa evidente disparità di genere nell'assegnazione degli obblighi coniugali sia in termini morali sia pratici, la donna agisce attraverso la pratica della virtù della pazienza, dell'obbedienza e della docilità, presentate da Roubina come gli

ingredienti fondamentali e gli strumenti più importanti con cui le donne attuano ciò che a loro è consentito per la tutela del proprio matrimonio e quindi della loro dignità.

Io piango, piango non posso un'altra stanza, perché se io esco piango, le mie cognate sentite che mio marito picchia, dicono che colpa tua perché tu non obbediente

Mia mamma già vede che non andava bene, però mia mamma zitta, non parla, e una donna che non parla, zitta.

Io perché voglio casino? Sono una donna, perché voglio casino?

La parola 'pazienza' in particolare è pronunciata con una certa frequenza dalla donna, dando la percezione di essere considerata più che uno stato d'animo di passiva accettazione dell'avversità, un vero e proprio strumento, incorporato attraverso l'esempio della madre e per riflesso nelle altre donne pakistane per superare i problemi coniugali.

Io sempre rimasta paura, io pazienza, pazienza, qualche momento lui bene, bene.

Io sempre pazienza, pazienza invece...

Veniva mi picchia, torna, mi minaccia, alza mani, mi fa strappare Come lui usa me, se fa così, però io dove vado, io aspetto, aspetto...

Dopo quattro anni di pazienza in casa dei suoceri...

Anche picchiata Pakistan, 2009.... Per rispetto sorella maggiore...tu litigare...io mia faccia sberla, io sono donna, così piango, piango ...io pazienza, io rimasta a letto, dopo quello che vuole lui, sempre scelto lui, anche picchia, anche dopo quello che si...quello che tra marito e moglie...

Lui litigi, parolacce io ce l'ho pazienza, io quando vai via io piango, esci questo arrabbiare, va bene

Io ho detto: “Tu non è bravo marito”. Quando io dici così, lui fa qui tutto nero, tutta la notte piango, pazienza dopo...

Ancora io vivo con lui, pazienza, loro non dicono niente, mio personale. Sentivo che io già così io non ce la faccio più, io volevo qualcuno mi sente, allora io uscita per dire questo.

Il termine pazienza, così com'è recepito perlomeno nella costruzione del pensiero liberale, ha perso il suo valore positivo e rende più un concetto di remissività, d'inazione e di adattamento passivo a una situazione, piuttosto che una resistenza attiva o il mezzo per il raggiungimento di un obiettivo preciso.

La mia percezione rispetto a questa prima parte dell'intervista è che la virtù della pazienza sia in realtà vissuta e sperimentata da Roubina, come una forma attiva di resistenza rispetto alle situazioni di controllo, che il marito agisce costantemente sulla donna e che spesso sfociano in episodi di violenza. Una virtù, quella della pazienza, incorporata attraverso l'esempio della famiglia e la sua pratica quotidiana che permette a Roubina, se non di rompere con il sistema patriarcale, di definirne al suo interno il ruolo di moglie, di cognata e di nuora e di rafforzare così il legame matrimoniale e tutti i rapporti che da esso derivano.

Questa formulazione della virtù della pazienza, come risposta attiva a delle situazioni di oppressione, è concordante con l'interpretazione che Saba Mahmood<sup>35</sup> dà del concetto di *agency* o agentività che, per l'antropologa pakistana, non deve indicare necessariamente un atto di resistenza in risposta a dei vincoli di potere, ma una componente di scelta attiva la cui lettura deve essere fatta alla luce dei vincoli pragmatici e concettuali, che insieme concorrono a definire lo spazio di movimento dell'individuo nell'ambito delle relazioni e dei ruoli familiari e sociali.

---

<sup>35</sup> Mahmood, Saba: “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”, in *Cultural Anthropology*: American Anthropological Association (2001)

In questo modo, possiamo immaginare l'agentività, non solo come inequivocabile ribellione a delle forme di potere e di dominio, ma come la capacità di azione che proprio certe strutture di subordinazione rendono possibili, il cui senso e significato possono essere compresi solo attraverso l'analisi di una particolare tradizione discorsiva che è fondamentale per riconoscere la capacità di azione, non solo in termini di cambiamento, ma anche in termini di continuità, stabilità e resistenza.

Così Saba Mahmood indica una delle possibili interpretazioni del concetto di agency:

We might think of agency not only as the capacity for progressive change but also, importantly, as the capacity to endure, suffer and persist<sup>36</sup>.

Così la fatica di Roubina, il suo quotidiano impegno per garantire stabilità al suo matrimonio e la sua pazienza vanno lette, non come la mancanza di azione di fronte alla prevaricazione del marito, ma come una risposta positiva che è parte integrante della realizzazione di un progetto di vita, senza il quale la donna sente di non poter sopravvivere.

Dall'intervista, cui assiste un'operatrice del centro anti violenza, emerge anche una certa difficoltà e un certo imbarazzo nel parlare della vita sessuale con il marito, che pretendeva la disponibilità assoluta della donna al punto da legittimare la violenza che seguiva il rifiuto, con il fatto che lei non si comportasse come ci si aspettava da una moglie.

È cultura da noi, uomini dormono, la notte compagnia moglie e basta.

Io sempre rimasta paura.

---

<sup>36</sup> Mahmood, Saba: "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", in *Cultural Anthropology*: American Anthropological Association (2001)

“Lui mi usa così, usa come carta e dopo niente, piano piano noi certo donne così, quando lui mi usa, io detto eh cosa sono io? per questo solo?”. Le chiede l’operatrice: “Cosa vuol dire ti usa? Sesso?” “Mi vergogno....no questo sì, quando io dico no lui alza mani, tu no sei moglie, solo per questo per tua moglie, quattro anni ho passato...casa?”

Questa è una camera non è una casa...

Lui mi picchia, dopo comincia, quando io rispondo di no, lui mi braccio preso...

A un certo punto della sua storia, Roubina racconta di come il divorzio chiesto dal marito abbia rappresentato per lei un vero e proprio lutto emotivo. Ci dice di essersi sentita morire, completamente distrutta dalla rottura del legame coniugale, persa per sempre.

Dopo diverse difficoltà e peregrinazioni, Roubina trova rifugio presso il centro anti violenza di zona, che la sosterrà lungo un percorso di autonomia psicologica ed economica di circa due anni e che le permetterà di comprendere pienamente, quanto la violenza fosse dovuta più che a una sua ‘colpa’, a un comportamento deviato del marito che lei oggi non esita a definire ‘malato’.

Io sono tranquilla, che meglio che lui mi ha lasciato, perché lui era malato, se no sempre colpa tua.

Adesso io capisco che mio marito è malato.

Non è che amicizia tutta la vita a marito e moglie sempre guerra, quando vuole lui pace si ...lui malato, lui non usa il cervello suo, sente le sorelle.

Oltre alla presa in esame degli elementi conflittuali della sua relazione con l’ex marito, Roubina intraprende un percorso che tocca in profondità la sua identità, determinando una rivisitazione del suo ruolo di moglie, figlia e in generale, di donna pakistana in Italia. Questo

processo di rielaborazione dei contenuti morali e identitari ha permesso alla donna di trovare dentro di sé la forza e il coraggio di andare avanti e di costruirsi un'autonomia economica importante.

Roubina è consapevole del cambiamento avvenuto, sente di essere una donna diversa e ne è orgogliosa. Quello di cui si sente più fiera è il coraggio, una virtù che prima sentiva di non possedere e che ora la sorprende in diverse situazioni e la fa riconoscere anche dalle altre donne pakistane come una donna 'forte'.

Io prima non ero come adesso... che coraggio io prima non c'è coraggio, sempre sì come nostra cultura niente...allora io sempre zitta.

Io prima non c'è forza.

Prima io mai uscita da sola, sempre paura di qualcosa da succedere.

Io qui vedo televisione, però io mi sento sicura, con loro aiuto, grazie loro senza Icore (centro anti violenza)

Quella donna è un'altra donna. Quando è venuta dopo piano piano adesso....

Tu hai coraggio, dicono le altre donne. Cosa paura? Se io sbagliata, si paura, se non sono sbagliata, perché paura?

Quella donna è un'altra donna quando è venuta.

Perché vita è cambiata, cambiata.

Ma rispetto alla possibilità di sposarsi o di rivivere una storia d'amore con un altro uomo, Roubina si rivela estremamente scettica e fragile. La virtù della *pazienza*, attraverso il cui esercizio lei, e prima di lei sua madre, avevano costruito la forza delle loro relazioni, ora non ha più un valore morale; la *pazienza* si svuota del significato che aveva originariamente per la donna e ne assume uno nuovo - antonimico all'azione - provocando, non solo un

ridimensionamento concettuale del termine, ma un ribaltamento del suo valore, lasciando la donna priva di un altro strumento morale che le permetta di costruire, seppur idealmente, un progetto di vita a due.

Io ho paura che, magari quando io comincia, quello brutta esperienza, più avanti quella *pazienza* fatta prima, più avanti non ce la fai, non ce la fai.

“Perché tanta *pazienza*?” Le chiedo. “Non lo so. Io cresciuta così; si che voi donne avete *pazienza*, *pazienza*, *pazienza*, allora io dentro sì, però adesso io non ci credo di *pazienza*, uno deve fare...”.

Io non credo che quello che primo inizia vita anche lui cattivo andava bene.

Io non sento, che più avanti io faccio matrimonio.

Io credo, che questa relationship sicura e invece in un attimo finita, questa cosa non va bene.

Non è vita passa così.

Io avuto divorzio prima cosa questa,...seconda che io fatto ..io vedo altre persone che subito hanno finito questo relationship, io credo è finito, credere nell'amore finito.

Anche rispetto alla famiglia di origine e al suo ruolo di figlia, Roubina fa fatica a collocarsi.

Ha la consapevolezza di aver in qualche maniera disatteso le aspettative della famiglia e di comportarsi in un modo che non compiace i fratelli, ma non è riuscita completamente a prendere le distanze dalla sua famiglia e dai valori che loro rappresentano, facendola a volte sentire moralmente sbagliata: “Adesso io continuo cattiva, non sono brava, non lo so, adesso io cattiveria”.

Il trauma dovuto alla rottura del legame con il marito ha rappresentato per Roubina, un importante momento di riflessione su di sé, sulla sua vita e su ciò che lei riteneva più importante. In quest'occasione, la donna è stata accompagnata da persone esperte che sono riuscite a farle comprendere l'incompatibilità tra una vita amorosa degna e la violenza

domestica. Questo è senza dubbio il loro merito più grande. La donna rinata da questo *breakdown* morale ed emotivo è una donna coraggiosa, cosciente della propria libertà, e della propria capacità di costruirsi un progetto di vita nuovo, ma non ancora al punto da poterne gioire completamente.

Fratelli dicono: Sì adesso tu hai visto Europa, tu sei qua libera. Sì, libera, non è facile per me libera.

Io libera, io sono matta

In questo senso, per tornare a Zigon, alla distinzione tra moralità ed etica da lui proposta, e alla teoria del *breakdown*, potremmo dire che Roubina è riuscita a risolvere, seppur con grandi difficoltà, il dilemma etico - provocato dal fallimento del progetto matrimoniale e dalla violenza subita - grazie a un lungo lavoro su di sé e al prezioso sostegno garantito dal centro anti violenza. Ma questo lavoro, a mio avviso, non ha portato alla riformulazione di una nuova disposizione morale che, per le caratterizzazioni di *unreflectivity and unreflexivity* che lo distinguono, rappresenta il punto di partenza e allo stesso tempo di arrivo del *breakdown* morale.

Roubina ha bisogno probabilmente di uno spazio temporale e di vita per fare propri e quindi incorporare, valori che lei ha conosciuto principalmente attraverso il contatto con gli operatori del centro di aiuto alla donna, ma che non sono parte della sua storia personale. In altri termini, ha avuto la possibilità di conoscere le leggi italiane in materia di diritto della famiglia, le norme che regolano il matrimonio e i valori che nella società italiana - rappresentata per lei dal centro anti-violenza - sono considerati moralmente accettabili. Ma non ha avuto il tempo e il modo di dare al suo rinnovato mondo morale la forma e, in alcuni casi, la sostanza che concilino con il processo di formazione identitaria che lei, venendo in Italia, e ancor più, decidendo di vivere con italiani, ha messo in atto.

## **Capitolo III**

# **Donne migranti e violenza domestica**



Più che considerare la cultura come una sostanza, è più utile considerarla una dimensione di fenomeni, una dimensione che si accompagna alla differenza situata e incarnata. Se sottolineiamo la dimensionalità piuttosto che la sostanzialità della cultura, possiamo pensarla come uno strumento euristico utile per parlare della differenza, piuttosto che come una proprietà degli individui o dei gruppi. Ma ci sono al mondo molti tipi di differenze e solo alcune sono culturali<sup>37</sup>.

A.Appadurai

Le trasformazioni che inevitabilmente si producono dall'incontro con l'altro, all'interno di un contesto di dislocazione delle esistenze, l'ambivalenza del sentimento che esse generano e le differenti risposte prodotte determinano la necessità di un'osservazione multifocale, che faccia emergere quelle componenti altrimenti racchiuse dentro a un reificato concetto di cultura che, attraverso la semplificazione in differenze e uguaglianze, finisce con il non riconoscere il processo di misurazione personale con alcuni fattori culturali, politici e sociali.

In questo senso quindi, il termine cultura va letto più come un'azione intersoggettiva strettamente legata al processo identitario di un individuo, che come un rigido statuto di oggettività, e se il fattore culturale deve essere tenuto in conto nella valutazione di una risposta al bisogno di una donna vittima di violenza, ciò deve essere fatto pensandolo come uno strumento utile a cogliere le differenze, piuttosto che contenitore rigido e strutturato delle caratteristiche della persona.

S'impone così la necessità di considerare nel discorso della violenza domestica contro le donne straniere in Italia, accanto a fattori di tipo ambientale, che sono per la loro natura più facilmente riconoscibili e catalogabili, anche quei fattori propriamente culturali che si riferiscono al contesto di origine della donna immigrata in Italia.

---

<sup>37</sup> Appadurai, A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi (2001)

L'analisi della componente culturale non può però prescindere dalla complessità delle relazioni che prendono forma durante il processo di adattamento di un individuo, e non può non tenere conto della fatica che le donne migranti si trovano talvolta a sostenere nel tentativo di definire i confini degli spazi morali dentro i quali costruire il proprio cambiamento.

In questo capitolo, tenterò di rendere almeno parzialmente la complessità dei fattori che entrano in gioco nel processo d'integrazione che segue l'arrivo del migrante in Italia, e la misura in cui essi possono concorrere a formulare delle risposte diverse al nuovo contesto sociale e in particolare alla violenza.

## **1. Dentro la migrazione, tra integrazione e costruzione di un'identità**

Per una profonda comprensione delle dinamiche che si sviluppano laddove la vittima di violenza è una donna straniera, occorre tentare di cogliere il significato intimo del processo migratorio, mettendo in evidenza più che le componenti economiche, storiche e politiche, che da sempre hanno spinto gli uomini a emigrare e che spesso da sole esauriscono la retorica del fenomeno, quei vissuti individuali e collettivi, che risultano da una continua negoziazione degli spazi occupati, in relazione alla famiglia, al lavoro, alla società e ai processi politici e storici in corso.

