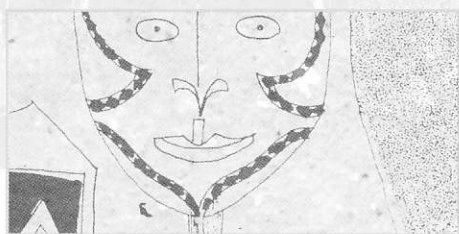
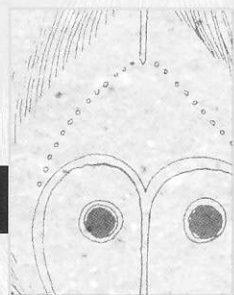


ANTROPOLOGIA DELLE MUTILAZIONI DEI GENITALI FEMMINILI

Una ricerca in Italia

a cura di Carla Pasquinelli

con la collaborazione di Cristina Cenci, Silvia Manganelli, Valeria Guelfi



AIDOS
Associazione italiana
donne per lo sviluppo

UNA DONNA È...

**ANTROPOLOGIA
DELLE MUTILAZIONI DEI GENITALI FEMMINILI**

Una ricerca in Italia

a cura di Carla Pasquinelli

con la collaborazione di Cristina Cenci, Silvia Manganelli, Valeria Guelfi

Ricerca realizzata dall'AIDOS
nell'ambito del progetto "Cam-
pagna d'informazione contro le
mutilazioni dei genitali delle bam-
bine africane", cofinanziato dal
Ministero degli Affari esteri, dal-
la Oak Foundation for Human Ri-
ghts e dalla Hewlett Foundation

Questo volume non avrebbe mai potuto essere senza il contributo attivo di un gruppo di donne somale, nigeriane, africane, che ha accettato di aprirsi, dialogare con noi, mettere al confronto le proprie idee ed esperienze con le nostre ipotesi di ricerca. Donne migranti, mobili, moderne, nonostante i loro corpi portino i segni di una tradizione antichissima. Donne con opinioni molto diverse, che ci hanno aperto le porte delle loro case, accogliendoci con tè profumato, presentandoci ad amiche e conoscenti. A loro tutte, pur senza nominarle, va il nostro più sentito ringraziamento.

*Daniela Colombo***INTRODUZIONE**

L'inizio della fine	pag VII
---------------------	---------

CAPITOLO I*Carla Pasquinelli***ANTROPOLOGIA DELLE MUTILAZIONI DEI GENITALI FEMMINILI**

1 Che cosa sono le Mgf	pag 1
2 Un lungo silenzio	pag 2
3 Origine delle Mgf	pag 3
4 Riti di iniziazione	pag 3
5 La costruzione della identità di genere	pag 4
6 Aspettative e rappresentazioni	pag 5
7 Corpi, confini etnici e appartenenze comunitarie	pag 6
8 Il prezzo della sposa	pag 7
9 Strategie di disciplinamento	pag 8

CAPITOLO II*Carla Pasquinelli, Cristina Cenci, Silvia Manganelli, Valeria Guelfi***PROGETTO DI RICERCA SULLE MGF IN UN CONTESTO DI IMMIGRAZIONE**

1 Obiettivi	pag 11
2 Ipotesi	pag 11
3 Metodologia	pag 12

CAPITOLO III*Cristina Cenci, Silvia Manganelli***LA COSTRUZIONE SOCIALE DEL CORPO DELL'IMMIGRATA:
LE RAPPRESENTAZIONI DELLE MUTILAZIONI DEI GENITALI FEMMINILI
NELLA STAMPA ITALIANA E NELLA LETTERATURA SPECIALISTICA**

1 Le Mgf nella stampa italiana	pag 15
2 Gli studi italiani sulle Mgf	pag 24

CAPITOLO IV*Carla Pasquinelli***LA RICERCA SUL CAMPO: RISULTATI E CONSIDERAZIONI**

1 Problemi di nome	pag 29
2 Le Mgf tra appartenenze culturali e diritti umani	pag 30
3 Interpretazioni del cambiamento e politiche sociali	pag 31
4 Acculturazione e transemigrazione	pag 32
5 <i>Sunna</i> , fondamentalismo e scuole coraniche	pag 34
6 Guerra e cambiamento	pag 36
7 L'emigrazione: donne somale a Torino e Roma	pag 37
8 Incomprensioni	pag 40
9 Fondamentalisti versus tradizionalisti	pag 43
10 Matrimonio, prezzo della sposa, scolarizzazione	pag 45
11 L'emigrazione nigeriana a Torino e Roma	pag 47
12 Nigeriane e somale in Italia: due prospettive diverse	pag 53

*Valeria Guelfi***BIBLIOGRAFIA**

	pag 54
--	--------

ANTROPOLOGIA DELLE MUTILAZIONI dei GENITALI FEMMINILI. Una ricerca in Italia. A cura di Carla Pasquinelli con la collaborazione di Cristina Cenci, Silvia Manganelli, Valeria Guelfi

1 . CHE COSA SONO LE MGF

Mutilazioni genitali femminili è il nome che è stato dato nel corso del III Congresso del Comitato Africano a tutte quelle pratiche tradizionali in cui si ha l'asportazione e/o la alterazione di una parte dell'apparato genitale esterno della donna. Non è però così che le chiamano le popolazioni locali che non accettano la forte connotazione negativa contenuta in tale espressione. Ogni gruppo usa i termini tramandati dalla propria tradizione che variano molto da una etnia o da una regione all'altra, a seconda anche di quale tipo di mutilazione si tratta. Ad esempio le somale, quando ne parlano tra loro, ricorrono spesso al nome assai più domestico e evocativo di "cucitura". Ma in genere tutte le popolazioni in cui è diffuso questo tipo di intervento su una parte così delicata del corpo femminile preferiscono il termine circoncisione. Si tratta di un termine neutro che viene usato in maniera impropria per assimilare le mutilazioni genitali femminili alla circoncisione maschile in cui, com'è noto, ci si limita a recidere solo la pelle che circonda il glande senza provocare nessuna effetto mutilante sul corpo maschile. In tale modo con questa traslazione linguistica si sfumano le differenze radicali che vi sono tra i due tipi di operazione con il risultato di occultare il carattere demolitore che ha invece la maggioranza degli interventi sui genitali femminili, accreditandone così una immagine più familiare e rassicurante.

Secondo la classificazione fatta dalla Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) si possono distinguere quattro tipi principali di mutilazione :

1. la cliteridectomia che consiste nel recidere il prepuzio e nella asportazione parziale o totale della clitoride
2. l'escissione, che consiste nel recidere il prepuzio e nella asportazione, oltre che della clitoride, di parte o di tutte le piccole labbra
3. l'infibulazione o circoncisione faraonica che è la forma di intervento più cruenta e che consiste nella escissione della clitoride e nella asportazione delle piccole labbra e anche - soprattutto in passato ma ancora oggi in area rurale - della asportazione parziale o totale delle grandi labbra e nella successiva cucitura dell'apertura vaginale

ridotta a un piccolo pertugio – non più grande di un chicco di riso o di miglio – per permettere la fuoriuscita dell'urina e del sangue mestruale.

4. la sunna che è il nome tradizionale usato per designare tutte una serie di procedure che vanno dal trafiggere o punzecchiare in modo lieve la clitoride in maniera da farne uscire alcune gocce di sangue a tutta una ampia casistica di manipolazioni che variano molto da una etnia all'altra - allungamento delle clitoride o delle labbra, cauterizzazione della clitoride, taglio della vagina (gishiri), introduzione in vagina di sostanze corrosive per restringerla.