Il progetto migratorio, che è bene ricordare inizia molto tempo prima della partenza, non rappresenta solo un semplice spostamento di risorse economiche e materiali da un posto all'altro, e nemmeno un processo la cui conclusione possa essere fatta coincidere con un'ideale operazione di 'assimilazione' della persona straniera al nuovo contesto. A mio parere, il senso che peraltro riproduce questo termine descrive il migrante in una posizione di

assoluta passività, che renderebbe a lui possibili solo due soluzioni, l'adattamento totale al nuovo contesto, privando così di significato la storia personale che precedeva la partenza, o il non adattamento, con la conseguente assenza fisica e morale nel paese ospitante. Il termine integrazione, che userò invece nel tentare di descrivere le dinamiche attraverso cui il migrante entra in relazione con il nuovo paese, rende meglio a mio avviso il senso d'integrità o identità fusa, non dissolta in un gruppo, attraverso un procedimento che è di per sé fluido e difficilmente circoscrivibile entro un inizio e una fine. È questo un processo, che restando oltretutto invisibile in superficie, si modella quotidianamente attraverso continui scambi tra l'individuo e il nuovo contesto, generando, seppur a piccoli passi, dei cambiamenti profondi che riguardano sia la sfera personale, sia quella sociale. L'integrazione dell'individuo avviene così attraverso un lavoro di accomodamento e mediazione tra modelli, categorie e disegni che solo in parte appartengono alla storia personale che precedeva la partenza, e con i quali il soggetto deve misurarsi e confrontarsi di volta in volta nella rielaborazione di un pensabile progetto di vita autonomo.

Occorre tener presente, che i modelli oggetto della negoziazione costante da parte dei migranti non sono solo quelli del paese di origine e quelli del paese di arrivo. Il processo migratorio, infatti, se si può considerare da un punto di vista pratico una prevedibile risposta agli squilibri economici e sociali, da un punto di vista più astratto, ma non per questo meno reale, si sviluppa a partire da una dimensione di natura ideativa, che procede cioè da fattori psicologici e culturali quali le rappresentazioni di sé e dell'altro, derivanti da ciò che si dice o da come si pensa rispetto all'Occidente. La formulazione del processo migratorio in termini ideativi non avviene solo attraverso la massiccia rappresentazione dell'Occidente tramite le fiction e in generale i canali satellitari, che lo raffigurano spesso come icona di progresso e di civiltà fruibile da chiunque decida di renderlo meta di un progetto di vita. Ancor più che ai mezzi di comunicazione principali, l'aspetto rappresentazionale del processo migratorio deve

gran parte del suo contenuto ai resoconti di persone che hanno vissuto l'esperienza migratoria e a ciò che si dice (o meglio, che si decide di dire) a riguardo, durante i rientri in patria.

In questo senso, è quindi impossibile non tenere in conto l'aspetto collettivo della migrazione che, sia che la partenza derivi da un mandato dei congiunti, sia che avvenga in rottura con essi, include un'implicita responsabilità nei confronti della famiglia, della società che si lascia alle spalle e soprattutto di una rappresentazione ideativa costruita nel paese di origine. L'emigrante ha pertanto l'obbligo del successo che, anche laddove l'esperienza migratoria sia vissuta in piena solitudine, si esprime nei confronti di se stesso e in relazione alle attese della sua famiglia e del suo gruppo sociale, rendendo ancora più difficile da sostenere un possibile fallimento.

In questo senso, il processo d'integrazione deve essere letto alla luce del profondo legame morale che l'emigrante deve mantenere con il paese di origine e dell'influenza che esso agisce durante gran parte del percorso di adattamento. È proprio per il timore di non essere compresi e per la paura di una rottura profonda del rapporto che lega il migrante alla propria società di origini, che le trasformazioni personali e relazionali che seguono l'emigrazione, per il significato simbolico che portano con sé, sono talvolta poco raccontabili nel paese di origine.

Sayad così rivela in maniera puntuale, quanto l'integrazione del migrante non avvenga attraverso un rapporto di continuità o discontinuità facilmente riconoscibile, ma attraverso un processo fluido costituito in termini fisici e oggettivi, ma anche e soprattutto morali.

La presenza fisica e soltanto fisica dell'immigrato finirà per diventare una presenza anche "morale" (di corpo e di spirito ; attuale e futura; con il lavoro e con i figli, cioè con il sangue, di fatto e di diritto); in modo correlato, l'assenza materiale e soltanto materiale dell'emigrato finirà per diventare un'assenza "morale" (e "spirituale"), un'assenza consumata, una rottura compiuta verso la comunità.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Sayad, Abdelmalek, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, (1999)

Proprio per la sua natura morale e spirituale, il processo di ridefinizione identitaria può talvolta rappresentare per la comunità dei connazionali una vera e propria ‘spersonalizzazione culturale’, ed essere vissuta come un rischio non solo per l’individuo, ma per l’intera comunità di appartenenza, sia essa in patria o all’estero.

Questa può essere considerata una delle ragioni, per cui tra gli emigrati residenti in uno stesso paese, si può talvolta riconoscere un comportamento ambivalente nella relazione con la comunità dei connazionali, vissuta attraverso la continua affermazione di una distanza o di una prossimità, che sono misurate momento per momento a seconda della situazione cui riferiscono.

Su questa costante ambivalenza di relazioni tra il paese di origine e quello ospitante, sulle contraddizioni tra l’illusione che regge il progetto migratorio e la quotidianità, sul confronto con valori, modi di vivere e di pensare diversi, si costituisce il lungo processo dell’integrazione che è reso possibile e allo stesso tempo permette la costruzione di una nuova identità personale e sociale del migrante.

In particolare l’intervista a Syeda, originaria del Bangladesh, in Italia da circa sedici anni, permette di constatare, quanto il sentimento di appartenenza a un gruppo sociale non si riduca a una semplice scelta consapevole tra due elementi, il paese di origine e quello ospitante, che si escludono a vicenda. Il senso di appartenenza a un paese o all’altro viene raccontato da Syeda, in modo perfino contraddittorio, esprimendo in alcuni casi un sincero attaccamento rispetto al proprio paese di origine e alle tradizioni e ai valori che esso per lei rappresenta, in altri prendendo nettamente le distanze dai compaesani, rispetto ai quali rivendica maggiore autonomia personale e capacità di azione, vissute entrambe come il risultato della sua lunga e difficile esperienza in Europa.

Anche se noi siamo qua, anche se noi siamo mille anni qua, noi non possiamo mai essere italiana. Noi sempre teniamo nostre usanze, culture, tradizioni usanza, tutto portiamo con noi. (Syeda)

Mia figlia loro sanno che è diversa, noi non siamo uguali, noi abbiamo una parte che solo noi. Mia figlia ora ha capito che noi non siamo uguali. (Syeda)

Noi abbiamo nostra cultura, non possiamo... io per tante cose non sono come loro. Io sono diversa da loro<sup>39</sup>. Loro passato nessuno quello che ho passato io, però uno che sente magari sente così “eh, questa donna si comporta così, si comporta male, questa donna non è brava”. Per questo a Gallarate ci sono tanti miei paesani, vado quando invitano anche noi invitano, vado però io tante cose sono diversa da loro. Per questo io dico, io sento diverso, perché io c’ho capacità diverse trovato più di loro, io c’ho più capacità di loro.(Syeda)

io mi sento diversa. Io ho più capacità di loro...io vent’anni ho vissuto con mia vita a modo mio senza spalle aiuto di nessuno, senza aiuto di uomini. Quando a Gallarate ero solo, sempre uomini facevano spia, volevano io innamorare di loro, io mai avvicinato uomini miei paesani, loro moglie sono casa, non facevano uscire fuori...loro vogliono sempre un'altra donna. Sono migliorata, se stavo con loro cosa miglioravo? (Syeda)

Ho scelto io mia strada, non ho fatto scegliere a nessuno. (Syeda)

Un punto di svolta significativo nel processo di migrazione, sia in termini progettuali, ma anche identitari, si verifica nel momento in cui esso cessa di essere prerogativa dell’individuo, per allargarsi e assumere i connotati di un’esperienza familiare.

Le relazioni, che a questo punto il migrante si trova a instaurare con il resto della comunità appartenente allo stesso paese di origine e con il gruppo sociale del paese ospitante,

---

<sup>39</sup> Con il termine ‘loro’, Syeda si riferisce ai ‘paesani’, intendendo la comunità dei connazionali residenti sul territorio varesino.

necessariamente si modificano. Se prima era visibile e per certi versi riconoscibile solo sulla base della forza lavoro offerta, o allo stesso modo per l'assenza di attività lavorativa, ampliandosi il nucleo familiare attraverso il matrimonio o, ancora di più, con la presenza di figli, le relazioni che s'instaurano nel paese di accoglienza, in quanto realmente necessarie nella vita quotidiana dell'intero nucleo familiare, inevitabilmente si moltiplicano e si approfondiscono. Una nuova capacità negoziale è messa in gioco quotidianamente sia rispetto agli autoctoni, sia rispetto alle istituzioni, alla comunità dei connazionali e, come accennato prima, alla famiglia di origine, che molto ha riposto nel progetto migratorio al suo nascere, ma anche nel suo divenire.

Con la costituzione di una famiglia quindi le problematiche aumentano: alle normali difficoltà dovute al nuovo ruolo, che implica una ridefinizione del sé come adulto tra adulti e la ristrutturazione degli spazi e delle relazioni, l'immigrato sperimenta con maggiore intensità le difficoltà peculiari alla migrazione, quali l'isolamento sociale, linguistico, la mancanza di un involucro collettivo, rassicurante e di supporto, e tutta una serie di contraddizioni frutto dell'ambiguità delle relazioni rispetto ai due paesi di riferimento, gestite fino a quel momento con una serie di illusioni compensatorie. Tra queste illusioni, quella che maggiormente rappresenta un elemento di contenimento della fatica della migrazione e che dà senso alla nuova vita nel paese straniero è, soprattutto per gli uomini, l'idea del ritorno.

L'immigrazione può essere concepita, compiuta o proseguita solo a condizione di appoggiarsi a tutta una serie di illusioni collettive, condivise da tutte le persone coinvolte...l'evento dell'immigrazione familiare sancisce la rottura con quello stato interiore che aveva proprio il maggior bisogno di nutrire tutte quelle illusioni con cui si nutriva<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Sayad, Abdelmalek, La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato, (1999)

Così, benché iscritta nella prima emigrazione, cioè nel comportamento del primo emigrato, l'emigrazione familiare introduce una differenza di natura. Da lavoratore presso gli altri e anche per gli altri, l'emigrato diventa genitore presso gli altri e anche (che gli piaccia o no) per gli altri, anche se l'illusione fondamentale del fenomeno migratorio spinge a ristabilire l'equilibrio in modo diverso: l'emigrato-immigrato lavora anche per sé, per la sua famiglia, per il suo gruppo, per il suo paese, lavorando per gli altri.<sup>41</sup>

Un momento relazionale particolarmente complesso merita di essere qui accennato, con le sfumature che gli appartengono: si tratta del ricongiungimento familiare del coniuge, scelto e sposato nel paese di origine, che generalmente in seguito ad una raggiunta stabilità economica del partner, decide di unirsi a lui/lei per iniziare una nuova fase di vita nel paese ospitante. Questo "ritrovarsi" dei coniugi ha simbolicamente un duplice significato: se da un lato, la scelta di confermare l'unione con una persona dello stesso paese suggella un rafforzamento del legame con il paese di origine, dall'altra la scelta di farla emigrare, magari insieme ai figli, rappresenta un consolidamento del progetto migratorio nel paese ospite e, in termini simbolici, il completamento di una rottura iniziata con la partenza.

Spesso in questi casi la coppia collauda la propria unione nel paese ospite, poiché i rapporti in precedenza mantenuti tra i due coniugi si limitavano a brevi momenti durante le vacanze del marito nel paese di origine, o a sporadiche telefonate gestite talvolta attraverso la sua famiglia.

Non c'è mai stato un rapporto, io dall'inizio non ho mai accettato lui come marito, e lui dall'inizio mi ha preso come una cosa che aveva comprato, non c'è mai stato rapporto, io mi

---

<sup>41</sup> Sayad, Abdelmalek, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, (1999)

sono arresa all'evidenza, però non avevo capito com'era lui veramente, fino a quando non sono arrivata qua, che ho avuto proprio lo scontro. (Fatima)

È facile immaginare, come il re-incontro dei due coniugi, in un luogo diverso da quello dove si sono costituiti come coppia, possa rappresentare un momento di frustrazione e di grande difficoltà relazionale tra marito e moglie. Ai fattori di difficoltà intrinseci al rapporto a due, si aggiungono elementi di fatica nuova, che dipendono dalla rottura di equilibri personali raggiunti a fatica, da problematiche di coppia già note in patria e che si speravano risolte in qualche modo dalla distanza e dal tempo, e da quelle nuove che si generano in seguito alla ridefinizione dei ruoli coniugali nel mutato ordine sociale.

Si consideri anche la posizione sbilanciata nel rapporto tra due coniugi dove il primo percepisce il ricongiungimento come 'punto di arrivo, motivo di orgoglio e autorealizzazione, mentre il nuovo venuto si trova in buona misura ad affrontare un nuovo 'punto di partenza', particolarmente sfidante e impegnativo dal punto di vista psicologico.

Le tradizionali configurazioni di genere si trovano modificate nel nuovo ordine sociale e sottoposte a continue negoziazioni attraverso dei processi che sono in primo luogo personali e che rivelano, da un lato il modo in cui i singoli individui vivono l'esperienza migratoria e dall'altro la capacità di sapersi adattare e proiettare in uno spazio diverso da quello finora vissuto.

In generale, anche dopo lunghi periodi di vita in un paese straniero, gli uomini non si sentono profondamente cambiati, perlomeno per quanto riguarda il senso di appartenenza, il comportamento e i modi di pensare. Le donne, al contrario, soprattutto quando si trovano a vivere l'esperienza della migrazione anche come madri, esprimono quasi immediatamente delle necessità che contengono aspetti relazionali, quali il potersi autodefinire nei confronti dell'altro, creare rapporti con locali e connazionali, trovare un ruolo nella famiglia e nella

società. Proprio per questa loro attenzione alla sfera affettiva e alle relazioni, le donne più degli uomini entrano in contatto e sperimentano, talvolta sul loro stesso corpo (si pensi all'esperienza della gravidanza e della maternità), gli elementi appartenenti alla cultura del paese ospite: è attraverso la loro misurazione e la continua ridefinizione dei confini tra ciò che è noi e ciò che è altro, che le donne sono coinvolte in un continuo processo di adattamento della propria identità di genere ai nuovi ambiti culturali e che si definiscono prima come donne e poi come straniere.