Sono tutti interventi che nella maggioranza dei casi vengono effettuati senza anestesia da praticanti tradizionali, e comportano un alto tasso di mortalità, di complicazioni sanitarie e di disturbi psicologici. Per la cliteridectomia che di fatto riguarda la grande maggioranza delle donne e ancor più per la sunna non vi sono conseguenze di rilievo sul piano medico-sanitario come invece accade con l'escissione e ancor più con l'infibulazione. E come tali devono quindi prevedere strategie di prevenzione e di intervento totalmente diverse. Il che non è sempre così.

Le mutilazioni genitali femminili sono soprattutto una usanza africana, dato che i casi extra-africani sono ritenuti dagli esperti di importazione recente. Mentre la sunna, è praticata anche a nord, le altre sono soprattutto diffuse lungo tutta la fascia dell'Africa sub-sahariana - l'infibulazione in Africa orientale e la cliteridectomia nei paesi dell'Africa occidentale - un territorio vasto ed eterogeneo popolato da etnie con lingue, culture e religioni diverse, che hanno in comune uno stesso sistema economico-simbolico fondato sul rapporto tra Mgf e prezzo della sposa (brideprice).

Dato il loro carattere sociale si applicano a tutte le donne di un determinato gruppo etnico o di una determinata società e si svolgono secondo tempi e periodicità stabilite. In genere le bambine vengono operate in una determinata stagione o mese dell'anno secondo scadenze periodiche, che variano da una etnia all'altra. Anche l'età in cui vengono fatti gli interventi cambia a seconda delle etnie e del tipo di mutilazione. Schematizzando molto si può dire che la cliteridectomia viene praticata nel periodo della primissima infanzia (dal 3° al 40° giorno di vita) soprattutto nelle società cristiane, ma anche in alcune società animiste e musulmane, e tra i 4 e i 14 anni nelle società musulmane e animiste. L'età dell'infibulazione varia invece dai 3 ai 12 anni e rari sono i casi di interventi nel periodo neo-natale.

2. UN LUNGO SILENZIO

Le mutilazioni genitali femminili hanno un'origine oscura relegata in un passato remoto che alcuni fanno risalire ai faraoni, mentre per altri si estenderebbe fino all'antica Roma, un'origine resa ancora più oscura dal silenzio che le ha sempre circondate e che ha contribuito a farne un argomento tabù per le genti africane ma anche a proteggerle dalla curiosità indiscreta di noi occidentali.

Dietro questo silenzio ci sono molte cose: c'è un mondo di donne chiuso su se stesso, un mondo di interni, sospeso tra l'attesa e il timore di tagliare via una parte del corpo delle proprie bambine nel corso di cerimonie di cui per secoli le madri sono state le grandi registe, e c'è un mondo esterno, un mondo di uomini che si mantiene estraneo e distante, e che però su questo disciplinamento dei corpi femminili ha fondato le proprie strategie di potere. A tenere insieme e a dare coerenza a entrambi questi due mondi così distanti tra loro c'è una pratica cruenta che stringe in una morsa tutta la fascia dell'Africa subsahariana, e che costituisce l'espressione simbolica di un complesso sistema economico e sociale di strategie matrimoniali diffuso in maniera capillare in tutta l'area. Si tratta di un meccanismo di domino fondato sul prezzo della sposa (brideprice), cioè sul compenso che la famiglia del futuro marito versa alla famiglia della futura moglie in cambio di una donna illibata, il che vuol dire circoncesa – escissa, o infibulata che sia – pronta a risponderla al mittente e a riprendersi il compenso versato – sia in bestiame che in denaro – se la donna non è operata come si deve. Il valore di una sposa dipende infatti dalla sua verginità e le Mgf sono una forma di protezione che inibisce nella donna desideri e tentazioni di rapporti prematrimoniali ma che soprattutto la preserva e la difende da violenze e stupri.

In questo silenzio rientra anche la tacita complicità dell'Occidente che con il colonialismo prima e poi con le politiche allo sviluppo ha preferito in maniere diverse ignorare le Mgf, trincerandosi dietro una forma di rispetto per altro inusuale delle tradizioni locali. Una consegna del silenzio che persino gli etnologi – questi addetti ai lavori sui costumi altrui – non sono stati in grado di rompere. Fatta eccezione delle testimonianze che compaiono a partire dalla fine del XVII secolo in quegli straordinari documenti etnografici che sono le relazioni di viaggio, poche sono le ricerche condotte sulle Mgf e quelle poche incomplete, anche perché per lungo tempo ad andare sul campo sono stati in prevalenza degli uomini che avevano in quanto uomini o difficoltà di accesso o scarso interesse per il mondo femminile.

A suggellare tale silenzio è poi venuto in anni più recenti il rifiuto a parlarne da parte delle dirette interessate. E' rimasta famosa la posizione assunta dalle donne africane alla

Conferenza di Copenhagen del 1980 dove si sono sottratte alle pressioni delle femministe americane che insistevano per inserire la questione delle Mgf nella loro agenda politica respingendo tale iniziativa come una ingerenza indebita nelle loro vite e nelle loro scelte politiche.

Poi qualcosa è cambiato. Non saprei bene dire né quando né come il muro di omertà e di indifferenza che le ha relegate per secoli fuori dalla storia ha cominciato a incrinarsi. Da qualche anno a questa parte il silenzio ha lasciato il posto a una proliferazione di discorsi, che stanno trasformando le Mgf in una nuova questione sociale legata al rispetto dei diritti umani e alla salvaguardia della salute delle donne e dei bambini.

Questa fuoriuscita dal cono d'ombra è il precipitato di anni di campagne di sensibilizzazione promosse dai vari organismi internazionali ma è anche il risultato dei provvedimenti legislativi presi da alcuni governi locali. In un'ottica più generale è il segnale che anche questa pratica arcaica e segreta è ormai entrata nell'area dei processi di modernizzazione in concomitanza con alcuni eventi drammatici che stanno mutando la vita e la fisionomia di molte popolazioni africane, quali la guerra, l'emigrazione e l'espansione del fondamentalismo islamico.

3.ORIGINE DELLE MGF

Se non è facile ricostruire l'origine delle Mgf data la varietà delle loro forme e la diffusione in una zona così ampia del continente africano, non mancano però le ipotesi, che cercano di accreditarne una determinata filiazione. Secondo alcune, la escissione risale all'antico Egitto, ma la si ritrova anche a Roma, dove era praticata sulle schiave ed appare legata ad aspetti patrimoniali del corpo femminile. Sempre a Roma troviamo l'infibulazione – un termine d'origine latina - solo che inizialmente designava un'operazione esclusivamente maschile. Si trattava di una specie di spilla – fibula – che veniva applicata ai giovani per impedire loro di avere rapporti sessuali. Ma il centro della diffusione dell'infibulazione femminile sembra che sia stato l'Egitto faraonico – come attesterebbe la denominazione di “circoncisione faraonica”.

Comunque allo stato attuale l'origine delle mutilazioni genitali femminili sembra destinata, come si è già accennato, a restare indeterminata. L'unica cosa certa è che non è stato l'Islam a introdurre in Africa le mutilazioni genitali femminili che erano già presenti in loco assai prima della sua diffusione. Si tratta infatti di usanze indigene profondamente radicate nelle società locali e preesistenti alla penetrazione dell'Islam nell'Africa subsahariana e centro orientale iniziata a partire dal 1050, dopo essersi

assestato nei secoli precedenti nell’Africa mediterranea e avervi praticamente cancellato la presenza delle antiche chiese cristiane. L’attribuzione che spesso viene fatta all’Islam della origine delle mutilazioni genitali femminili in Africa è probabilmente dovuta alla facilità con cui si è saputo adattare al tessuto tradizionale conformandosi al modo di vita locale. La sua penetrazione è stata infatti resa possibile dalla presenza nelle culture africane di alcuni elementi – come le strutture patrilineari e la concezione di Dio fondata su un forte senso di dipendenza - che ne hanno favorito l’accettazione, permettendogli di radicarsi nel tessuto tradizionale, molto più di quanto non siano riuscite a fare le varie chiese cristiane, che si sono impegnate alcuni secoli più tardi nell’evangelizzazione del continente africano. Questa “africanizzazione dell’Islam” - che si è espressa tra l’altro anche nell’adozione del nome locale di Dio per la traduzione del nome di Allah - ha reso la religione islamica più tollerante nei confronti delle mutilazioni genitali femminili, che invece sono state molto più contrastate da parte cristiana venutasi spesso a trovare in aperto conflitto con le culture locali. Il caso più clamoroso resta la ribellione del 1929 delle donne di Kikuyu (Nairobi) nei confronti dei missionari che avevano proibito di fare l’escissione.

Questo diverso atteggiamento della religione islamica e di quella cristiana si riflette anche nella percentuale di donne che si sottopongono alla mutilazione dei genitali nei due contesti. Le cifre parlano chiaro: mentre in area cristiana – dove predomina la cliteridectomia - le percentuali oscillano tra il 20 e il 50%, in area islamica – dove l’infibulazione è di rigore - si toccano punte che vanno dall’80 al 100%. Con il tempo l’identificazione dell’Islam con la tradizione indigena non ha fatto che rafforzarsi a tal punto che è stato però il maggiore responsabile della loro diffusione al di fuori dell’Africa, esportandole tra l’altro in Indonesia e in Malesia.

Pur non essendo stato all’origine di tali pratiche nel continente africano la religione islamica ha di fatto legittimato tale pratica, l’ha difesa e l’ha giustificata contribuendo così a perpetuarla e a diffonderla, anziché combatterla come hanno cercato di fare le chiese cristiane. Oggi questa stretta identificazione dell’Islam con le culture tradizionali sta diventando un problema. C’è una parte dell’Islam tra cui il clero fondamentalista formatosi in Arabia Saudita che cerca di prendere le distanze dalle mutilazioni più distruttive – come l’escissione e l’infibulazione – adoperandosi a rinviare al mittente, ossia alla cultura tribale, la sua pesante eredità, che mal si concilia con le ambizioni fondamentaliste di “islamizzare” la modernità.

4. RITI DI INIZIAZIONE

Quello dell'origine è comunque un falso problema perché rimuove più che aiutare a capire le ragioni della loro presenza autorizzando l'idea di una sopravvivenza arcaica, e mettendo in secondo piano il fatto che le Mgf sono invece un istituto tuttora molto attivo nel determinare la vita di relazione e di scambi su cui si basa l'organizzazione sociale di gran parte delle società africane. Il loro profondo radicamento è dovuto a una complessa costellazione di fattori che pur variando da una etnia all'altra presentano alcuni tratti comuni. Si tratta del ruolo fondamentale che tale tipo di pratiche tradizionali ha nella costruzione della identità di genere e nella formazione dell'appartenenza etnica, oltre che nella definizione dei rapporti tra i sessi e le generazioni.

Prima di esaminare in maniera più dettagliata tutti questi aspetti su cui si esercita l'efficacia simbolica delle mutilazioni genitali femminili, bisogna definirne meglio la fisionomia. Per pratiche tradizionali si intende quegli atti abituali, di uso comune, che sono stati trasmessi dalla generazione passata e che con molta probabilità saranno passati a quella successiva. Le mutilazioni genitali femminili sono però un tipo particolare di pratiche tradizionali. Con esse siamo infatti nell'ambito dei riti di passaggio, ovvero di quelle pratiche cerimoniali che guidano, controllano e regolamentano i mutamenti di status, di ruolo, o di età delle persone e così facendo scandiscono le varie fasi del ciclo di vita trasformandole in un percorso ordinato e dotato di senso che ne soddisfa i bisogni di identità e di riconoscimento.

In particolare le mutilazioni genitali femminili sono una componente fondamentale dei riti di iniziazione, attraverso cui nelle società tradizionali si diventa "donna". Donna infatti non si nasce, nel senso che la connotazione biologica non riesce ad essere di per sé un fattore sufficiente di individuazione. A questo provvedono i riti che trasformano l'appartenenza sessuale ascritta in uno status acquisito, riscattando il destino biologico legato al sesso per trasformarlo in una "essenza sociale": la donna. Sono infatti i riti che decidono della identità delle persone proprio a cominciare da quelle appartenenze ascritte come il sesso e l'età. sottraendo alla biologia, sono i riti che notificano alle persone la loro identità indicandogli ciò che è e ciò che deve essere.

Sono loro che "fanno conoscere e riconoscere una differenza preesistente, come quella che separa i sessi, facendola esistere in quanto "differenza sociale". Proprio in virtù di questo loro potere simbolico i riti di passaggio sono stati definiti "atti di magia sociale". Non solo perché sono in grado di creare delle differenze dal nulla nel momento stesso

in cui notificano alle persone la loro nuova identità, ma perché fanno riconoscere alla comunità come legittimo quello che è invece un limite arbitrario, che istituisce una divisione fondamentale dell'ordine sociale, come quella tra sposati e non sposati, o tra iniziati e non iniziati, o quella ancora più radicale tra maschi e femmine.

5. LA COSTRUZIONE DELLA IDENTITÀ DI GENERE

Naturalmente questo non accade solo in Africa, con sfumature diverse ogni società trasforma la sessualità biologica in una costruzione culturale differenziando il maschile dal femminile per decidere della sua appartenenza di genere. Il genere è un processo di definizione del sé secondo l'adesione ai modelli culturali che si sono storicamente costruiti sulla differenza di sesso. Si tratta per lo più di modelli impliciti nelle forme di agire che proiettano la differenza tra i sessi sul piano culturale riscattandola dalla pura appartenenza biologica. Mentre nelle società complesse lo statuto del genere è soggetto a una negoziazione continua, nel senso che nessuna delle distinzioni che oggi contrappongono uomini e donne è destinata a rimanere a lungo uguale a se stessa e come tale non può essere data per scontata, nelle società tradizionali lo statuto di genere appare assai più fisso e allo stato attuale abbastanza imm modificabile.

Nelle società africane la creazione della identità di genere prima di essere un percorso metaforico è una manipolazione fisica dei corpi. Rispetto agli aspetti cerimoniali dei riti di iniziazione, cui spetta la gestione simbolica del passaggio di status, le mutilazioni genitali femminili fanno qualcosa in più, nel senso che incidono sui corpi la loro appartenenza di genere. In due modi distinti: da una parte modificandone la morfologia e dall'altra plasmandone l'espressività.

Le Mgf provvedono ad asportare la parte "maschile" dell'apparato genitale femminile, la clitoride che viene assimilata a un piccolo pene, cancellando la bisessualità originaria fondata nella presenza in entrambi i sessi di rudimentali organi genitali dell'altro sesso – nel maschio è il prepuzio ad essere asportato con la circoncisione perché è considerato un residuo di femminilità per il suo aspetto di guaina. Di fatto si tratta di due operazioni complementari, da una parte si nasconde l'organo genitale femminile e dall'altra si scopre l'organo maschile. Solo con l'escissione delle sue parti maschili una ragazza può diventare una donna a pieno titolo. In tal modo, nonostante che la costruzione dell'identità di genere sia soprattutto un processo simbolico, tale manipolazione fisica dei corpi rafforza l'impressione che l'identità femminile sia prodotta e mantenuta attraverso la circoncisione. Si ha così una sorta di naturalizzazione delle procedure

attraverso cui la cultura costruisce le appartenenze di sesso, con la conseguenza di rendere molto difficile ogni tentativo di mettervi fine, sia a livello individuale che collettivo.