Dopo qualche anno di permanenza nel paese ospitante, molte donne si sentono cambiate riguardo al loro ruolo nella società, avvertono mutamenti nei modi di relazionarsi e anche nel comportamento sessuale: si riconoscono più aperte, più sicure, protagoniste e padrone della propria vita. Non sempre riescono a fare trasparire i cambiamenti ai familiari nel paese di origine; a volte si sentono giudicate, altre volte entrano in conflitto. È questa una fase particolarmente difficile, perché si sentono essenzialmente straniere dappertutto.<sup>42</sup>

Tutte queste differenze insieme concorrono a formulare la risposta personale al nuovo contesto abitativo, comportando la trasformazione del migrante non solo come individuo, ma anche in rapporto alle relazioni sociali fondamentali di cui è parte, la coppia e la famiglia. Le modalità differenti, spesso opposte tra i coniugi, di rapportarsi ai molteplici fattori che costituiscono la realtà di vita quotidiana del migrante, quali il lavoro o la sua assenza, la genitorialità, le relazioni con i connazionali, i rapporti con le istituzioni e con la comunità locale, rappresentano una delle ragioni che possono concorrere a esacerbare una situazione di conflitto all'interno dell'ambito domestico, portando alla violenza.

---

<sup>42</sup> Edelstein, Cecilia, *Aspetti Psicologici della Migrazione al Maschile e Differenze di Gender*, (2003)

## *1.1 La storia di Bushra*

Nell'ambito della mia ricerca, un caso in particolare descrive come il conflitto tra coniugi immigrati in Italia possa talvolta dipendere dalle differenti risposte date dall'uomo e dalla donna al nuovo contesto culturale, e come le negoziazioni delle funzioni di coppia definite nel mutato ordine sociale possano essere così faticose, da produrre dei conflitti importanti, e degenerare nella violenza.

È la storia di Bushra, una donna marocchina in Italia da circa venti anni, sposata con Abdul da tredici, dal quale ha avuto 3 figli. I rapporti con il marito, stando al racconto della donna (riportato in forma più dettagliato nell'Appendice di questo lavoro), si deteriorano fortemente in seguito alla crisi economica che interessa la famiglia dopo che il marito ha perduto il lavoro, e degenerano nella violenza proprio quando Bushra cerca di risollevarla la situazione familiare accettando il lavoro di badante.

Quando chiedo alla donna di ricordare quali siano stati i momenti in cui il marito si poneva maggiormente aggressivo con lei, mi racconta del profondo stato di sofferenza che l'uomo ha iniziato a sperimentare a partire dalla perdita del lavoro, della vergogna che la nuova condizione gli causava rispetto alla comunità dei connazionali e della incomprensibile reticenza del marito ad accettare gli aiuti materiali che venivano offerti alla famiglia. Questi aspetti insieme sembrano indicare, che lo stato di profonda frustrazione di Abdul non sia tanto causato dalla perdita economica, dal disagio materiale o dall'abbassamento di status sociale che l'assenza di lavoro ha determinato per lui e per la famiglia. La rabbia dell'uomo e il suo risentimento verso la moglie vanno, a mio parere, collegati al senso d'inadeguatezza provato rispetto al ruolo che la tradizione del paese di origine riconosce all'uomo, in quanto responsabile e garante economico della propria famiglia. Lo sconforto per il collasso di quelle

strutture su cui l'uomo ha costruito la sua identità maschile in Marocco prima e in Italia poi è enorme, al punto da non permettergli di rielaborare una risposta efficace ai problemi economici familiari.

Perché mi picchiava? Perché io che muovo di più. Entro a casa, io non dicevo niente, basta che mi aiuti. Se mi chiamano per prendere la spesa, brontola. Perché no? Se Dio mandato queste persone ad aiutare a noi, a portare questa spesa a noi...

Dall'intervista, emerge con evidenza quanto la crisi del marito si sia intensificata quando Bushra, presa dalla disperazione per la situazione d'indigenza che stava vivendo la famiglia, esprime la volontà di lavorare come badante durante le ore diurne. È proprio in seguito alla richiesta fatta dalla donna al marito di accompagnarla a un colloquio di lavoro, che Abdul grida "Non sono più l'uomo di casa!", e la colpisce al volto con una tale violenza da richiedere un immediato soccorso all'ospedale più vicino.

Lui pensava, che, io ho capito, lui diceva, che tu sei forte, sei in grado di frontare le cose, qualsiasi cosa.

Lui diceva: "Quando io non lavoro, non mi sento l'uomo di casa".

Allora, è come lui non lavora, non porta soldi a casa, lui sentiva che non risulta nulla per me, piano piano posso abbandonarlo e posso andarmi via da lui e mi riesco. Con quella paura che lui lo sentiva, ma io non faccio vedere niente, io non lo dico...io lo dico sì: "Muoversi! Fare qualcosa dai, fai!". E lui risponde: "e io cosa faccio? Io sono uscito, ho parlato con quello, io mi vergogno ad andare in giro a chiedere ancora!".

Anche ai figli diceva: "Eh, grazie a te, senza di te, grazie alla mamma si mangia!".

Lui non accetta, che io lavoro: “Che uomo disgraziato, che sono io. Io non sono più un uomo, che porto mia moglie a dormire fuori a casa e io dormo a casa con i bambini”. Lui lo voleva lui lavorare e portare quei soldi.

Il problema, che lui non accetta, è che io devo lavorare, tu non devi lavorare, tutto questo casino perché io sto cercando, sto facendo. Io non devo lavorare, tutto è cominciato che io faccio curriculum, io vado in giro. Lui vuole la schiava, la schiava di famiglia: tu devi fare sesso, i lavori, il pane, fare da mangiare, portare i bambini.

Bushra, nell'indicare le cause che hanno determinato la crisi del marito, usa spesso i termini 'orgoglio' e 'vergogna'. Queste parole, insieme all'espressione frequentemente usata dal marito, “non sono più l'uomo”, rimandano indubbiamente alla condizione di perdita di un senso di virilità, incorporato durante l'esperienza di vita in Marocco, attraverso il quale l'uomo sentiva di esprimere la propria forza fisica e morale. In questa prospettiva, la violenza simbolica descritta nel primo capitolo, può essere considerata come doppiamente agita: per garantire solidità alla struttura con cui il dominio maschile si legittima, non solo la donna è posta in una posizione di subordinazione rispetto all'uomo, ma, perché il sistema sia realmente efficace, anche l'uomo è obbligato ad attuare secondo delle regole e dei valori socialmente stabiliti, con il risultato di essere sistematicamente sottoposto a tensioni che non sempre ha la capacità di reggere. L'identità sociale, rappresentata attraverso dei tratti ideali incorporati, che sono conosciuti e riconosciuti da tutti, diventa una vera e propria legge sociale, che per la natura che la caratterizza, è assoluta e indeclinabile.

La virilità intesa come capacità riproduttiva, sessuale e sociale, ma anche come attitudine alla lotta e all'esercizio della violenza (in particolare nella vendetta) è prima di tutto un carico. In opposizione alla donna, il cui onore, essenzialmente negativo, può essere solo difeso o perduto - in quanto legato alle virtù della verginità e della fedeltà - l'uomo 'veramente uomo'

è quello che si sente tenuto a essere all'altezza della possibilità di accrescere il suo onore cercando la gloria e la distinzione nella sfera pubblica<sup>43</sup>.

Nel caso di Abdul, in quanto musulmano, lo status di uomo che afferma la forza economica e la virilità dei soggetti appartenenti a questa categoria non è solo incorporato attraverso una serie di disposizioni naturali irriflesse, di ordine sia fisico sia morale, ma trova conferma anche nelle Sacre Scritture dell'Islam: il Corano infatti, stando alle interpretazioni più conservative, attribuisce agli uomini e alle donne pari obblighi e doveri religiosi, ma afferma la superiorità dell'uomo sulla donna proprio nelle vicende terrene e nella responsabilità del primo in quanto sostenitore economico della famiglia.

La differenza di adattamento alla situazione contingente, che richiedeva reali e immediate soluzioni, ha creato il terreno di conflitto cui è seguita la violenza fisica. La donna, che prima si riconosceva nella stessa rappresentazione dei ruoli del marito e che dopo il matrimonio ha accettato spontaneamente di lasciare il lavoro per dedicarsi completamente alla cura della casa e dei figli, ha però in seguito sviluppato la capacità di ridefinire gli spazi di azione e di movimento, accettando il ribaltamento dei ruoli suggerito dalle circostanze.

L'intera intervista e l'attenta lettura degli stralci qui proposti rivelano con chiarezza la risposta emotiva dell'uomo alla nuova situazione familiare. Da un lato, si può riconoscere la grande sofferenza di Abdul per la perdita di dignità che l'assenza di lavoro gli ha provocato, e dall'altro si può osservare l'orgoglio ferito di un uomo che non riesce più a riconoscersi come tale, poiché gli è venuto a mancare quell'elemento che, all'interno del suo gruppo di riferimento, gli ha consentito per molto tempo di pensarsi, muoversi, collocarsi e relazionarsi rispetto a se stesso e agli altri: la capacità di generare risorse per garantire la protezione economica e sociale della famiglia.

---

<sup>43</sup> Bourdieu, Pierre, *Il Dominio Maschile*, (1998)

Per contro, Bushra reagisce alla situazione contingente liberandosi delle aspettative riposte nel ruolo femminile da parte del marito e della comunità, rielaborando consapevolmente le proprie disposizioni incorporate e rivedendo di conseguenza il proprio ruolo di moglie e di madre.

Dopo aver vissuto per diversi mesi senza il marito, Bushra racconta di stare bene e di riuscire a godere di un senso di libertà che la fa sentire finalmente viva, nonostante la fatica che è costretta a sopportare come madre sola di tre figli, in un paese che neppure sente completamente suo: “Sedici anni che sono fuori. Cosa sono adesso?”. Non si riconosce più, per il momento, in quel ruolo femminile in cui si era identificata durante gli anni di vita in Marocco e nei primi anni di vita matrimoniale in Italia, che prevede che la donna sia responsabile principalmente della famiglia e della casa. Il ribaltamento del ruolo tradizionalmente assegnato alle donne e la capacità di produrre risorse non rappresentano per lei una perdita, ma la possibilità di affermare la propria esistenza attraverso dei valori, quali l'autonomia e l'indipendenza, che la tradizione marocchina e il marito non le attribuivano.

Mi sento più libera, nel senso che lavoro, più indipendente. Più indipendente ti senti avanti a tutti, anche in famiglia, il padre, la madre, il marito, quando donna ha busta paga e lavora per bene, si sente al suo posto. Per me, per mia esperienza, si senti che esisti, io esisto questo mondo. Anche se dici, che dicono che la mamma sa fare i bambini, fa crescere, la mamma era tutto, fa questi, io per me esisto come donna di lavoro, io faccio mie cose, e dobbiamo dividere le cose, io mi sento bene, meglio.

Mi sento che ho preso un'altra forza, un altro coraggio.

Mi sento che sto bene così, mi sento libera, anche con la fatica, io non sto chiedendo niente, chiedo a Dio un lavoro e basta.

Lui non basta più. Prima poggiavo su di lui, prima era lui lavorava, portava i soldi a casa. Ma quell'appoggio vuoto, ora mi sono svegliata proprio adesso.

Nel corso di tutta l'intervista Bushra mantiene un atteggiamento composto ma allo stesso tempo vivace, trasmettendo una forza di volontà e una capacità di far fronte alle avversità davvero degne di nota. Quando invece racconta dell'episodio di violenza che ha segnato l'incrinarsi del rapporto con il marito, Bushra scoppia in lacrime, rivelando un senso di fragilità e di impotenza inatteso. La donna recrimina il fatto di non essere stata forte abbastanza da reagire fisicamente alle percosse del marito, e a nulla serve il mio tentativo di farle notare che la vera forza è quella che lei ha dimostrato di avere, chiedendo aiuto ai vicini e cacciando il marito di casa.

Io non ho fatto niente, uno shock sono rimasta commossa, non ho fatto niente. Non lo so, come mi è successo a me, non ho fatto niente. Quello che mi fa male troppo, non sono riuscita a difendermi, per quello che io mia figlia la voglio mettere a karate, per difendersi, va ancora a karate, voglio che prende la cintura nera, voglio che lei fa combattere...così almeno se uno si mette le mani addosso lo ammazza.

Sono rimasta immobile, immobile così neanche alzato la mano, primo, secondo, terzo, come un mostro sopra di me, no l'aspetto, sai che uno vivi con lui, ti senti l'amore, ci fai i figli, sento il mio appoggio, quando viene qualcuno è lui a difendermi, lui viene un mostro sopra di me, e comincia, no non mi sento, dicono che le donne, no, no, a me non mi sento, io non accettavo.

La violenza per Bushra è qualcosa d'incompatibile con la storia di amore che lei ha sempre idealizzato e tanto meno appartiene in alcun modo alla sua storia familiare. Seppur, dice

Bushra, in Marocco le percosse dei mariti contro le donne erano un fatto comune all'epoca di suo padre, sua madre non ne è mai stata vittima.

Il caso di Bushra, parafrasando Ahsène Zehraoui<sup>44</sup>, mette in evidenza come il lavoro di ridefinizione e di accomodamento che si realizza all'interno delle famiglie immigrate, le renda dei veri e propri 'laboratori sociali' dove si costruiscono, attraverso diversi conflitti e contraddizioni, i nuovi rapporti con la società d'origine e con quella di immigrazione, per mezzo della produzione di strategie di vita caratterizzate dallo scambio e dalla negoziazione.

Tale processo si prefigura affatto semplice: la costruzione del sé, attraverso l'interiorizzazione dei nuovi valori di riferimento, e la definizione di quei confini immaginari che permettono di rappresentarsi rispetto all'altro, proprio per il valore morale che è in esse implicito, sono operazioni sicuramente faticose. Tenere conto di questa fatica, ma anche dell'originalità con cui si può svolgere la rinegoziazione delle disposizioni incorporate, è fondamentale per rendere il più possibile completo il discorso sulla violenza contro le donne straniere in Italia e comprendere il tipo di risposta che è più opportuno formulare sia nella fase preventiva sia in quella di cura.

## **2. La cultura di origine**

Pur con la consapevolezza che il problema della violenza domestica riguarda donne di ogni età, ceto sociale e livello d'istruzione ed è trasversale a tutte le culture, una parziale generalizzazione all'interno dell'unità di lavoro sulla violenza contro le donne straniere può

---

<sup>44</sup> Zerahoui, A, *L'immigration de l'homme seul à la famille*, (1984)

essere tentata, descrivendo come il fattore culturale del paese di origine possa influenzare le differenti risposte delle donne rispetto alla violenza, nella duplice direzione del riconoscimento e nella presa di distanza.

In linea di massima, la consapevolezza delle donne rispetto al problema della violenza e la capacità di verbalizzarlo sono strettamente collegate al gender gap, cioè al livello di discriminazione di genere nel paese di origine.

Le donne provenienti da paesi dove il gender gap è molto alto possono fare fatica a capire, quanto l'offesa che ricevono e che può, teoricamente, essere accettata e non condannata nella cultura di appartenenza, superi il livello di tollerabilità; e possono trovare molto sconveniente parlarne con qualcuno che non faccia strettamente parte del gruppo familiare. Nelle interviste da me realizzate, in alcuni casi, la violenza fisica, che pur risultava dagli archivi ufficiali dei centri di sostegno ed era stata l'oggetto di vari incontri della donna con gli operatori, è stata del tutto negata; in altri casi, le donne hanno con decisione deviato la mia attenzione dall'argomento, parlando di altro o minimizzando la gravità degli episodi di maltrattamento.

Anche la percezione soggettiva della violenza può risentire fortemente della misura in cui essa viene legittimata nel paese di origine, al punto da rendere accettabile per le donne straniere, forme di maltrattamento che i parametri del diritto naturale europeo definiscono invece violenza: “solo due volte, due sberle”, “solo qualche spinta”, “solo brutte parole”, etc. La forza con cui queste rappresentazioni entrano a far parte della vita della donna, attraverso quelle disposizioni corporali che permettono la costruzione del sé come individuo sociale, è tale da rendere spesso parzialmente o totalmente inefficaci le operazioni di supporto pensate

per le vittime di violenza, e rappresenta la principale causa dell'elevato tasso di abbandono del processo di cura da parte delle donne straniere<sup>45</sup>.

Nelle interviste da me realizzate, una delle ragioni principali che può scatenare la violenza da parte del partner, è il rifiuto della donna a concedersi al marito e la sua rivendicazione di autonomia di scelta rispetto al proprio corpo e al proprio desiderio. La possibilità di riconoscere la legittimità delle proprie scelte nella sfera sessuale non è ovunque così scontata, e molte volte prenderne atto non è sufficiente. L'incorporazione del genere, nelle differenti modalità per mezzo delle quali si diventa donna, è strettamente connessa all'ambito di appartenenza, e la forma che assume attraverso "un naturale acquisito" dipende in larga misura dalle condizioni di origine.

È attraverso il corpo che il genere e la sessualità divengono esposti agli altri, implicati in processi sociali, inscritti in norme culturali e appresi nei loro significati sociali.<sup>46</sup>

Le storie di Adel e di Malika, possono qui aiutare a rendere la misura di quanto il luogo di provenienza della donna possa influenzare il discorso sulla violenza, in termini sia di riconoscimento sia di risoluzione.

---

<sup>45</sup> Un'elaborazione sui dati forniti dal Comune di Milano rivela che il tasso di abbandono delle donne straniere è del 42%, contro il 27% delle donne italiane.

<sup>46</sup> Butler, J., *Undoing Gender* (2004), trad. it., *La Disfatta del Genere*, Meltemi, Roma (2006)

## *2.1 Adel*

Adel, una donna della Sierra Leone, nel riportare gli episodi di violenza sessuale cui era costretta dal marito, suo connazionale, e nel descrivere il punto di vista delle donne del suo paese in merito alla violenza, rivela una sorta di ambiguità nella sua presa di posizione rispetto al problema. Pur con la consapevolezza che quello che il marito la obbligava a fare “fra i muri” non era legittimo ed era persino considerato reato in Italia, Adel rivela un forte condizionamento dai valori su cui si costituisce il rapporto tra marito e moglie nel suo paese di origine, e non riesce a far completamente sua la percezione che la coercizione all’atto sessuale rappresenti una violenza ingiustificabile.

Quando tornavo da lavoro stanca morta, lui voleva fare amore e io non ho voglia. Allora mi strappava le mutande per avere quello che...però quella era lì fra i muri...secondo me quella è una violenza anche, perché ero stanca morta con il lavoro che facciamo, i figli, lavori domestici, torni a casa i lavori da fare. Cosa dovevo fare? È mio marito!

Giù dicono: “anche se sei stanco, è tuo marito, bisogna dare”, però non è giusto.

In Italia sapevo già che non si può costringere una donna a fare l’amore quando è stanca, e se la denuncia, son guai, figuriamoci picchiandoti, denunciare è guai per lui specialmente quando c’è l’evidenza, uno due tre diventa problema per lui.

Adel, pur riconoscendo la violenza sessuale subita come un comportamento scorretto e ingiusto, non la considera completamente inaccettabile e non pensa in alcun modo di prendere le distanze dal marito attraverso una richiesta di aiuto ufficiale, limitandosi a quelle forme di resistenza che potevano essere agite nel silenzio delle mura di casa. Quando le chiedo delle

percosse in forma diretta, Adel rifiuta con fermezza il ruolo della vittima e ci tiene a raccontare che alle percosse fisiche si è sempre opposta con forza, riuscendo talvolta persino a ferire il marito. La percezione della violenza fisica, a differenza di quella sessuale è fortemente sentita da Adel, e il corpo diventa per lei il luogo simbolico della messa in scena di un conflitto che, più che personale, sembra diventare un processo sociale. La corporeità, oltre che luogo simbolico della lotta, sembra diventare l'oggetto attraverso il quale alla donna è permesso esprimere il proprio dissenso e rivendicare una soggettività altrimenti negata.

Non lascio il mio corpo perché un uomo mi ammazza.

Invece di lasciare la pelle a un uomo.

In Italia abbiamo lottato, perché io non mi lascio picchiare da un uomo.

Basta, sto così, mi prendo il mio corpo come un tempio di pregare Dio per crescere i miei figli, mi tengo pulita per i miei figli.

La definizione dei ruoli di madre, di moglie e di figlia e l'affermazione dei rispettivi obblighi morali, appresi e incorporati per mezzo delle esperienze relazionali avute prima del trasferimento in Italia (Adel era stata già sposata in Sierra Leone; il marito violento era stata la ragione principale per la quale aveva deciso di lasciare il proprio paese e raggiungere l'Europa), impongono ad Adel, seppur in modo irriflesso, una risposta al problema della violenza che non lascia in alcun modo spazio a riferimenti esterni alla famiglia, visti dalla donna come una minaccia da cui proteggere il maltrattante.

Io non ho mai ammesso che lui mi ha picchiato, ho detto che è stato un incidente perché se no va a finire dentro la galera e magari i bambini in futuro diranno perché hai mandato nostro papà in galera? Se io scrivo qualcosa alla polizia, per lui diventerebbe una cosa grave qui in Europa.

Non sarebbe stato buono fare vedere ai figli nostri che il papà è andato in galera per questo comportamento.

Ogni volta che io volevo fare una mossa, mia mamma mi diceva lascia, per i figli.

Come che c'era la mia mamma con me e io non volevo dare un dispiacere a lei.

## *2.2 Malika*

Un altro esempio di come i valori incorporati nel paese di origine possano condizionare la risposta alla violenza delle donne straniere, anche dopo tanti anni di vita vissuta in un altro paese, ci viene offerto dalla storia di Malika: la donna, di origine marocchina, con sei figli, in Italia da moltissimi anni, racconta di aver subito violenza lungo tutto l'arco di vita matrimoniale, durata più di venti anni, e di aver deciso di separarsi solo l'ultimo anno, quando, ai maltrattamenti subiti da parte del marito, si sono aggiunti quelli del figlio maggiore. Dopo un percorso di circa nove mesi presso il centro anti-violenza della zona, ha sentito di poter trovare la forza per affrontare la separazione dal marito, che però lei non ha mai denunciato, nonostante le gravi violenze inflitte, perché le era sempre sembrato un comportamento sconveniente per una donna musulmana.

Dicevo, dicevo va bene, non voglio persone parlano qua, mi dicono siamo mussulmani, mussulmani non può far entrare il papà in galera, e invece tante persone l'ha fatto qua.

Malika, dall'intervista, pare abbia fiducia nelle istituzioni italiane e dichiara apertamente di apprezzare il tipo di atteggiamento con cui vengono trattate le donne nel nostro paese. È anche consapevole della riforma della Legge per la Famiglia marocchina (Mudawwana), che garantisce alla donna diritti importanti nell'ambito della famiglia:

Qua c'è la libertà, ora Marocco uguale. Adesso c'è la legge per lui, in Marocco lo mandano in galera subito a partire da tre mesi.

Adesso c'è vicino a me anche legge marocchina

Qua rispettano la moglie, non trattano come il cane, da noi no. La verità, adesso cambiato con Mohammed IV va bene, cambiato tutto, adesso sono contenta, vedi divorzio mio, subito, anche la denuncia di la passo anche con giudice per lui.

Io trovato bene in Italia, mi sentivo tranquillità, esempio come Mohammed quando mi tratta male, appena gli dico ti denuncio, qua c'è la legge, appena mi sento male vado in ospedale, mi guardano subito, appena piangevo, mi fanno contente queste persone.

Qua le danno anche la donna come principessa qua da noi niente.

Qua rispettano la donna.

Ciononostante, il percorso di affrancamento dalla violenza non si realizza per mezzo di una scelta di autonomia, che lei sa essere oggi assolutamente legittima, sia in Italia che in Marocco. Malika, presa la decisione di lasciare il marito violento, sceglie di raccogliere il consiglio di una zia e di sposarsi immediatamente con un altro uomo, nella speranza di

rendere in questo modo definitiva la sua scelta di separazione e di riuscire a impedire allo zio di imporle l'obbligo di tornare con il primo marito.

Perché io voglio rimanere da sola, io metto grembiule vado a lavorare per i miei figli e invece mio ex marito non mi lascia mai sola. Io c'è la paura dentro che andava dal zio ,io paura quello li pazzo [...] io non posso parlare a mio zio, carattere troppo forte, mi ammazza [...]

Malika, per favore, tu sposi tu tranquilla, tu non sposi io perdo marito per colpa tua. Ho paura che lui finisce in galera e tu in cimitero in Marocco.,

Tu sposi allora lui dice sposata non posso fare niente

Mi ha aggredito vicino alla porta. Mio marito sposato solo per bloccarmi da lui. Sono rimasta con la paura li che qualcuno mi obbliga a tornare da lui, capito

Accettato per non tornare da Mohammed, anch'io fatto in fretta a sposarmi, non c'è padre che ti salva da questa gente, è un problema. Se c'è papa io faccio cose con calma, perché padre dice io disponibile di mia figlia, quando non ce padre ti comandano gli altri.

Dal racconto di Malika, risulta con evidenza quanto le strutture patriarcali, su cui si fonda la famiglia nel suo paese di origine, siano per lei difficilissime da sradicare. Poco conta per la donna il fatto di essere in Italia, lontanissima dalle dinamiche che avrebbero potuto sconvolgere la sua vita attuale. Anche sapere dell'esistenza di un nuovo ordinamento familiare, che prevede garanzie e tutele a favore della donna divorziata, non le permette di fare quella scelta che poteva sembrare più facile e scontata, se non a lei, almeno alle persone alle quali ha deciso di raccontarla: lasciare il proprio marito e rimanere da sola per un po'.

Per Malika, rimanere all'interno del sistema familiare cui sente tuttora di far parte, nonostante la donna stessa lo rappresenti come qualcosa di difficile, complesso e perfino pericoloso,

rappresenta l'unica possibilità per essere accettata dalla sua comunità di riferimento, quella del paese di origine, e soprattutto per sentirsi protetta all'interno di un rapporto coniugale che, oltre al valore sentimentale che la donna gli riconosce, sembra significare per lei una vera e propria garanzia per la propria sicurezza fisica e morale.

Un'altra contraddizione che risulta dalla analisi del racconto di Malika è il rapporto con la violenza: se la donna, durante l'intervista, non l'ha mai apertamente legittimata e l'ha attribuita più volte alla cattiveria del marito, in un'occasione particolare racconta di quanto l'uomo sia stato sfrontato nell'usare violenza contro di lei sebbene fosse incinta e per giunta sposata.

Lui alla porta. Mi picchiato anche si io incinta e sposata a un altro uomo!

Questa reazione fa pensare che, seppur non consapevolmente, Malika ritenga che la violenza agita dal marito nei confronti della propria moglie possa considerarsi accettabile all'interno dell'unione matrimoniale che, in questi termini, rappresenta la discriminante sulla quale definire la legittimità della violenza. Le pareti di casa diventano così lo spazio materiale in cui il legame simbolico tra uomo e donna si realizza, marcando i confini entro cui definire ciò che è lecito e ciò che è interdetto, ciò che è moralmente tollerabile da ciò che non lo è.

Le storie finora presentate permettono di farsi un'idea di come le donne immigrate possano talvolta vivere l'esperienza della dislocazione come una frattura, uno scontro continuo tra le disposizioni corporali del passato e le esigenze che sorgono in seguito a delle nuove relazioni sociali, tra il rifiuto dell'assimilazione e il desiderio di riconoscimento e autodeterminazione.

Le contraddizioni che ne risultano sono molteplici e, se da un lato caratterizzano l'intero processo di integrazione, ridefinendolo di volta in volta sulla base delle peculiari esperienze che caratterizzano e segnano il processo di inserimento nel paese ospite, si evidenziano in modo particolare nel momento in cui si verifica quello che, nel capitolo precedente, è stato definito un momento etico, o *breakdown morale*, quel momento particolare di tensione in cui all'individuo è chiesto di elaborare una risposta consapevole alla situazione contingente (la perdita del lavoro per Abdul e Bushra, la violenza per Malika), che gli permetta di accettarsi come individuo e come essere sociale.

### **3. Fattori ambientali della violenza**

Se, come abbiamo visto, il legame tra violenza e mondo migrante debba considerarsi in termini culturali nella misura in cui la cultura del paese di origine concorre a influenzare le dinamiche della violenza, il suo riconoscimento e la capacità della donna a raccontarla, nel discorso sulla violenza contro la donna straniera in Italia devono rientrare anche quei fattori 'ambientali' che si riferiscono allo spazio sociale in cui l'individuo si muove e alle risorse che gli si rendono disponibili. Tali aspetti, strettamente legati al processo migratorio, concorrono a esacerbare la già vulnerabile posizione della vittima, discriminata doppiamente, in quanto donna e in quanto straniera, creando delle situazioni che rendono più agibile la violenza e più limitate le possibilità per lei di prenderne le distanze. Tra le principali difficoltà pratiche che si trovano ad affrontare le donne straniere in Italia, ci sono la lingua, l'isolamento, il timore per la condanna da parte della comunità locale e dei connazionali, la paura di perdere la genitorialità e infine, fino a qualche mese fa, la dipendenza dal permesso

di soggiorno del coniuge, che poteva costringere le donne a tollerare situazioni anche insostenibili per la paura di ritrovarsi clandestine.

La capacità di parlare la lingua del paese ospite è in generale un importante strumento che rende possibile al migrante le singole operazioni legate alla quotidianità dell'esistenza, l'interrelazione con la comunità locale, un miglior accesso alle risorse economiche e sociali disponibili e in generale un adattamento meno difficoltoso al nuovo contesto.

L'impossibilità della donna di parlare e di farsi capire nella lingua del paese ospitante può influenzare enormemente le dinamiche riferite alla violenza. L'**isolamento linguistico** cui è costretta la donna, a volte dalle circostanze, altre dal partner, conduce facilmente a un isolamento sociale che, laddove risulti da uno stretto controllo dell'uomo sulla donna, può contribuire ad alimentare la violenza tra le mura di casa. Attraverso il controllo linguistico e sociale della donna, l'uomo ha sia la possibilità di influenzare la sua vita fisica e il suo mondo psicologico, sia di controllare la gestione di quelle stesse risorse che potrebbero permettere alla donna di trovare una soluzione alla violenza.

Inoltre, non riuscire a trovare una lingua per nominare la violenza, già di per sé difficilmente raccontabile, non solo non permette alle donne straniere di cercare aiuto presso i servizi di sostegno preposti, ma nemmeno di comprendere il reale funzionamento del sistema giudiziario e di supporto locale e di potersene quindi servire.

Qui sotto riporterò gli stralci delle mie interviste che ritengo significativi ai fini della comprensione del fattore linguistico, come elemento in grado di precludere alla donna vittima di violenza il contatto con la comunità e l'accesso ai servizi di sostegno e quindi come strumento importante per uscire da quello stato di isolamento cui la violenza può condurre.