Oltre a manipolare il corpo della donna le mutilazioni ne costruiscono anche l'aspetto fisico, le proporzioni e l'armonia tra le varie parti, l'exis, le posture, e il portamento, dotando il corpo della donna di quelle "tecniche del corpo" – come le definisce Mauss – quegli automatismi corporei che in maniere diverse rappresentano in ogni cultura la "femminilità". Questo è particolarmente visibile nelle donne infibulate la cui andatura flessuosa e lenta è una conseguenza della operazione che rende assai problematica tutta una serie di movimenti. Dal momento che l'intervento ravvicina tra loro le gambe, restringendone lo spazio intermedio elimina in tal modo la possibilità di allargare troppo le cosce, costringendo il corpo della donna a un portamento e a una andatura che potremmo definire centripeta. Una volta infibulate le bambine vengono rieducate a usare il proprio corpo, a selezionare alcuni movimenti e posture compatibili con il cambiamento subito a seguito dell'intervento e ad abbandonarne altri che possono compromettere il risultato dell'operazione, riaprendo una ferita appena suturata. "Attenta, non correre, non giocare a palla, ti strappi", raccomandano le madri, che si fanno carico di questa forma di disciplinamento dei corpi delle proprie figlie secondo norme e modelli di comportamento ispirati al ruolo subordinato della donna nella società e improntati a una rigida separazione e differenziazione tra il maschile e il femminile. L'operazione mette tra l'altro fine a ogni forma di promiscuità tra bambini e bambine che cessano giocare con i propri coetanei, non solo perché il nuovo assetto corporeo rende impossibile quel tipo di attività che siamo abituati ad associare al maschile, come correre, giocare a palla, saltare, ecc. ma perché è il nuovo status di donna a non lo permetterlo più.

Possiamo quindi considerare le mutilazioni dei genitali femminili come "un marcatore sessuale", non solo perché sottraggono il corpo della donna alla ambivalenza dei suoi significati per consegnarlo alla sua identità di genere, ma anche perché naturalizzano la differenza tra i sessi, riuscendo ad occultare la costruzione culturale dell'appartenenza di genere.

Si è visto come le Mutilazioni genitali femminili acquistino il loro significato all'interno dei riti di iniziazione, di cui costituiscono l'evento centrale, può anche accadere che in alcuni casi l'elemento cerimoniale sia ridotto al minimo e costituiscano esse stesse la performance rituale. Ogni operazione si svolge infatti secondo una sequenza fortemente

ritualizzata che si ripete immutata da madre a figlia .Tutto accade in un luogo appartato e in un'ora cerimoniale, con un'operatrice che viene da fuori ed è gestita nel segreto di una comunità femminile che a operazione avvenuta si apre e accoglie l'intera comunità o il vicinato se siamo in città per festeggiare e riconoscere pubblicamente il nuovo status di donna, quasi sempre accompagnato da doni con forte carica simbolica nei colori e nelle forme

6. ASPETTATIVE E RAPPRESENTAZIONI

La casistica è molto ampia ma pur variando enormemente a seconda del tipo di mutilazione, dell'età delle iniziande, e delle abitudini e le tradizioni locali, si svolge secondo una sequenza rituale scandita dalle tre fasi di separazione, di margine e di aggregazione, che caratterizzano ogni rito di passaggio

La prima fase è quella di separazione quando all'alba le bambine da operare vengono portate via da casa e riunite in un luogo lontano da sguardi indiscreti dove avverrà l'operazione. La seconda fase è quella liminale, un periodo di tempo sospeso tra la sofferenza dovuta all'operazione e la cicatrizzazione delle ferite, che le bambine trascorrono sdraiate per terra con le gambe fasciate in un luogo appartato lontano dalla famiglie in attesa della guarigione. La terza e ultima fase è quella di aggregazione quando vengono reinserite nella comunità in festa e colmate di doni, per celebrare il loro ingresso nel mondo femminile.

Ovunque è lo stesso scenario variopinto di donne, di madri, di praticanti, di sorelle, di zie, di nonne, di vicine, e di bambine eccitate di diventare finalmente come le altre, delle donne . Eccitate ma anche impaurite di fronte a quel coltello o quella forbice che le permetterà di accedere al mondo femminile, solo distruggendo le manifestazioni più appariscenti della loro femminilità. C'è infatti una forte pressione sociale da parte del gruppo dei pari e lo spettro di una emarginazione senza possibilità di riscatto nei confronti di chi vi si sottrae, che vale sia per le madri che per le figlie. Qui è in gioco la coppia puro/impuro sostenuta da un'etica fondata sul sentimento della vergogna, che sommate costituiscono un terribile deterrente. Su questa stessa lunghezza d'onda sono le spiegazioni locali che in genere si basano su alcuni stereotipi riconducibili tutti alla necessità di controllare e di limitare la sessualità femminile, sentita come qualcosa di ingovernabile e di minaccioso.

Il corpo naturale è impuro perché è aperto e violabile, esposto a una promiscuità che rischia di essere contaminante non solo per la singola donna ma per tutto il suo gruppo

familiare che è destinato al discredito e alla vergogna. In questo scenario le mutilazioni dei genitali femminili costituiscono l'unico mezzo per proteggere la donna da un desiderio maschile sempre in agguato ma, soprattutto da se stessa. A difendere quel corpo inerme provvede una costruzione culturale dei corpi, che li priva di ogni tumescenza ed eccesso rendendoli lisci e innocenti dopo averne confiscato la naturalezza e il piacere.

Ma qui sono in gioco due relazioni importanti: quella tra i sessi e quella tra le generazioni, in particolare tra madri e figlie, cui i riti di iniziazione danno una visibilità estrema e drammatica. Quest'ultima è molto più ambigua e controversa di quella tra i sessi che tutto sommato può essere ricondotta a una relazione asimmetrica di dominio, fondata sulle strategie matrimoniali, su cui torneremo più avanti.

Nella relazione tra madre e figlie convergono antagonismi e pulsioni distruttive che vengono condensate, espresse e neutralizzate nel breve arco di tempo della performance rituale. Sia dal punto di vista delle figlie che trovano nel rito la legittimazione al proprio senso di colpa di volere occupare il posto delle madri, sia dal punto di vista delle madri che "tradiscono" la fiducia delle figlie trasformandosi in carnefici e esprimendo così la propria invidia verso la loro capacità riproduttiva, per poi una volta compiuto il "passaggio" dimenticare tutto, torture e sofferenze comprese.

A rito finito solo i corpi ne manterranno il ricordo nella forma di una cicatrice delegata a rappresentare il segno della propria appartenenza etnica.

7. CORPI, CONFINI ETNICI E APPARTENZE COMUNITARIE

Le Mutilazioni genitali femminili sono anche la porta di accesso alla propria comunità, sono un rituale di ingresso come lo è ad esempio il battesimo per i cattolici, e come tali costituiscono un punto di non ritorno, che separa chi è dentro da chi sta fuori. E questo vale per tutti i membri di una comunità, uomini e donne, anche se vigono modalità di accesso distinte. Nelle società africane non sono infatti solo i corpi femminili a essere segnati o mutilati, ma anche quelli dei giovani maschi che soprattutto in passato erano sottoposti a degli interventi cruenti e dolorosi.

Per entrambi si tratta di segni lasciati dall'ordine culturale sui corpi, "ferite simboliche", attraverso cui ogni gruppo sociale scrive il proprio nome sui corpi imprimendovi un marchio che li trasforma così in portatori della propria cultura. Un marchio di appartenenza ma anche di subordinazione, che vincola gli individui a una identità

collettiva e nello stesso tempo li rende oggetto di una strategia di disciplinamento, secondo dispositivi diversi nei confronti dei due sessi.