Mi ha dato una testata qua, dopo tre giorni che perdevo sangue, lui mi dice “tu”, io non parlo italiano, parla come arabo, dice “andiamo a medico, tu non dici che sono stato io, tu dici che stato io, ti torno e ti ammazzo”. Al medico ho detto: “sono caduta”. Si sono fidati di lui, ha detto “lei la pressione bassa”, lui tante bugie italiano che io non capisci, non parlavo e non capisco, allora lui ha raccontato tante cose. (Malika)

Io non parlo italiano, non parlavo l’italiano, non parlo, niente, lí sempre chiusa. (Malika)

Un’amica italiana... io non parlo italiano, entrata con Mohamed al bar. Dopo parlava con Mohamed... dopo sono piangevo, lei capito che c’è qualcosa. Mohamed parla come arabo “Lei capito che magari ti tratto male”. Io risposto arabo, perché non so italiano. “Sì è vero, perché tu non mi tratti male?” E lui dice “sono contento che tu non capisci un cazz... parolaccia così, araba me l’ha detto”. (Malika)

Io parlavo italiano male ma lo parlavo. Mi sono sforzata a imparare italiano perché io sono da sola, con un marito violento, avevo un bambino, anche incinta con un altro, non sapendo la lingua non potevo andare da nessuna parte. Allora mi sono sforzata a parlare la lingua. (Fatima)

Io ho detto che sono caduta e non ho detto che mi ha picchiato lui, perché loro quando arrivi qua fanno anche un gioco molto sporco. Se lui c’ha un amico, che c’ha una moglie, come capitava a me, vengono da te e ti dicono “guarda che se tu denunci, ti portano via il figlio”. Così diceva il suo amico e la sua moglie era molto sottomessa e lei funzionava quello che lui diceva e la confermavano di brutto, la confermava, era proprio convinta. Io non sapevo la legge. È un’età in cui non conosci la legge del tuo paese, figurati se conosci questa legge qua. Allora ci credevo, non l’ho denunciato. (Fatima)

Impara la lingua e impara la legge, vedrai che te la cavi. (Fatima)

Dalle interviste svolte è evidente che le donne straniere, che non parlano la lingua del posto, sono decisamente svantaggiate nell’affrontare i comportamenti violenti del marito e le loro conseguenze. Il controllo dell’uomo sulla donna in caso d’isolamento linguistico è pressoché totale e, laddove esso non rappresenti una scelta spontanea della donna ma risponda a una

precisa volontà dell'uomo, oltre a costituire di per sé una forma di violenza, può rappresentare uno strumento efficace per perpetrare una situazione di controllo che è strutturalmente intrinseco alla violenza.

Se consideriamo che la conoscenza della lingua e l'apertura all'altro che ne derivano provochino necessariamente una riduzione di quello spazio su cui l'uomo, attraverso il controllo e l'isolamento, aveva costruito e affermato il proprio rapporto asimmetrico con la donna, è facile intuire come il tentativo di intraprendere un percorso di studio della lingua per affermare una propria autonomia possa esacerbare i conflitti già esistenti nella coppia e talvolta degenerare in forme di violenza.

Anche lui, quando io venivo a italiano, “Perché tu vai scuola italiano? Perché imparare italiano?”, anche quando lui anche abita con me, lui veniva il mercoledì stesso, veniva, piano piano io ho imparato e lui diceva “ah, adesso sei libera, libera”, sì andava. (Fatima)

Ti picchiava quando andavi al corso d'italiano? Sì, picchiano, però lui ha fatto un'altra cosa no diritta dice che, però io ho capito che era per quello, lui mi minacciava. (Fatima)

Lui detto: “Perché devi andare? Per cosa devi imparare italiano?”. (Fatima)

Il fattore linguistico, in una prospettiva di empowerment e di politiche pensate per permettere alle donne straniere un percorso di affrancamento dalla violenza, è fondamentale. La lingua, non solo è lo strumento principale attraverso il quale le donne riescono a dare un nome e quindi una forma a quello che stanno vivendo, ma rappresenta anche il mezzo principale che permette loro di farsi aiutare non come vittima-oggetto della cura delegata a esperti di ogni disciplina, ma come soggetto attivo del proprio percorso di autonomia.

Un altro fattore, che può rendere ancora più fragile la posizione della donna straniera rispetto alla violenza, è **l'isolamento sociale** che va considerato rispetto alle relazioni con la comunità autoctona che, come abbiamo visto, possono essere difficoltose quando venga a mancare uno strumento prezioso quale la lingua, ma anche in funzione dell'assenza del riferimento affettivo che le relazioni familiari e amicali insieme hanno rappresentato per il migrante prima della partenza, e dei rapporti con la comunità dei connazionali nel paese ospitante.

Uno dei passaggi relazionali più delicati per i migranti di molti paesi consiste nella transizione da un modello incentrato sulla famiglia allargata, che in quanto tale beneficia di rapporti plurali e responsabilità condivise, a un modello di famiglia mononucleare, che presuppone la personalizzazione dei legami e la concentrazione delle responsabilità genitoriali sui soli genitori, spesso unicamente sulla madre. In tutte le interviste da me realizzate, i vissuti di solitudine e l'assenza di legami profondi emergono chiaramente come degli elementi che, oltre a rendere più faticoso il processo d'integrazione nel paese ospitante, hanno ostacolato la presa di distanza dalla violenza e l'abbandono del partner violento.

Le donne straniere, oltre a soffrire emotivamente della mancanza delle relazioni affettive di cui avevano goduto prima della partenza, possono anche risentire della loro assenza in termini di protezione e di sicurezza. Questo è vero particolarmente per le donne che provengono da società con una struttura patriarcale tradizionale, dove il passaggio della sposa dalla famiglia del padre a quella dello sposo è sancito non solo a livello di corpi e beni materiali, ma anche in termini più astratti di protezione. In contesti come questi, difficilmente è ritenuto possibile un progetto in autonomia della donna, la quale si trova così a dover scegliere tra affidarsi alla tutela del marito, a quella del padre o, in alternativa, a quella di un altro uomo.

Se c'era mio papà, non mi obbligava a sposarmi quello lì. (Malika)

In Marocco due volte mi ha dato due sberle, invece lui qua ha approfittato (Malika)

Secondo marito bravo, sposato solo per bloccarmi da lui. (Malika)

In Bangladesh lui no fa casino con me. Solo qua, perché io sola anche. (Harifa)

“En Ecuador estaría bajo de la protección de mis padres, en todo los sentidos. Mi familia esta siempre dispuesta a tenerme a mi y a mis hijos. Si tengo hambre me darían de comer porque mi familia no es pobre. Entonces Yo no voy a necesitar de un marido prácticamente. -Lo avresti lasciato? Le chiedo - Si porque económicamente.....y también el respaldo de una persona afectivo...” (Mary)

Da un’indagine effettuata per valutare il fenomeno della violenza attraverso lo sguardo e le percezioni degli operatori coinvolti nella rete<sup>47</sup>, risulta come la prima condizione, che può esporre una donna alla violenza, sia la dipendenza economica dal marito. Il secondo fattore di rischio valutato dagli operatori risulta l’essere un’immigrata: le migranti sarebbero più esposte al rischio di violenza, laddove il processo di integrazione non abbia permesso loro di essere sostenute da una rete sociale significativa e dove la loro posizione sia resa ancora più fragile dal fatto di essere prive di documenti o vittime di catene criminali. La **dipendenza economica** e la mancanza di quell’autonomia materiale, che potrebbero rendere più semplice il distacco dall’uomo violento e la presa di distanza dalla violenza, sono fattori che assumono quindi un peso specifico maggiore quando la vittima della violenza è straniera. L’assenza di una rete familiare o amicale può infatti ridurre drasticamente, sia le probabilità di trovare rifugio, se pur per un breve periodo, in un luogo diverso dalla propria abitazione, sia di accedere a delle risorse economiche che potrebbero garantire un minimo di autonomia.

---

<sup>47</sup> Survey diretta da Franca Bimbi in qualità di responsabile scientifica del progetto DUG, nell’area dei comuni di Venezia, Rovigo, Adria (RO), Schio (VI) e Bassano del Grappa (VI)

In Bangladesh lui no fa casino con me. Solo qua, perché io sola anche io no lavoro fuori io dipende dai suoi soldi dammi soldi io devo fare spesa, io sempre dipendente da sua vita. (Harifa)

Io pensato quando io faccio lavoro io ho mille euro io penso che lui non picchia. Lui picchiato perché lui lo sa che non ce altra casa per me. Io dove devo andare? Io no c'ho altra casa, no c'è altri soldi io dipendo qua. (Harifa)

Io non voglio lui ancora fare casino con me. Un altro marito? Io personally no voglio. Io con bambini voglio assicurazione, sicuro. Io no voglio altro marito. Io voglio coi bimbi passare vita sicura, troppo sicurissimo, no picchiare, no casino, non ce pensare non ce soldi. Io personally io no voglio altro marito, perché stanca marito bambini sono stanca. Io voglio solo lavoro.

Da un punto di vista **normativo**, l'ultima riforma legislativa ha il merito di tener conto della grossa difficoltà che alcune donne possono incontrare nel processo di autonomia dal partner violento, non solo psicologicamente o economicamente, ma anche dal punto di vista dei documenti. Con l'entrata in vigore, a ottobre dello scorso anno, della legge sul femminicidio, è stata introdotta una disposizione che prevede la possibilità di rilascio del permesso di soggiorno umanitario per la donna straniera vittima di violenza domestica, 'qualora sussista un concreto e attuale pericolo per la sua incolumità, come conseguenza della scelta di sottrarsi alla medesima violenza o per effetto delle dichiarazioni rese nel corso delle indagini preliminari o del giudizio'. Tale permesso di soggiorno viene rilasciato anche a seguito di segnalazione da parte dei servizi sociali.

Questa novità, che riconosce la maggior difficoltà per le donne straniere ad ammettersi come individui titolari di diritto, mira, attraverso una legalizzazione dello status della donna straniera in Italia, a spezzare quei vincoli formali su cui poggiava e si rinforzava la violenza domestica sulla donna, e contemporaneamente a sostenere la donna anche dal punto di vista

economico, per la possibilità che il permesso di soggiorno offre nella ricerca di un lavoro per mezzo dei canali ufficiali.

Un'altra difficoltà che emerge in alcune delle interviste da me effettuate, è la relazione con le **istituzioni** che vengono coinvolte nell'atto di presa in cura di una donna vittima di violenza: il corpo di Polizia e dei Carabinieri, i centri di sostegno alla donna vittima di violenza e i servizi sociali.

Uno dei fattori considerati, che concorrono a rendere più difficile la richiesta di aiuto agli enti preposti da parte della donna straniera, è l'incomprensione linguistica che, come abbiamo visto, oltre a non permettere una facile verbalizzazione del problema, di per sé già molto difficoltoso da descrivere a parole a degli estranei, concorre a creare nella donna un senso di sfiducia in se stessa che impedisce al problema di emergere dalle mura di casa. Nel caso delle donne straniere si possono inoltre creare delle incomprensioni che vanno oltre il fattore linguistico e che possono essere determinate dall'incapacità degli enti preposti di riconoscere degli elementi che appartengono a una cultura diversa o, al contrario, di riconoscere, anche laddove assenti, quei tratti culturali che corrispondono al 'sentito dire' comune.

Fatima, ad esempio, racconta della difficoltà avuta nell'identificare i centri di supporto alla donna vittima di violenza, secondo lei, all'epoca non ben pubblicizzati. Racconta inoltre che, quando riesce, attraverso la parrocchia, a entrare in contatto con i servizi sociali di Bergamo, l'operatrice per un lungo periodo non crede alla violenza descritta e suppone che in realtà, Fatima stia simulando, come altre volte delle sue connazionali hanno fatto, un caso di maltrattamento domestico per ottenere il divorzio dal marito. Solo dopo un gravissimo episodio di violenza contro Fatima e i suoi figli, che richiede l'intervento della Polizia e del

personale sanitario, l'assistente sociale prende atto della sua condizione di vittima e riconosce finalmente nel marito la figura dell'aggressore.

Anche il caso di Daniela, proveniente dalla Moldavia, può dare l'idea della difficoltà che può sorgere nell'incontro tra culture e lingue diverse. Daniela racconta di quando ha chiesto aiuto ai servizi sociali della zona e l'operatrice, al posto di sostenerla e di suggerirle una soluzione, le dice che, giacché lei non è in grado di sostenere economicamente il figlio di pochi anni, fare una denuncia di maltrattamento significherebbe l'affidamento del figlio ai servizi sociali. Di fronte a questa proposta, Daniela risponde di non aver fatto un figlio per lo stato italiano e se ne esce senza ricevere alcun tipo di sostegno.

Il caso di Harifa, va in direzione opposta, rivelando quanto le aspettative della donna straniera in Italia - create partendo da una costruzione ideativa che riproduce l'immagine di un Occidente assolutamente performante in termini di libertà e solidarietà - a volte non corrispondano con gli strumenti di cui lo stato dispone per difendere le donne, determinando una perdita di fiducia che, se non recuperata, finisce con l'allontanamento della donna straniera dalle istituzioni nel loro complesso.

Harifa racconta di quando, in seguito a un episodio così grave da entrare a far parte delle cronache locali, per garantire la messa in sicurezza di lei e dei suoi figli, prende la decisione di accogliere il consiglio delle forze dell'ordine e denuncia il marito violento. Dal momento in cui però l'uomo finisce in carcere, Harifa si ritrova da sola, senza alcun sostegno economico, e nessun lavoro su cui costruire una nuova autonomia. È facile pertanto immaginare il seguito: Harifa ritira la denuncia e, dopo pochi mesi di carcere, il marito rientra a casa, violento come prima. Ora Harifa spera di andare presto via dall'Italia, magari in Gran Bretagna, dove, lei sostiene, il welfare locale garantisce maggior sicurezza alle donne.

Io non avrei chiamato questura perché in Italia difficile perché difficile? Perché quando lui andato carcere, io coi bambini da sola, in comune non dare un centesimo, un lavoro, fatto domanda a tante agenzie. Adesso fatto casino cittadinanza, bloccato tre anni, bloccato tutto. Quando io trovare cittadinanza coi bambini, io andare a Londra. Pero adesso bloccato tutto? In Italia come possibile? Io cosa devo mangiare? Tutto difficile in Italia, io non capisco bene. (Harifa)

Psicologa? Si capisco, pero se puo dare lavoro. (Harifa)

Tre mesi senza lui io passato tempo brutto, due bambini sola non c'è parenti, niente comune, nessun aiuto. (Harifa)

## Conclusione

Nei capitoli precedenti ho presentato il tema della violenza di genere, in particolare quella domestica, cercando di evidenziare come il fenomeno debba essere considerato, non come un elemento isolato, che costituisce un'anomalia rispetto a un ideale concetto di normalità, ma in una prospettiva di costruzionismo sociale in cui la violenza è solo una delle espressioni con cui il conflitto di genere, affatto risolto, si manifesta.

La complessità delle relazioni tra i generi, in particolare, si evidenzia qualora esse siano vissute in contesti migratori globalizzati, dove il rapporto con l'Altro non sempre avviene senza difficoltà e spesso è il risultato di un processo lungo e faticoso svolto attraverso il continuo confronto con codici morali, valori ideologici e norme che non sempre si è disposti a fare propri.

Nel lavoro che qui concludo, ho cercato di descrivere in che modo le trasformazioni personali, che necessariamente si verificano quando si emigra, entrano nel profondo delle vite dei soggetti implicati, provocando un ripensamento di sé rispetto ai valori e alle tradizioni del paese di origine e a quelli del paese ospitante, il cui risultato è tutt'altro che scontato. Scegliere di vivere il cambiamento e di iniziare un processo d'integrazione nel nuovo paese può creare dei conflitti che sono in primo luogo personali, ma che possono anche influenzare le relazioni e i legami affettivi con le persone più vicine, portando nelle forme più estreme alla violenza.

In tal caso, la risposta personale della donna e la sua richiesta di aiuto dipendono in larga misura dall'elaborazione che la donna fa del nuovo contesto di vita e da quelle variabili

spesso eterogenee che concorrono a determinare il percorso soggettivo di integrazione nel paese ospite.

Chi in Italia ha il compito di prendersi cura delle donne straniere vittime di violenza deve pertanto considerare, indubbiamente le dinamiche psicologiche primarie che interessano il fenomeno della violenza in generale e che sono comuni a tutte le donne, ma deve anche riconoscere la particolare situazione di cambiamento che la donna sta vivendo e accompagnarla nel processo di definizione degli equilibri nel rapporto con la propria cultura di origine, rimuovendo quei sensi di colpa legati a un eventuale vissuto di tradimento.

Nella pianificazione di un'agenda per i diritti della donna che sia valida, è necessario considerare le differenti voci che entrano a far parte del discorso della lotta alla violenza e sviluppare un approccio di lavoro che tenga in conto le scelte, i desideri e le valutazioni di quelle donne provenienti da gruppi culturalmente diversi, anche laddove queste scelte non corrispondano con quelle fatte nei paesi culturalmente egemonici. Solo attraverso una programmazione che tenga conto della pluralità delle caratteristiche che compongono e strutturano le relazioni di genere nei vari contesti culturali e sociali, e della molteplicità degli elementi materiali e simbolici, che possono concorrere a dare forme specifiche ai vissuti di violenza delle persone in funzione sia della loro origine che della peculiarità del processo migratorio in costante ridefinizione, è possibile formulare delle risposte politiche che siano efficaci per tutte le donne, straniere incluse.

Misurarsi con la violenza contro le donne deve quindi significare andare oltre la sensibilità sul tema fondata su valori comuni e trasversali alle culture e l'universalità dei diritti umani ed entrare nel merito di quelle differenze che, come abbiamo visto, possono incidere profondamente non solo sulle forme della violenza di genere, ma anche sul loro significato.

# Appendice

## 1. Fatima (Marocco)

La storia di Fatima, inizia a Ujda, un piccolo paese di circa 5000 abitanti a Nord Est del Marocco, dove all'età di 17 anni viene obbligata a sposare Ajmed, un uomo marocchino di venti anni più grande. La famiglia decide di affidarla a un uomo che già vive in Italia da una decina di anni, con la speranza di contenere il carattere ribelle della ragazza, che i genitori erano stati disposti a tollerare fino alla pubertà ma che ora, che il corpo della figlia iniziava ad assomigliare sempre più a quello di una donna, non poteva più essere accettato.

La famiglia impone perciò il matrimonio di Fatima e Ajmed, un'occasione imperdibile, considerato che dopo pochi mesi Fatima avrebbe raggiunto la maggior età e che a quel punto non si sarebbe sicuramente accomodata alle scelte della famiglia. Il patrigno, l'uomo che la madre sposò dopo la morte del marito, la ricatta e le chiede di accettare l'accordo matrimoniale con la minaccia del rifiuto di riconoscimento del figlio, che la madre inferma porta in grembo.

La prima notte di nozze, ricorda Fatima, è un disastro. L'imene non si rompe, il marito si arrabbia, la accusa di aver già perso la verginità e il giorno dopo la manda dal medico per controllare cosa ci fosse di sbagliato in lei (si trattava in realtà di un difetto strutturale della vulva, ereditato da parte materna, che impediva la penetrazione).

Fatima inizia quindi la sua vita coniugale presso i suoceri, al cui controllo è sottoposta in misura pressoché totale per due interi anni, mentre il marito si trova a lavorare in Italia. Fatima racconta di non essere stata trattata bene dai suoceri, di essere stata sempre considerata un'estranea, costretta ai duri lavori domestici e privata della libertà di uscire da casa, se non in presenza di un membro della loro famiglia.

Quando resta incinta, Fatima rischia di perdere il figlio a causa dei pesanti lavori domestici cui è obbligata. Durante una delle uscite, che le erano unicamente concesse per far visita alla madre, Fatima decide di ribellarsi e si rifiuta di tornare nella casa dei suoceri. Dopo però una ventina di giorni, è obbligata dal patrigno, dal nonno e dallo zio a tornare nella casa della famiglia del marito, dove la ragazza è subito coperta d'insulti e ancora maltrattata. Fatima di conseguenza decide di chiudersi nella sua camera, rifiutando per sei giorni acqua e cibo, disposta a perdere il bambino di cinque mesi, pur di venire fuori da quel posto. Solo a quel punto è chiesto alla madre di Fatima di intervenire per convincere la figlia a mangiare e a bere, senza però concederle il permesso di portarla a casa. La madre chiama preoccupata la polizia, che interviene solo dietro il pagamento di denaro. Il poliziotto, ricorda con gratitudine Fatima, appena la vede, restituisce il denaro alla madre e accusa con veemenza la famiglia del marito, minacciando di denunciarli nel caso fosse venuto a conoscenza di ulteriori maltrattamenti contro la ragazza; la prende quindi in braccio e, preoccupato per la sua salute e quella del bambino, la porta in ospedale dove viene tenuta un mese. All'uscita dall'ospedale, Fatima torna da sua madre, dove partorisce Abdul, il suo primo figlio, e vive serenamente i primi mesi da madre.

Quando il bimbo ha cinque mesi, Fatima viene in Italia, a Bergamo. La donna ricorda di non aver provato entusiasmo di fronte all'idea di lasciare il Marocco e di raggiungere il marito

con il quale racconta di non aver mai avuto un vero rapporto affettivo: “Io non l’ho mai accettato, lui mi considerava un oggetto comprato”.

In Italia, da subito, la rabbia di Ajmed si manifesta tra le mura di casa, contro Fatima, mentre fuori è considerato da tutti come una persona gioviale e affabile (Secondo le perizie psichiatriche effettuate in seguito alle tre condanne penali avute, l’uomo è un soggetto psicopatico, affetto da narcisismo e disturbi della personalità).

Quando Fatima è incinta del secondo figlio, al quinto mese di gravidanza, lui la percuote violentemente fino a farle perdere sangue dalla vagina. Lei chiede aiuto a una vicina, che la accompagna immediatamente in Pronto Soccorso.

La ragazza, da poco più di un anno in Italia, parlava pochissimo italiano. Quello che conosceva, l’aveva imparato con un enorme sforzo di volontà dalla vicina di casa senegalese, perché sapeva che l’unico modo per difendersi dal marito violento, era quello di imparare la lingua.

Fatima in quell’occasione non sporge denuncia perché il marito, i suoi amici e le loro mogli le avevano raccontato che nel caso si fosse esposta con una segnalazione alle autorità, queste le avrebbero immediatamente tolto la custodia dei bambini. “Io non conoscevo la legge, parlavo poco italiano e poco francese”. Il ginecologo di turno in quell’occasione ha chiamato il marito di Fatima minacciando di denunciarlo nel caso in cui Fatima e il bambino di un anno non si fossero ripresentati in ospedale entro un mese con tutti i documenti in regola (tessera sanitaria, carta di identità) e le visite obbligatorie prenotate.

“Lui mi picchiava per banalità, si sfogava con me”. Dopo qualche mese lei chiede la separazione in casa. Lui a quel punto diventa ancora più aggressivo. Non accetta che lei possa vivere senza il suo aiuto, che abbia amici e persino un lavoro.

Nel 2000 Fatima entra in contatto con i servizi sociali che però non credono alla versione della donna, supponendo che la violenza sia solo un pretesto per chiedere la separazione dal marito (fatto questo non insolito per le donne marocchine).

Nell'estate del 2002 Fatima viaggia con Ajmed e i figli in Marocco. Vanno insieme perché la donna non ha denaro a sufficienza per comprare i biglietti per sé e per i suoi figli. Al rientro da quel viaggio, mentre si stanno imbarcando sulla nave che li porterà in Italia, il fratello di Ajmed sottrae a Fatima il figlio di tre anni e lo porta via, nella casa dei suoceri. Per lei è un grande dolore, ma non ha altra scelta: deve rientrare in Italia perché il figlio più piccolo è malato di anemia, ha problemi di fegato e ha bisogno di urgenti cure.

Fatima ricorda che per lei in Italia sono stati quattro mesi terribili, trascorsi senza mangiare e dormire; quello è stato l'unico periodo della sua vita matrimoniale in cui ricorda di non essere stata picchiata, perché evidentemente persino il marito si rendeva conto, che la donna stava già soffrendo moltissimo, e la violenza non avrebbe sortito nessun effetto.

Durante le vacanze natalizie Fatima, con la copertura di una zia che vive in Francia, va in Marocco determinata a riprendersi il figlio che da quattro mesi vive chiuso in casa dei suoceri, senza nessun contatto con la madre o i nonni materni. Dopo essere riuscita a recuperare Abdul, che dall'emozione rompe un silenzio in cui è chiuso da un anno, pronunciando la parola "mamma", Fatima torna in Italia senza aspettare il programmato arrivo del marito, per il timore che arrivasse con dei documenti che impedissero l'espatrio dei figli senza la sua autorizzazione.

Da quel momento in avanti, ogni volta che il marito la picchia, Fatima chiama la polizia e sporge denuncia; Ajmed puntualmente scompare per qualche settimana.

La donna inizia a cercare un appartamento, ma non è certo facile trovarlo senza un lavoro fisso, ed essendo una donna sola con due figli.

Per un anno i litigi diventano meno frequenti, ma più violenti: Ajmed inizia a scatenare la propria rabbia contro figli quando capisce che le sue botte non hanno ormai alcun effetto su Fatima. “Quando lui ha capito che a me non faceva più male, ha iniziato a far male ai bambini. Non mi faceva più effetto quando alzava le mani. Io portavo i figli dalla vicina. Io reagivo, la rabbia della madre vale più dell’altezza. Un giorno gli ho rotto un cospo di porcellana sulla testa. Reagivo male se toccava i miei figli, altrimenti reagivo solo per difendermi. Non avevo più paura di lui, delle sue botte, quasi non sentivo più il dolore. Era pura sopravvivenza, per i figli”.

In un’occasione, durante un litigio, Fatima chiude i figli in camera con la televisione ad alto volume. Lui con un calcio rompe la porta a vetri, i bambini iniziano a gridare spaventati. Lui voleva picchiare i figli perché sapeva che era l’unico modo rimasto per fare del male alla moglie. Lei gli mette un coltello alla gola, sorpresa del vuoto dentro di sé. Non sente “né paura, né rimorso, solo voglia di farla finita”.

Nel 2004 dopo tante denunce, avviene un episodio molto grave. Ajmed rientra la mattina molto presto, verso le cinque, mentre Fatima sta ancora dormendo nel lettone con i figli. (La donna mi racconta, che non dormiva mai se lui era in casa e che restava sveglia anche 24h di fila perché aveva paura che il marito facesse male ai bambini o che li portasse via). Senza una ragione precisa, Ajmed la sveglia con un calcio in pancia; i bambini si svegliano di soprassalto e spaventati scappano dalla vicina. Sul pianerottolo, il padre determinato a fare loro del male li raggiunge e li spinge con un calcio giù dalle scale (in quell’occasione Abdul si rompe l’anca). Quando il marito ha già aperto il gas per appiccare il fuoco alla casa con dentro Fatima e i figli, giunge la polizia chiamata dai vicini svegliati dalle grida. Fatima ricorda che in quell’occasione, uno dei poliziotti, prima di mandar via la donna e i bambini

con l'ambulanza, porge ad Ajmed l'accendino e gli suggerisce di chiudersi in casa e finalmente di completare il suo piano.

Dopo solo un giorno di carcere, Ajmed si presenta in ospedale a trovare la famiglia, chiedendo a Fatima di tornare a casa. A quel punto intervengono i servizi sociali, con un provvedimento che prevede il trasferimento di Fatima e dei suoi figli in una comunità per donne maltrattate di Bergamo. Qui resterà per ben tre anni, considerato il trauma profondo che interessava il figlio più grande: spesso urlava, era diventato aggressivo e non parlava più dall'età di due anni, quando il padre lo aveva schiaffeggiato con una forza tale da lesionargli il nervo ottico.

Da quando ha recuperato la parola, all'età di cinque anni, il bimbo si è rifiutato di parlare in lingua araba.

## **2. Bushra (Marocco)**

Bushra è una donna marocchina residente a Busto Arsizio, madre di tre figli, sposata dal 2001 con Abdelghani (d'ora in poi Abdul), anche lui originario del Marocco.

Bushra e Abdul si conoscono in Italia tramite un'amica marocchina residente a Busto Arsizio e si sposano, come dice Bushra, "per un amore cieco", con la piena condivisione delle famiglie in Marocco. Quando si conoscono, Bushra ha il permesso di soggiorno, una casa in affitto dove abita sola e un lavoro in regola presso una cooperativa; il marito, in quel periodo, lavora come muratore, prima presso una piccola impresa edile e, a partire dal 2004, in proprio. La scelta di diventare artigiano si rivela però presto infruttuosa e non genera quei

profitti sperati, che avrebbero permesso alla famiglia di mantenere lo stile di vita precedente tale cambiamento. Il marito fa diversi tentativi per trovare una soluzione ai problemi economici che la crisi ha reso ancora più gravi, cercando delle possibilità di lavoro all'estero, o accettando diversi impieghi a breve termine o irregolari in Italia. Quando Abdul smette di ricevere il sussidio di disoccupazione, Bushra cerca di contribuire all'economia domestica, facendo le pulizie a casa di conoscenti. Questo fatto però, oltre a non produrre le risorse necessarie per superare le difficoltà della famiglia, finisce col deteriorare i rapporti con il marito, il quale non accetta di buon grado che la moglie sia costretta a cercare tra i conoscenti un aiuto economico. Quando nel 2013 la situazione peggiora ulteriormente e la famiglia non riesce a far fronte alle spese basilari, quali cibo e affitto, Bushra si rivolge al centro di sostegno per la famiglia, che le mette a disposizione, una volta la settimana, un pacco comprendente alimenti, vestiti e beni di prima necessità. Questo aiuto, vissuto dalla donna come una disperata soluzione ai gravi problemi economici della famiglia, diventa per l'uomo un ulteriore motivo per rimproverare la moglie e accusarla di aver perso la vergogna. I due coniugi sono entrambi sotto stress, ma il marito sembra soffrire la situazione oltre che su un piano materiale, anche e soprattutto su quello emotivo. È molto nervoso, fuma incessantemente, si rifiuta di accompagnare i figli a scuola per evitare che i conoscenti capiscano che è ancora senza lavoro, e soprattutto inizia a diventare violento con la moglie.