Le mutilazioni genitali femminili in particolare rappresentano quel “confine etnico”, che segna dall’interno l’appartenenza comunitaria riconvertendola in una espressione biologica, che ne cancella il carattere artificioso e le condizioni della sua produzione. Una forma di “endoassegnazione” che contribuisce a segnare i confini del “noi” inteso sia come comunità locale sia in forma allargata come quella “comunità immaginata” che è la nazione, destinata con i processi di cambiamento innestati dall’emigrazione a contare sempre di più. Questo carattere di confine etnico emerge e trova conferma anche nella diffusa tendenza a osservare l’endogamia, a scegliere cioè il coniuge all’interno del proprio gruppo.

E’ attraverso le mutilazione dei propri genitali che ogni donna si riconosce ed è riconosciuta

come membro della propria comunità. Non sottoporsi a tali pratiche significa condannarsi all’emarginazione e alla ripulsa e quindi a una perdita secca di quella insostituibile risorsa simbolica che è l’appartenenza e il riconoscimento comunitario.

Ma le cicatrici lasciate dalle mutilazioni dei genitali svolgono anche un ruolo importante nel conservare la memoria di un gruppo sociale, di cui sono il deposito muto che si trasmette attraverso i corpi delle donne. Questa memoria incorporata, trasfigurata in natura, fa infatti delle donne le custodi discrete di un’identità collettiva che passa così da una generazione all’altra. Sono i loro corpi, corpi confiscati dai simboli di un’affiliazione comunitaria a costituire il legame fattuale tra presente e passato, e a mantenerlo nel tempo. Memoria incarnata della comunità che ha trasformato le donne in portatrici di un complesso sistema economico e simbolico attraverso cui ogni gruppo etnico può riconoscersi e riconfermarsi nel tempo.

Le mutilazioni genitali femminili sono dunque il segno di una doppia appartenenza: alla comunità e al genere, di cui costituiscono le condizioni di possibilità e di rappresentazione.

8. IL PREZZO DELLA SPOSA

Ma da dove traggono le mutilazioni genitali femminili la loro efficacia simbolica? Da dove viene il loro potere di conferire senso all’agire dei soggetti sociali legittimandone appartenenze comunitarie e identità di genere?

Fintanto che saranno affrontate isolatamente tali pratiche rimarranno opache e indecifrabili, come ci appaiono sempre nella loro arbitraria dattità i fatti culturali. Per poterne capire di più dobbiamo situarle all'interno del contesto entro cui acquistano la loro intelligibilità. Per contesto si intende una struttura di significati condivisi da parte di un gruppo sociale che costituisce e dà senso al loro agire.

Il contesto che conferisce senso alla pratica culturale delle Mutilazioni genitali femminili e all'agire di soggetti interessati è un sistema complesso di strategie matrimoniali, fondate sul prezzo della sposa (*brideprice*), che hanno come corollario alcuni tratti fissi che si implicano a vicenda quali il matrimonio combinato, l'età prematura della sposa, e la poligamia, a cui si accompagnano una serie di tratti secondari che variano da una etnia all'altra come il matrimonio per ratto, l'età avanzata dello sposo, alcuni tabù alimentari durante la gravidanza e il puerperio, alcune regole di purità e alcune pratiche sessuali, come il *gishiri* e altri più strettamente legati al tipo di mutilazione ma che non sono significativi per la nostra analisi.

In altre parole le mutilazioni genitali femminili sono una componente fondamentale del matrimonio in Africa, contribuendo a regolare la gestione delle risorse e la rete complessa degli scambi e delle relazioni sociali.

Il matrimonio in Africa è una unione definita da una serie di obblighi contrattuali tra due famiglie, all'interno delle quali le persone che detengono il potere di combinare un matrimonio sono sempre un gruppo di maschi coresidenti che rappresentano, come norma tre generazioni genealogiche e precisamente gli uomini anziani o nonni, gli adulti normali o padri, gli adulti giovani o figli. Spetta a loro di scegliere lo sposo. Il matrimonio è sempre infatti un matrimonio combinato dai parenti. Raramente è una libera scelta della coppia, e nel caso lo sia, l'assenso al matrimonio dipende dal benessere dei due gruppi familiari. Ai due gruppi parentali spetta anche di decidere l'ammontare della ricchezza della sposa che lo sposo deve versare alla famiglia della sposa.

Per ricchezza della sposa si intende l'insieme dei beni che la famiglia dello sposo cede alla famiglia della sposa in occasione del matrimonio. In altre parole la ricchezza della sposa è l'equivalente rovesciato della nostra dote. E' lo sposo che versa un compenso alla famiglia della sposa per risarcirla della perdita di una donna e dei suoi servizi. Ma attenzione, nonostante le trattative che vengono fatte tra le due parti circa la quantità e le dilazioni del pagamento, non si tratta di una transazione commerciale - tanto è vero che per evitare questo tipo di equivoco si preferisce utilizzare il termine più neutro di

“ricchezza della sposa” (bridewealth) . E’ piuttosto un dono che viene dato in cambio della fertilità della donna. Esso rappresenta infatti la compensazione per il trasferimento di certi diritti. Un pagamento di matrimonio è infatti l’equivalente per qualcosa che viene trasferito dal gruppo natale al gruppo dello sposo ma nel contesto africano non è la persona della donna che viene data ma solo dei diritti su di lei (sul lavoro, sulla sessualità e sulla fecondità della donna). E sulla sua prole.

Dal momento che la ricchezza della sposa è il compenso che viene versato in cambio della fertilità della donna, e prima ancora della sua purezza, risulta a questo punto chiara la funzione che hanno le Mgf nel custodirne l’inviolabilità, nel salvaguardare la castità delle figlie ma anche nel favorire secondo le credenze popolari la loro fertilità.

Per prezzo della sposa (*brideprice*) si intende dunque il compenso che la famiglia del futuro marito versa alla famiglia della futura moglie in cambio non di una donna qualsiasi ma di una donna illibata, intatta, vergine possibilmente chiusa, e ben chiusa nel caso di somale, eritree o etiopi, oppure escissa a dovere in modo da scoraggiarne desideri e rapporti prematrimoniali - tutte condizione indispensabili pena il rinvio della malcapitata alla sua famiglia di origine la prima notte di nozze. E’ questo il compito a cui sono delegate a le Mgf che assicurando il controllo della sessualità femminile ne garantiscono quella purezza indispensabile allo scambio matrimoniale.

In molte società le transazioni in occasione di un matrimonio costituiscono le transazioni economiche più importanti nella vita di una persona. L’ammontare e la composizione del prezzo della sposa sono fissati dal costume che varia da una etnia all’altra e dipendono generalmente dallo status sociale **delle due parti contraenti**. Mentre un **tempo la ricchezza della sposa** era prevalentemente in bestiame oggi viene offerta o richiesta in denaro.

9 . STRATEGIE DI DISCIPLINAMENTO

A questo punto appare sufficientemente chiaro come il prezzo della sposa non solo sia una risorsa di vitale importanza per ogni famiglia, ma come sia un istituto che implica una normativa rigida, in modo da rendere appetibile la ragazza a cominciare dalla sua illibatezza, l’età pubere, la docilità, ecc. In questo contesto ogni donna che nasce diventa per il proprio gruppo familiare una risorsa fondamentale che deve arrivare al matrimonio nelle condizioni migliori, ovvero casta. Ma a questo provvedono, come si è appena visto, le mutilazioni dei genitali che costituiscono secondo le credenze locali

il mezzo più sicuro per proteggere la verginità delle future spose con l'infibulazione e per preservarne la castità con l'escissione.