Un giorno in particolare, Bushra accetta di sostenere un colloquio per una sostituzione di due settimane come badante presso una famiglia italiana durante le ore diurne. Chiede quindi ad Abdul di accompagnarla con l'auto, ma l'uomo si rifiuta, accusandola di essere diventata la più forte tra i due e di far fronte ai problemi economici più di quanto non riesca a fare lui. "Io non sono più l'uomo di casa!", così grida Abdul prima di colpire con molta violenza il volto della donna, al punto da frantumare la piramide nasale e costringerla, dopo aver chiesto aiuto ai vicini di casa, a correre verso il Pronto Soccorso più vicino. Nonostante la segnalazione

d'ufficio ai Carabinieri da parte del personale medico, la donna decide di non sporgere denuncia contro il marito, per evitare che la pratica di richiesta di cittadinanza italiana, inoltrata tempo addietro, subisca contraccolpi. Quando però Bushra torna a casa, prende i vestiti del marito e lo costringe ad andarsene per un po' di tempo, fino a quando i cugini e lo zio, lodandola per non aver sporto denuncia alle autorità, le chiedono di dare ad Abdul un'ultima possibilità, permettendogli di ritornare a casa per il bene dei figli. Lei accetta di riaccoglierlo, "La donna sempre deve abbassare la testa! Pazienza, pazienza...".

La relazione sembra ormai deteriorata. Per Bushra la violenza subita è inaccettabile al punto da non riuscire più ad avere rapporti intimi con il marito e a ristabilire quel legame di fiducia e di amore che fino a quel momento ha caratterizzato la loro storia insieme. "Dicono che ci sono tipi di donne, che piacciono picchiare. Io non sono quella tipa".

Bushra e Abdul sono oggi ancora sposati, ma vivono separati: lui è in Germania da diversi mesi, nel tentativo di creare una stabilità economica per sé e per la famiglia che, lui si augura, riesca a raggiungerlo appena possibile. Bushra abita invece ancora in provincia di Varese, con i tre figli, sopportando una grave precarietà economica e l'incertezza di ciò che farà nel momento in cui il marito le chiederà di raggiungerlo.

### **3. Malika (Marocco)**

Malika è una donna originaria di Casablanca, Marocco, che vive a Busto Arsizio con i suoi cinque figli maschi avuti dall'ex marito Mohammed e una femmina, avuta dall'attuale marito

Farid. In questo momento, Malika vive sola, con i figli quasi completamente a suo carico, dato che sia Mohammed sia Farid vivono a Casablanca in Marocco.

La donna ricorda di non aver mai amato il suo primo marito che, all'epoca in cui il matrimonio viene combinato, vive da diversi anni in Italia, e di essere stata costretta dallo zio paterno ad accettarlo come sposo. Quando lascia il Marocco per raggiungere l'uomo, Malika è comunque contenta e fiduciosa di potersene innamorare un giorno e di poter star bene con lui.

Una volta giunta in Italia però, Malika si trova a vivere una condizione di solitudine inattesa. La casa in cui abita si trova in un piccolo paese di montagna in provincia di Vicenza. Si tratta di una casa molto piccola, dove Malika passa i primi anni del suo matrimonio in un profondo isolamento, aggravato dal fatto che lei non parla italiano.

Le percosse del marito sembrano iniziare subito, senza che ci sia una ragione particolare. Malika parla del carattere dell'uomo, rilevandone l'impulsività e la cattiveria, che aumentano considerevolmente quando il marito si ubriaca.

Gli episodi di violenza continuano per tutta la vita matrimoniale di Malika, che riferisce anche di essere stata violentata dal marito in più di un'occasione. Come da lei riferito, da uno di questi episodi di violenza nasce una bambina, morta due giorni dopo il parto per un grave difetto alla scatola cranica. Con molto dolore, ma anche orgoglio, Malika racconta di quanto lei volesse quella figlia. Nonostante la diagnosi fosse fatta entro il terzo mese di gravidanza, e quindi ci fossero i presupposti per un'interruzione di gravidanza, Malika sceglie di portare a termine la gravidanza con il desiderio di poter aiutare, per mezzo della donazione degli organi di sua figlia, altri bambini in difficoltà.

Negli ultimi anni di matrimonio, le percosse del marito aumentano, in conseguenza del suo rifiuto di avere con lui rapporti sessuali e l'unico modo che Malika ha di calmarlo è minacciarlo di rivolgersi alla Polizia.

L'idea di divorziare da lui diventa sempre più concreta per Malika che però, ogni volta che si reca in Marocco, unico luogo dove il diritto al divorzio possa essere da lei esercitato, viene persuasa dalla famiglia di lui e dalla propria, che per i figli sia un bene rimanere accanto al marito, seppur violento.

Solo dopo essere entrata in contatto con persone italiane che la sostengono sia economicamente sia moralmente, mentre il marito si trova in carcere per il presunto furto di un'automobile, Malika decide di farsi aiutare dal centro anti violenza della zona.

Dopo un percorso durato diversi mesi, esasperata dal comportamento aggressivo del marito e dall'incrinarsi della relazione con il figlio di 22 anni, che inizia a diventare aggressivo e violento nei suoi confronti, decide di divorziare da Mohammed. "Tutti trattano male, due mostri in casa troppo per me!"

Malika a questo punto, spinta dalla moglie dello zio paterno, preoccupata per l'incolumità della donna, decide di sposarsi con Farid, un conoscente di vecchia data, già sposato e con quattro figli che vive vicino alla sua casa natale a Casablanca. Malika sottolinea più volte quanto sia forte il suo sentimento nei confronti di questo uomo, ma dice anche quanto la scelta di risposarsi sia fatta soprattutto per potersi sentire al sicuro dall'ex marito e dallo zio paterno.

#### **4. Harifa (Bangladesh)**

Harifa è ancora una giovane ragazza musulmana quando si sposa in Bangladesh con un suo connazionale a soli 16 anni. Il padre, grazie alla sua professione di avvocato, ha sempre garantito un certo benessere economico alla famiglia, che permetta a Harifa di diplomarsi alle scuole superiori e di iniziare anche l'università. Purtroppo però, il suo desiderio di concludere gli studi di scienze politiche si infrange quando viene costretta dal marito a raggiungerlo in Italia all'età di 18 anni.

Il cambiamento si rivela piuttosto drammatico per Harifa, che si ritrova in un paese per lei nuovo, occupata solo a fare la moglie e quindi a cucinare per il marito, a badare alla casa senza poter uscire. Nel suo matrimonio non c'è posto per l'amore o il rispetto reciproco: da subito infatti il marito, Farid, non esita a picchiarla o umiliarla e, quando nasce la prima figlia femmina, la sua rabbia aumenta perché avrebbe tanto desiderato un figlio maschio. Il marito non tollera il pianto della bambina di notte che non gli permette di riposare, gli scoppia la testa e così si sfoga con Harifa.

Lei si sente molto sola, senza amici o persone che la possano consigliare e senza l'appoggio della famiglia, come succedeva in Bangladesh. La donna si trova così costretta a sopportare una relazione fatta di angherie e violenza, perché non ha lavoro e la dipendenza economica dal marito è assoluta. Questa condizione ha come risultato quello di far sentire il marito forte del fatto che lei debba sempre chiedergli i soldi per fare la spesa; per renderla ancora più dipendente da lui, Farid si appropria dei soldi che Harifa ha sul conto corrente.

Una volta però, nel 2013, Farid perde il controllo più del solito: dopo aver aggredito la moglie verbalmente e fisicamente, tenta di strangolarla e di buttarla dal balcone. Disperata, Harifa

chiama in aiuto il cognato che, non vedendosi aprire la porta, decide di fare intervenire la polizia.

Sembra che l'origine di tale violenta aggressione sia stato un viaggio di Farid in Bangladesh, durante il quale l'uomo scopre che la famiglia della moglie ha già deciso chi sposerà la sorella di Harifa, nonostante la sua opinione contraria. Farid si sente colpito nel suo orgoglio e vive la scelta dei suoceri come una grave mancanza di rispetto.

Harifa viene convinta a sporgere denuncia e così il marito va in carcere, dove resta per due mesi. La situazione però non si fa certo semplice per Harifa che, senza il marito, si sente sola e senza un sostegno economico per i figli. Lei non ha un lavoro, non riesce a trovare supporto nelle strutture del Comune e decide quindi di ritirare la denuncia contro il marito che sembra avere imparato la lezione.

Dopo l'esperienza del carcere, la convivenza tra marito e moglie migliora, ma Harifa non riesce ancora a trovare un lavoro in Italia che la possa svincolare dalla dipendenza economica dal marito.

Sente che il suo futuro e quello dei suoi figli non può essere qui in Italia: lei pensa all'Inghilterra, dove spera di poter emigrare con la sua famiglia quando il marito avrà ottenuto la cittadinanza italiana.

## 5. Syeda (Bangladesh)

Syeda è una donna bangladesa che all'età di 14 anni, quando si trova ancora in Bangladesh, si innamora di Batcha, che decide di sposare senza il consenso della sua famiglia, che di conseguenza la ripudia.

Purtroppo, poco tempo dopo il matrimonio, Syeda rimane vittima di un brutto incidente stradale a Dakha, che le procura una grave ferita alla gamba. Consultatasi con una cugina che vive in Polonia, Syeda decide di andare da sola in Europa per sottoporsi a un intervento chirurgico, dato che in Bangladesh l'assistenza medica ricevuta non le ha permesso di guarire del tutto. Raggiunta la cugina a Varsavia, Syeda viene operata, ma scopre anche di essere incinta: dopo pochi mesi infatti dà alla luce la sua primogenita, Graziana.

In quello stesso periodo anche il marito lascia il Bangladesh per recarsi a Kiev, in Ucraina. Ben presto però Batcha rivela la sua tendenza a risolvere i problemi ricorrendo alla violenza: viene infatti messo in carcere in seguito ad una rissa. Non ricevendo più sue notizie, Syeda parte con la bambina per Kiev, decisa a scoprire cosa sia successo al marito e a ritrovarlo. Giunta a destinazione, Syeda trascorre alcune notti in stazione fino a quando viene a sapere che il marito è in prigione e che ci dovrà restare per altri diciotto mesi. E lei rimane lì, a Kiev, tutto quel tempo insieme alla piccola Graziana ad aspettare.

Quando Batcha viene rilasciato, marito e moglie decidono di lasciare l'Ucraina: Syeda quindi parte per la Germania con la bambina in attesa che il marito la raggiunga e con la speranza che si possa finalmente ricomporre la famiglia. Passa un anno ma Batcha non mantiene la promessa di ricongiungersi alla moglie: resta infatti a Kiev dove ha iniziato una relazione con una donna ucraina di molti anni più grande di lui.

Rimasta nuovamente sola con tutta la responsabilità della figlia sulle spalle, Syeda si trasferisce dalla Germania in Italia nel 1997. Si rivolge ai servizi sociali e accetta di affidare la figlia, pur con grande dolore, a una comunità di minori di Milano, dove rimane per circa diciotto mesi. Risoluta a riavere la figlia, Syeda inizia a lavorare come badante e così, dopo avere riportato la bambina a casa, può serenamente pensare alla sua vita con la figlia e godersi la propria indipendenza. Ottiene il permesso di soggiorno e la sua situazione economica si consolida a tal punto che il marito, nel 2003, decide di raggiungerla in Italia attraverso la procedura di ricongiungimento familiare.

Naturalmente Syeda è felice di riavere accanto a sé suo marito dopo tante vicissitudini e separazioni forzate: è l'occasione per rimettere in piedi la famiglia ora che Batcha può finalmente stare anche con la figlia Graziana, che non ha mai conosciuto veramente da quando è nata. Purtroppo questa gioia sfuma ben presto: la donna si ritrova a fare i conti con un marito irascibile, possessivo, che beve e che ben presto distruggerà la speranza di una vita familiare serena, inscenando crisi di gelosia o aggressioni immotivate. La violenza diventa così una componente costante nel rapporto tra la moglie e marito. Ma non solo: Batcha aggredisce e picchia anche Graziana perché la bambina, che non si sente amata ed accettata dal padre che aveva idealizzato per tanti anni, incomincia a mangiare di nascosto e ad ingrassare.

Anche fuori casa Batcha sembra incapace di autocontrollo: nel nuovo posto di lavoro in un ristorante, è spesso coinvolto in risse o litigi tanto da costringere il proprietario del locale a licenziarlo. Il carattere del marito non convince nemmeno le persone che le hanno affidato la cura dei loro genitori e Syeda è costretta così a lasciare il posto di badante e l'abitazione che le è stata concessa in funzione del suo lavoro. Quando la donna riesce a trovare un nuovo lavoro presso l'aeroporto di Malpensa, Batcha decide di comprare, contro la volontà della

moglie, un appartamento a Somma Lombardo. Dopo sei mesi però se ne va in Germania, lasciando Syeda ancora una volta sola ad affrontare tutta la responsabilità della famiglia che nel frattempo si allarga: nel 2004 infatti nasce Luna, la seconda figlia di Syeda e Batcha.

Poiché Graziana continua ad aumentare di peso, la madre, che nel frattempo ha perso il lavoro presso l'Agenzia di Catering di Malpensa, si rivolge al Centro Psico Sociale di Varese, sperando di curare l'obesità e il disagio della figlia che hanno inizio, secondo Syeda, nel momento in cui il padre è giunto in Italia. La madre ricorda che in un'occasione Graziana ha tentato perfino il suicidio, tagliandosi le vene dopo che la relazione virtuale con un uomo sposato e residente a Dubai si è conclusa.

Ora Batcha, rientrato in Italia nel 2013, non si è ricongiunto alla moglie e alla famiglia: vive a Somma con dei compaesani e ha trovato lavoro presso l'aeroporto di Malpensa. Seyda ha chiesto ripetutamente il divorzio dal marito, ma ha smesso di farlo da quando Batcha le manda assegni per il mantenimento delle figlie, la donna non vuole tornare in Bangladesh ma restare in Italia con Graziana e Luna e per questo ha chiesto la cittadinanza italiana.

## **6. Roubina (Pakistan)**

Roubina è una donna Pakistana di 31 anni, in Italia da circa quattro anni.

Dopo essersi sposata nel 2006 con l'uomo che la sua famiglia aveva scelto per lei, Roubina si trasferisce nella casa dei suoceri, dove abiterà per i primi quattro anni di matrimonio mentre il marito si trova a lavorare e abitare in Italia. La vita in quella casa non è semplice per la giovane moglie, che si trova a vivere in una famiglia che non le vuole bene e che non le

nasconde in alcun momento di non essere contenta dell'accordo matrimoniale siglato e della dote pattuita.

Nel momento in cui il padre di Roubina si rifiuta di accogliere la richiesta di cedere come seconda quota della dote, parte delle sue terre alla famiglia del marito, Roubina viene cacciata di casa e rimandata dai genitori.

Per Roubina non è un momento semplice, qualcosa nel suo progetto di vita matrimoniale è saltato per cause indipendenti da lei. A quel punto però, la soluzione sembra offrirsi inaspettatamente dall'arrivo dei documenti chiesti dal marito per il ricongiungimento familiare in Italia. La donna decide allora di partire per l'Europa nonostante gli avvertimenti della sua famiglia e di quella di suo marito, che la invitavano a rimanere in Pakistan. Forte dell'approvazione avuta telefonicamente dal marito, lascia il proprio Paese piena della speranza di poter risolvere i problemi coniugali e familiari, la cui causa, secondo Roubina, starebbe principalmente nell'invidia delle cognate e negli "uomini che fanno la guerra per la terra".