Le mutilazioni genitali femminili sono una forma di disciplinamento del corpo femminile, attraverso cui viene perseguita una strategia di assoggettamento delle donne. Sono lo stigma che il gruppo sociale imprime sui loro corpi, secondo procedure che non sono riconducibili a una mera forma di esteriorità, a qualcosa che li condiziona dall'esterno. E' piuttosto qualcosa che li costruisce dall'interno e li addestra secondo schemi di docilità che ne predispongono la confisca da parte di un mondo di uomini che si mantiene estraneo e distante, e che su questa estraneità fonda le proprie strategie di potere. Il loro potere non si esercita su una repressione degli istinti, su meccanismi di coercizione basati su una relazione di dominio del tipo comando/obbedienza che per essere efficace deve essere esercitata quotidianamente, ma si iscrive nei corpi delle donne mutilandoli e li disciplina una volta per tutte nel momento stesso in cui li produce.

Le mutilazioni genitali femminili sono la forma stessa in cui il potere si iscrive nei corpi, producendoli, dal momento che esse non danno luogo a procedure coercitive di condizionamento bensì alla costruzione stessa dei corpi.

Sono una forma di controllo del corpo femminile che ha lo scopo di predisporre la ragazza per lo scambio matrimoniale, su cui il gruppo familiare conta come una risorsa fondamentale dal punto di vista economico e sociale. La ricchezza della sposa rappresenta una usanza importante non solo a livello patrimoniale ma soprattutto perché costituisce una specie di fondo cassa che permetterà ai fratelli della sposa di sposarsi a loro volta. Il matrimonio di una figlia non è però solo un mezzo per procurarsi denaro è anche un modo di acquisire utili relazioni di parentela.

Per concludere le mutilazioni genitali femminili sono una pratica simbolica che non solo svolge una funzione determinata nella riproduzione sociale ma che acquista il suo significato all'interno di un sistema matrimoniale retto dalla istituzione del "prezzo della sposa" (*brideprice* o *bridewealth*) e che ha, come si è accennato in precedenza, quali principali tratti distintivi il matrimonio combinato, l'età precoce della sposa, l'età avanzata dello sposo e la poligamia. Tenere presente questo complesso sistema economico- simbolico permette di allargarne enormemente l'analisi favorendo un monitoraggio capillare in grado di segnalare mutamenti laterali o spostamenti impercettibili che sul lungo periodo appaiono destinati a eroderne i margini di sopravvivenza.

Ma per fare questo bisogna smettere di guardare alle Mutilazioni genitali femminili come a una pratica culturale decontestualizzata , a una stravaganza esotica, in grado solo di rimandarci l'opaca datità dei fenomeni culturali, facendo il gioco di quanti cercano di sostantivizzare le differenze culturali per poi poterne fare oggetto di discriminazione.

Carla Pasquinelli, Cristina Cenci, Silvia Manganelli e Valeria Guelfi

PROGETTO DI RICERCA SULLE MGF IN UN CONTESTO DI IMMIGRAZIONE

1 . OBIETTIVI

Il profondo radicamento delle Mgf in larga parte delle culture africane è dovuto a una complessa costellazione di fattori che, pur variando da una cultura all'altra, presentano alcuni tratti comuni, che abbiamo assunto come referente teorico della nostra ipotesi di ricerca. Si tratta del ruolo fondamentale che esse hanno nella costruzione della identità di genere, nella formazione della appartenenza etnica, e nella definizione dei rapporti di potere tra i sessi, e tra le generazioni. La loro efficacia è associata al complesso sistema di strategie matrimoniali fondato sul prezzo della sposa (brideprice), che delega alle Mgf il controllo della sessualità femminile.

Questo quadro tradizionale si presenta oggi sempre meno compatto in seguito da un lato ai processi di modernizzazione che hanno investito le società africane, dall'altro alle dinamiche di acculturazione generate dai flussi di emigrazione nelle società occidentali.

La nostra ricerca si è posta l'obiettivo di indagare lo statuto delle Mgf nel contesto dell'immigrazione in Italia analizzando come e in che misura vivere in un'altra società possa mutare o quantomeno influenzare in positivo o in negativo atteggiamenti, comportamenti e valori rispetto a una pratica ancora fortemente sentita.

Per questo ci siamo concentrate su un aspetto troppo spesso trascurato e cioè l'interazione complessa che si viene a creare con la società di accoglienza dall'altra. Si tratta di una variabile che può influenzare in modo determinante la posizione delle donne immigrate rispetto alle Mgf, dando luogo a due atteggiamenti opposti. Può sia favorire un'apertura problematica che porti a un *atteggiamento di progressivo rifiuto* di

questa pratica sia provocare un *atteggiamento di chiusura* che finisca per radicalizzare le Mgf, come mezzo per riaffermare la propria diversità.

Nel contesto dell'immigrazione assume infatti particolare rilevanza il ruolo delle Mgf nei processi di tutela e di legittimazione dell'identità etnica. Attraverso le Mgf il gruppo scrive il suo nome sui corpi delle donne, incide quelle "ferite simboliche", che pur assoggettandole ne assicurano il riconoscimento e il senso di appartenenza alla comunità. Da qui il carattere di sfida culturale che esse possono facilmente assumere in una situazione di immigrazione dove identità e senso di appartenenza sono a rischio e devono continuamente essere confermate e reinventate.

In questo quadro si tratta di capire in che modo intervengano le politiche di accoglienza adottate nei confronti dei gruppi immigrati : assimilazione o multiculturalismo. A differenza di altri paesi europei – come ad esempio la Francia e la Gran Bretagna dove prevalgono due atteggiamenti opposti- in Italia c'è tuttora molta incertezza. La mancanza di una linea definita porta al prevalere di una indifferenza bonaria fondata su un generico multiculturalismo che in concreto non sembra spesso riservare altra scelta se non quella tra emarginazione o assimilazione.

In assenza di una politica nazionale coerente assume un ruolo determinante l'atteggiamento delle comunità di accoglienza locali, e in particolare degli operatori sociali e sanitari, che costituiscono l'interfaccia quotidiana con i gruppi di immigrati.

Proprio per questo abbiamo optato per una doppia situazione. Per potere cogliere ma anche comparare le diverse variabili abbiamo scelto come oggetto di ricerca due diverse comunità di donne immigrate, somale e nigeriane, localizzate in due diversi contesti di accoglienza: Torino e Roma.

2. IPOTESI

Alla base della nostra ricerca vi sono due ipotesi fondamentali: la prima riguarda lo statuto delle Mgf e la seconda l'interpretazione del cambiamento sociale.

Prima ipotesi: Le Mgf sono una pratica culturale che non può essere affrontata isolatamente, come troppo spesso si tende a fare, ma deve essere contestualizzata. Il contesto che conferisce senso alla pratica culturale delle Mgf e all'agire dei soggetti interessati è un sistema complesso di strategie matrimoniali, fondate sul prezzo della sposa (brideprice), che hanno come corollario alcuni tratti fissi che si implicano a vicenda quali il matrimonio combinato, l'età prematura della sposa, l'età avanzata dello

sposo e la poligamia, oltre a una serie di tratti secondari che variano da una etnia all'altra.

Per ricchezza della sposa si intende il compenso che la famiglia dello sposo versa alla famiglia della sposa in cambio della verginità della donna, a cui provvedono le Mgf.