Una volta giunta in Italia però, il marito sembra ricredersi sulla decisione presa e non si presenta all'aeroporto per accogliere la moglie, la quale si trova così costretta a chiedere ospitalità per un certo periodo a casa di connazionali. Il marito, quando la incontra, le sottrae e le distrugge il passaporto in modo da impedirle qualsiasi movimento e una possibile autonomia in Italia.

Dopo un mese vissuto a casa degli amici del fratello, Roubina viene portata dal marito nella sua casa, dove però viene subito lasciata sola per diversi giorni.

Nel ricordo dei suoi momenti di vita con l'uomo, Roubina parla costantemente degli episodi di violenza psicologica, sessuale, fisica ed economica agiti nei suoi confronti, per ragioni diverse. In Pakistan, insoddisfazione per la dote offerta dalla famiglia della donna, irritazione

per comportamenti che lui ritiene irriverenti rispetto a se stesso e alle sue sorelle; in Italia, controllo della vita della donna e risentimento di fronte ai tentativi di Roubina di crearsi degli spazi d'incontro con la cultura italiana.

Nel 2011 Roubina trova nella cassetta delle lettere i documenti per il divorzio inviati al marito dal Pakistan. Lei decide di non informare l'uomo e di nascondere le carte nell'armadio, sperando in questo modo di non dover mai affrontare la questione della separazione. Dopo qualche settimana, accortosi dell'inganno, il marito la obbliga con la forza a consegnargli i documenti e a quel punto dà avvio alle pratiche di divorzio.

Per Roubina è un momento drammatico. Nulla di peggio potrebbe accadere a una donna pakistana che essere rifiutata da suo marito. Dopo tre mesi passati da sola in casa, senza acqua ed elettricità, trova rifugio in Germania presso una zia. Quando si rende conto però che l'unica soluzione a lei proposta è quella di sposare un cugino più giovane di lei e di accudire quindi l'anziana zia, fa ritorno in Italia e chiede aiuto al centro anti violenza della città in cui abitava prima di partire per la Germania.

Inizia così per Roubina un periodo di circa due anni in cui la donna, supportata dalle operatrici e dalla psicologa del centro, raccontando la sua storia e rivelandone le incongruenze, riesce ad arrivare, se non a una completa assertività, almeno a una presa di coscienza di alcuni aspetti legati alla violenza, altrimenti non visti.

Roubina si definisce oggi una donna contenta. Sta lavorando come badante presso una famiglia, che le offre vitto e alloggio. I connazionali della zona, non le nascondono il proprio disappunto e l'accusano di vestirsi con abiti occidentali o di uscire non velata e truccata. In qualche caso ha anche ricevuto minacce di violenza sessuale e di morte. La sua famiglia di origine, in Pakistan, non appoggia la sua decisione di rimanere sola in Italia e le rinfaccia di comportarsi come un'europea.

## **7. Lavinia (Moldavia)**

La storia in Italia di Lavinia, giovane donna moldava di 38 anni, inizia nel 2004 quando raggiunge a Loano, in Liguria, delle amiche grazie ad un visto turistico. Dopo un paio di mesi, Lavinia conosce Alexandru, un uomo moldavo di 41 anni di cui si innamora. Quando lui le chiede di seguirlo in provincia di Novara dove fa il muratore, Lavinia accetta di buon grado la proposta e si trasferisce nella casa di un'anziana signora, cui fa da badante durante la settimana.

Dopo pochi mesi, Lavinia scopre di essere incinta e, d'accordo con Alexandru, decide di tenere il bambino e di tentare una convivenza con lui.

La decisione di vivere con l'uomo che ama si rivelerà ben presto l'inizio di molti problemi per Lavinia: in un'occasione particolare, Alexandru chiede alla moglie di dargli tutti i soldi che lei con molta parsimonia ha tenuto da parte per la nascita del figlio. La donna però è perplessa, sa che lui dispone dei soldi dello stipendio ricevuto qualche giorno prima, e si oppone quindi con decisione alla richiesta del compagno. Questo rifiuto costerà caro a Lavinia: Alexandru non esita a colpirla con forza al volto e alla schiena, che la donna istintivamente porge per difendere il figlio che ha nella pancia.

Questo episodio segna profondamente la vita di Lavinia che, a partire da questo momento diventa molto dura e fatta di profonda indigenza: il compagno le chiede continuamente soldi e la costringe a frequenti traslochi a causa dei numerosi sfratti dovuti all'inadempienza nel pagamento dell'affitto. Lavinia si rende conto, che il compagno è dipendente dal gioco e dall'alcool al punto da fargli dimenticare i bisogni primari della famiglia e persino del figlio appena nato. Ad Alexandru i soldi dello stipendio non bastano mai e il denaro che resta dopo l'acquisto di biglietti della Lotteria, "Gratta&Vinci" e bottiglie di vino, non è sufficiente

nemmeno a comprare i pannolini del figlio. L'uomo è spesso ubriaco e picchia Lavinia soprattutto quando lei si rifiuta di dargli dei soldi o di fare l'amore con lui. La violenza raggiunge l'apice una sera in particolare, quando Alexandru va dai vicini di casa romeni a bere per qualche ora. Non vedendolo rientrare, Lavinia lo va a cercare e lo trova addormentato nel loro letto. Lo sveglia e lo riporta a casa. Chiude la porta e si distende nel letto con il piccolo, che all'epoca dei fatti ha tre anni. Alexandru, risentito del fatto che lei sia permessa di andare a disturbarlo a casa di amici, la prende allora per i capelli e tira con tanta forza da strapparle il cuoio capelluto, infierendo contro di lei anche con dei pugni. Allarmati dalle grida disperate della donna, i vicini accorrono e sul posto giunge anche una pattuglia dei Carabinieri, che suggeriscono alla donna di denunciare il compagno.

Da quella sera però, Alexandru minaccia in continuazione di ammazzarla qualora decida di andarsene. Lavinia, dal canto suo, non ha il coraggio e la forza di lasciarlo. Oltre a ciò, cosa potrebbe fare da sola, senza un lavoro e il permesso di soggiorno? Non può neppure tornare in Moldavia perché il compagno non le firmerebbe l'autorizzazione per lasciare l'Italia insieme al figlio.

Solo nel 2011 Lavinia decide di rompere la relazione con Alexandru: dopo un serio intervento all'utero, le comunicano, infatti, di essere stata sfrattata e di non avere più un posto dove andare una volta uscita dall'ospedale. Solo a quel punto, spinta da una profonda disperazione, Lavinia decide di accettare, seppur con qualche perplessità, l'offerta di risiedere presso una comunità per donne maltrattate di Melzo. Per farlo, deve sporgere denuncia contro l'ex-compagno per violenza e maltrattamento.

Ora Lavinia sembra avere ritrovato la serenità di una vita normale con il figlio e un nuovo compagno Roberto, conosciuto durante il soggiorno in comunità. Con loro vive a Melzo, in provincia di Milano e non ha più alcun contatto con Alexandru.

## 8. Adel (Sierra Leone)

Adel è ora una donna di 53 anni che, nel 1980, da sola è partita dalla Sierra Leone verso l'Italia, spinta dal desiderio di allontanarsi da un marito violento che la picchiava regolarmente per gelosia: non lo ha scelto per amore, ma è stata obbligata dagli zii paterni a unirsi a lui in matrimonio. Se ne va, lasciando in Africa anche la sua prima figlia.

Nel 1983, stabilitasi a Milano, incontra Joseph, anche lui originario della Sierra Leone e la loro relazione sembra serena almeno fino al 1990, anno in cui decidono di sposarsi.

Con il matrimonio, Joseph sembra sentirsi “autorizzato” a sottomettere la moglie e così la violenza torna a insinuarsi nella vita di Adel e nel suo rapporto con un uomo. Proprio quando rimane incinta del primo figlio, Joseph perde il posto di lavoro come insegnante d'inglese: diventa triste e aggressivo, si sfoga bevendo o accanendosi su di lei quando gli è chiesto di smettere. Una volta in particolare, durante un litigio, Adel viene spinta contro un vetro che, rompendosi, le procura una grave ferita al volto, che le lascerà delle cicatrici piuttosto evidenti. È costretta a recarsi in ospedale per le cure, ma decide di non raccontare la verità dei fatti e di non sporgere denuncia contro il marito.

Joseph nel frattempo fa fatica a restare in Italia: non riesce più a costruirsi una vita lavorativa, perché la frustrazione per la mancanza di un impiego gli impedisce di trovare una soluzione. Decide così di fare qualche viaggio in Sierra Leone per esplorare le possibilità di un'occupazione. Quando lui nel 1995 fa sapere di aver trovato un lavoro a Freetown, tutta la famiglia lo raggiunge in Africa. Un paio di anni più tardi, Adel decide di tornare nel paese dei suoi genitori, Konò, vicino al confine con la Liberia, dove prova ad aprire un ristorante, mentre Joseph resta a Freetown con i figli, che nel frattempo sono diventati quattro. Purtroppo però in Liberia presto inizia la guerra.

Quando Adel torna a Freetown a partorire il suo sesto bambino, decide di scappare con i figli e la madre: si avventurano tutti quanti nella foresta, dove si rifugiano per un mese e mezzo fino a giungere in Guinea, dove riescono a trovare riparo prima in un villaggio e poi in città, a Gegedu. Qui sono accolti in una parrocchia cattolica, dove resteranno per qualche mese, fino all'arrivo dei ribelli in Guinea.

A questo punto, Adel sceglie di ritornare a casa dal marito e dal figlio maggiore a Freetown, che però, dopo due settimane, viene attaccata dai ribelli. Durante un'incursione notturna, il marito esce di casa con la scusa di andare in ufficio a recuperare alcuni documenti importanti. La verità è ben altra: si reca infatti a casa dell'amante dove resterà per un paio di settimane, senza più farsi vivo presso la famiglia. Oltre al tradimento, Adel scopre anche che Joseph ha dei figli da questa relazione extra-coniugale e così i litigi e gli episodi di violenza si fanno ancora più frequenti, perché Joseph vuole convincere a tutti i costi Adel a lasciarlo andare a vivere con l'amante. Incurante della famiglia, trascorre molto tempo fuori, torna tardi la sera perché si sente nel diritto di avere un'altra donna, oltre alla moglie. Una sera, nel 2003, durante una discussione molto violenta tra Adel e Joseph, il figlio maggiore è costretto a dividerli e la donna caccia di casa il marito per qualche giorno.

Nonostante i tentativi di controllare le reazioni violente di Joseph, la situazione si fa sempre più intollerabile per Adel, che decide infine di lasciare definitivamente il marito. Ancora una volta si trova di fronte al bivio che l'aveva portata in Italia la prima volta nel 1980 e ancora una volta, sceglie la propria libertà, lasciando i figli e la Sierra Leone nel 2012.

Da due anni Adel vive in Italia, dove lavora come baby-sitter a Busto Arsizio: certo, le mancano molto i suoi figli, li vorrebbe accanto a sé, ma non tornerebbe mai più in Africa, perché qui in Europa si sente 'libera'.

## 9. Mary (Ecuador)

Mary è una donna di 36 anni, arrivata in Italia nel 2003 dalla città di Guayaquil in Ecuador, di fede evangelica. Il rito di battesimo alla nuova fede, che da *oyente* (in attesa di ascoltare la parola di Dio) l'ha fatta diventare a tutti gli effetti cristiana, si è svolto un mese prima della sua partenza e per lei ha assunto il significato speciale d'inizio di una nuova esistenza. È attualmente sposata con Emanué, nato e cresciuto in Italia da genitori equadoreñi, con cui decide di andare a vivere poco tempo dopo averlo conosciuto. Dopo un anno di convivenza, Mary ed Emanué si sposano, consacrando così la loro unione anche davanti agli occhi di Dio, così come piaceva alla donna. Da subito però il marito si dimostra violento con la moglie, che subisce una costante violenza psicologica e, in più occasioni, una serie di minacce da parte dell'uomo. I motivi dei litigi sono vari e spesso hanno a che vedere con lo stile di vita completamente differente dei due coniugi: fervente religiosa lei, amante delle donne, della droga e della bella vita lui.

Un anno fa Mary, dopo l'ennesimo tradimento e un grave litigio, che ha peraltro richiesto l'intervento dei Carabinieri, si rivolge al centro anti-violenza di zona per ottenere un supporto legale e poter avviare così le pratiche di divorzio. Mary e Emanuel sono tuttora sposati e hanno due figli.

## Bibliografia

AAVV (2007), *La perception du code de la famille et de son environnement social et professionnel*, AMVEF

BIMBI F., BASAGLIA, A. (2010), *Violenza contro le donne. Formazione di genere e migrazioni globalizzate*, ed. Guerini e Associati

BOURDIEU P. (1998) *La domination masculine*, ed. du Seuil

CREVATIN F. *Modi di Pensare Bawlé. La Costruzione Narrativa delle Categorie*, pp.1-8

EDELSTEIN C. (2003), *Aspetti Psicologici della Migrazione al Maschile e Differenze di Genere*

FASSIN D. (2008), Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals, in *Anthropological Theory*, vol. 8, n. 4, pp. 333-342

FUSASCHI M. (2011), *Quando il corpo è delle altre. Retoriche della pietà e umanesimo-spettacolo*. Bollati Boringhieri editore, Torino

FUSASCHI M. (2013) *Corpo non si nasce si diventa*, ed CISU

HERITIER F. (1997), *Maschile e femminile*, ed. Laterza

MAHMOOD S. (2001), *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, in *Cultural Anthropology: American Anthropological Association*, vol. 16, n. 2, pp. 202-236

MAHMOOD S. (2005) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press

PULCINI E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, Bollati Boringhieri Editore, Torino

SALIH R. (2001) "Moroccan migrant women: transnationalism, nation-states and gender" in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, n.4, pp. 655-671

SALIH R. (2008), *Musulmane Rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci Editore, Roma

SAYAD A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore

TABET P. (2004), *La Grande beffa*, Rubbettino Editore

TALLIANI S., VACCHIANO F.(2006), *Altri corpi. Antropologica ed etnopsicologia della migrazione*. Ed. Unicopli, Milano

WIKAN U. (2002), *Generous Betrayal. Politics of Culture in New Europe*. The University of Chicago Press, Chicago

ZIGON J. (2007), *Moral Breakdown and the Ethical Demand. A theoretical framework for an anthropology of moralities*, in *Anthropological Theory*, SAGE publications, vol. 7, n. 2, pp. 131-150

ZIGON J. (2008), *Morality. An Anthropological Perspective*, Berg Editorial Offices

ZIGON J. (2009), *Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life*, in *Ethnos*, vol. 74, n. 2, pp. 251-276

ZIGON J. (2011), *A Moral and Ethical Assemblage in Russian Orthodox Drug Rehabilitation*, in *Ethos*, vol. 39, n.1, pp.30-50

ZIGON J. (2013), *On Love: Remaking moral subjectivity in postrehabilitation Russia*, in *American Ethnologist*, vol. 40, n. 1, pp. 201-215