Le Mgf sono - per usare una espressione introdotta da Marcel Mauss – “un fatto sociale totale” nel senso che non possono essere comprese ad un solo livello ma costituiscono un sistema di fenomeni - economici, sociali e simbolici – strettamente collegati tra loro. Tenere presente questo complesso sistema economico- simbolico significa estendere il campo di analisi sulle Mgf a tutti gli altri tratti cointeressati – prezzo della sposa, matrimonio combinato, poligamia ecc. - in modo tale da potere effettuare un monitoraggio capillare in grado di segnalare mutamenti laterali o spostamenti impercettibili ma non per questo meno significativi soprattutto in quei casi in cui la pratica delle Mgf appare invece presentarsi sostanzialmente immutata.

Seconda ipotesi.

La principale strategia adottata dagli organismi internazionali e, su pressione di questi ultimi, dai governi locali per porre fine alle Mgf si colloca sul piano educativo attraverso campagne di informazione condotte a vari livelli. Si tratta di una forma di intervento che può avere, come di fatto in parte ha avuto, degli effetti positivi nei confronti di alcune elite, ma che appare totalmente inadeguata se ci si aspetta da essa di eliminare qualcosa di così radicato e diffuso nel corpo sociale come lo sono le Mgf.

Tale aspettativa nasce da una idea utopistica e ingenua delle dinamiche di cambiamento, fondata com'è su una impostazione pedagogica che affida illuministicamente allo sviluppo dell'educazione e all'innalzamento del livello culturale la risoluzione di un fenomeno così complesso quale è la trasformazione delle società.

Ma soprattutto questo tipo di interventi sembrano ignorare le maniere complesse e contraddittorie che assume il mutamento sociale. In particolare non dispongono di un'interpretazione adeguata a cogliere la specificità dei processi di modernizzazione in società come quelle africane tuttora caratterizzate da una forte presenza della tradizione.

I processi di cambiamento che hanno investito il continente africano e che si chiamano urbanizzazione, tribalizzazione, guerra, emigrazione, fondamentalismo islamico, ecc. hanno portato a un aumento della conflittualità e a una sua estensione a fasce e a gruppi sociali le cui identità e ruoli appaiono sempre meno suscettibili di essere definiti e regolamentati da forme tradizionali di potere e di controllo sociale.

E' in questo contesto che abbiamo cercato di impostare la questione delle Mgf per potere capire fino a che punto i loro margini di consenso sono affetti da tali processi di cambiamento.

3. METODOLOGIA

Prima di descrivere come è stata condotta la ricerca, vogliamo chiarire i criteri che sono alla base della nostra impostazione metodologica.

Forse è bene qui ricordare una caratteristica fondamentale dei metodi delle scienze sociali una caratteristica acquisita da Weber in poi che però a volte si tende a dimenticare. Al contrario di quanto vale per le scienze naturali, che sono basate sulla ricerca di dati oggettivi e di leggi fondate sul principio di causa, il paradigma delle scienze sociali si fonda invece sulla comprensione e sulla interpretazione dei significati che i soggetti sociali attribuiscono alle proprie azioni. In concreto ciò significa che tutti i dati anche quelli più semplici dipendono dal quadro interpretativo, in altre parole ciò significa che non esistono dati oggettivi. I dati sono sempre interpretati, tanto che un diverso quadro interpretativo applicato a una stessa situazione indagata può portare a dati assolutamente divergenti.

Ora sfogliando l'ampia letteratura sulle Mgf siamo rimaste colpite dall'assoluta assenza – tranne rarissime eccezioni – di quadri interpretativi, e nello stesso tempo siamo rimaste sommerse da una sovrabbondanza di dati che spesso si ripetono e si sovrappongono da una pubblicazione all'altra. Come se non bastasse tali dati appaiono quasi sempre semplificati in modo da essere resi misurabili e utilizzabili statisticamente secondo un trattamento quantitativo che risponde al tentativo di garantirne una pretesa di oggettività.

Ma questo ideale di un sapere oggettivo fondato empiricamente non solo si dimostra del tutto inadeguato quando a essere oggetto dell'analisi sono i comportamenti e i sistemi di credenze di individui e gruppi umani, ma anche fornisce dei dati scarsamente utilizzabili, dal momento che per farli apparire "oggettivi" vengono depurati di ogni riferimento al sistema di significati in cui acquisiscono invece il loro senso.

Anche noi, come antropologhe, ci siamo attenute strettamente a questa impostazione interpretativa che tenesse fermo un quadro di riferimento per una lettura dei dati, che venivamo via via rilevando nel corso della ricerca. Con una accortezza metodologica in più di cui siamo debitrice ai sofisticati procedimenti interpretativi di Clifford Geertz per

il quale le interpretazioni in gioco sono di due tipi: quelle dell'osservatore e quelle dell'osservato.

Ciò significa che i resoconti resi ad esempio, come nel nostro caso, in forma di intervista da parte degli "osservati" (le donne intervistate da noi) ci hanno rimandato a significati e interpretazioni che non sono personali, "private" ma sono sempre interpretazioni comuni e cioè condivise da parte del gruppo sociale cui le persone intervistate appartengono. In quanto tali queste loro interpretazioni sono state a loro volta interpretate da parte nostra, dalla nostra posizione di osservatori a partire da un quadro interpretativo fondato sulle due ipotesi illustrate nel paragrafo precedente.

In tal modo tra noi e loro si è venuta a stabilire una relazione di influenza reciproca per quanto riguarda l'elaborazione e l'interpretazione dei dati e delle informazioni che emergevano nel corso dei nostri incontri – interviste, focus group ecc. E' all'interno dunque di questo complesso contesto di riferimenti che i dati della nostra ricerca hanno acquisito la loro intelligibilità mettendoci in grado di formulare alcune linee interpretative sui trend dominanti.

Dal momento che si è trattato di una ricerca fondata su un rapporto stretto tra osservatore e osservato abbiamo ritenuto essenziale attenersi a due prescrizioni metodologiche fondamentali. La prima è quella necessaria ridefinizione dell'oggetto della ricerca nel corso dell'indagine e la seconda è la riproblematizzazione del punto di vista dell'osservatore.

Si tratta di due accorgimenti che partono dal riconoscimento che l'osservatore fa parte del contesto osservato e che nel corso della ricerca quest'ultimo deve essere salvaguardato, per quanto possibile, dalle inevitabili proiezioni dell'osservatore.

In concreto la ricerca è stata articolata secondo due fasi distinte: desk research e field research.

La prima fase – desk research – è consistita in un lavoro di reperimento di materiali, di inventario delle fonti e di selezione della letteratura sulle Mgf secondo due assi principali: le società di partenza e le società di accoglienza.

Per quanto riguarda il lavoro svolto sulle due società di partenza – Somalia e Nigeria – si è provveduto attraverso la letteratura italiana e straniera a reperire materiali che fornissero indicazioni utili per delineare a grandi tratti il profilo culturale delle due società prese in esame, con particolare attenzione per quanto riguarda la Nigeria ai gruppi etnici a cui appartengono le donne intervistate nella seconda fase della ricerca.

Per quanto riguarda le società di accoglienza abbiamo lavorato su tre piani diversi.

Per prima cosa abbiamo cercato di fare il punto sullo stato delle questioni sulla immigrazione nel nostro paese, con particolare riferimento alle due aree interessate (Roma e Torino) reperendo dati sui flussi migratori, le presenze, il sesso e le classi di età.

Ci siamo in un secondo momento soffermate sui principali problemi legati alla crescente presenza di donne operate, a cui le società di accoglienza sono state chiamate a far fronte (sanità, cittadinanza, religione), così come sono emerse nella sfera pubblica attraverso una rassegna della stampa italiana sul tema delle Mgf. Sono stati analizzati tutti gli articoli pubblicati tra il 1998 e il 2000 su quotidiani e periodici di rilevanza nazionale (Il Sole 24 ore, L'Unità, Il Manifesto, Il Giornale, La Repubblica, Il Messaggero, L'Avvenire, Amica, Elle, Oggi, Il Venerdì di Repubblica). Per approfondire la presenza del tema nella stampa è stata inoltre svolta una analisi diacronica circoscritta a due testate: il Corriere della sera e La Stampa lungo tutto il periodo che va dal 1992 al 1998

Infine è stata messa a punto una rassegna critica delle principali pubblicazioni di carattere specialistico – libri e saggi – uscite in Italia, che è stata completata da una bibliografia ragionata su quanto è stato pubblicato e tradotto in italiano sul tema delle Mgf.

La seconda fase – field research -

Abbiamo scelto come oggetto di ricerca due diverse comunità di donne immigrate, somale e nigeriane, localizzate in due diversi contesti di accoglienza: Torino e Roma.

Questo duplice criterio di scelta si basa su una serie di considerazioni: (1) la consistenza numerica delle due comunità, il carattere relativamente stabile dei loro insediamenti, e la dimensione comunitaria della loro organizzazione di vita in Italia 2) l'esigenza di coinvolgere due gruppi di immigrate che praticano mutilazioni sessuali di tipo diverso (infibulazione e escissione) in due contesti culturali molto distanti (Africa orientale e Africa occidentale); (3) l'utilità di potere verificare l'interazione con due modalità di accoglienza (Torino e Roma) caratterizzate da comportamenti e valori diversi.

Abbiamo proceduto secondo tre diversi moduli: 1. interviste in profondità; 2. focus group; 3. osservazione partecipante.

Globalmente sono state realizzate 50 interviste in profondità e 4 focus group composti ciascuno da 12 donne.

1 . Per intervista in profondità si intende una intervista non strutturata che utilizza linee guida generali che si precisano nel corso dell'interazione tra intervistatore e intervistato.

Mentre il questionario organizza la riflessione del soggetto intorno a una configurazione di temi predefinita l'intervista in profondità facilita l'emergere di items spontanei e impliciti e come tale l'abbiamo ritenuta particolarmente adatta per indagini come la nostra su temi così intimi e personali.

L'uso di procedure per l'analisi del discorso ha consentito inoltre la costruzione di alcune mappe semantiche significative che abbiamo declinato secondo due assi paralleli: i termini e le categorie delle intervistate da una parte e la loro traduzione in alcuni concetti antropologici dall'altra. Ne sono venute fuori i seguenti accorpamenti semantici: diventare donna /costruzione dell'identità di genere; difesa della verginità/brideprice; scelta volontaria /habitus; tradizione versus religione/ dinamiche del cambiamento; bellezza e integrità del corpo/ coppia puro/impuro.

2 . I focus group sono stati condotti secondo il modello psicodinamico, poco praticato in Italia, dove prevale invece il molto meno efficace discussion group. Questo modello si basa invece su catene associative, test proiettivi e sociodrammi che permettono di cogliere anche gli atteggiamenti e le rappresentazioni meno consapevoli.

Al di là dei risultati conseguiti sia nelle interviste in profondità sia nei focus group , abbiamo ritenuto molto fecondo soffermarsi sullo scarto che si è prodotto a livello di discorsi, di significati, e di atteggiamenti tra le due prestazioni. Nel senso che molto spesso abbiamo rilevato che non c'era coerenza tra quanto sostenuto nell'intervista e le affermazioni che venivano fatte nel corso del focus group. Tale scarto e soprattutto il fatto in sé per cui alcune delle intervistate hanno sostenuto all'interno del focus group tesi opposte alle affermazioni fatte nella intervista singola è diventato a sua volta oggetto di interpretazione. E ciò ha spostato la nostra attenzione dalla interazione tra noi e loro all'analisi delle dinamiche tra di loro e al tentativo di comprendere in che misura e come la nostra presenza condizionasse a sua volta tali dinamiche interne al gruppo.

3 . Abbiamo inoltre condiviso momenti della loro vita quotidiana e siamo stati presenti ad alcuni eventi e cerimonie nelle case o negli spazi della comunità, utilizzando il metodo della osservazione partecipante, che è la tecnica antropologica di ricerca basata sull'inserimento attivo di un osservatore nel gruppo oggetto di analisi. L'osservazione partecipante non mimetizza l'antropologo ma anzi attiva un processo di interazione che può fare emergere sia comportamenti stereotipati sia vissuti e aspettative latenti degli osservati.

Carla Pasquinelli

LA RICERCA SUL CAMPO : RISULTATI E CONSIDERAZIONI

1 . PROBLEMI DI NOME

Nel corso della ricerca, ci siamo più volte chieste quanto fosse opportuno continuare a usare un'espressione così drastica come Mgf, dopo che avevamo notato come venisse ogni volta accuratamente evitata da tutte le nostre intervistate e sostituita con quella più generica di circoncisione o con altri nomi locali. Ci siamo quindi trovate quasi subito nella condizione di dovere ripensare il nostro punto di vista, se non altro per rispettare una delle prescrizioni metodologiche che ci eravamo date: la riproblematizzazione delle nostre categorie per porre al riparo le donne intervistate dalle nostre proiezioni culturali.

Questo perché nelle interviste e ancor più nei focus group avevamo avuto modo di renderci conto di quanto tale espressione risultasse offensiva per le dirette interessate, che non potevano accettare di considerare mutilati i propri corpi. Ma soprattutto ci eravamo accorte che la ritenevano inadeguata a descrivere delle trasformazioni che per loro rispondono a dei canoni estetici di bellezza e di perfezione del corpo femminile che sono profondamente radicati nella loro cultura.

Mgf è in effetti un'espressione etnocentrica fondata su canoni occidentali e gravata da un pesante giudizio negativo che comporta l'inferiorizzazione dell'Altro. E questo aspetto è stato colto immediatamente da parte delle donne intervistate che hanno reagito ogni volta difendendosi o con l'aggressività o con il silenzio, ostacolando o rendendo certamente più difficile in entrambi i casi il nostro tentativo di farne oggetto di discorso e di sollecitare una presa di coscienza della loro situazione, che veniva in tal modo spostata o rimossa. Finché una di loro ci ha detto "non mi piace come la chiamate voi, sembra che nella nostra cultura ci sia qualcosa che non va e invece non è vero. Sembra che i nostri genitori abbiano fatto una cosa cattiva, che ci abbiano fatto male. Quando sento 'mutilazione sessuale' mi arrabbio, c'è un giudizio, io non mi sento mutilata".

Non a caso questa espressione non viene mai usata nemmeno da quelle donne che hanno cominciato a prendere le distanze da tale pratica. Anche loro come le altre quando ne parlano preferiscono i nomi tradizionali; le somale ad esempio la chiamano "cucitura". Dove l'enfasi è sul cucire, sul chiudere, mentre per noi è sul tagliare, asportare, deformare. Questa disparità di significati non ci pone però solo di fronte a un

problema etico, è prima ancora una questione epistemologica: nel senso che l'uso di termini così diversi rende assai improbabile che stiamo parlando della stessa cosa.

Tanto più che riferirsi ad esse come Mgf condiziona anche noi osservatori, non solo perché influenza le nostre rappresentazioni ma perché contribuisce ancor prima ad articolare la costruzione stessa del discorso che viene organizzato secondo uno stereotipo spesso non troppo diverso da un pregiudizio. Per noi il termine mutilazione ha un significato peggiorativo, allude all'idea di una menomazione, a un corpo deturpato, che ha cambiato irrimediabilmente aspetto sino a perdere la sua integrità e la sua armonia naturale.

Per loro la circoncisione rappresenta invece una forma di intervento che, se la parola non si prestasse ad equivoci, potremmo definire estetico, con cui si provvede a eliminare la parte "maschile" dei genitali femminili (la clitoride) ma anche (nel caso dell'infibulazione) a ripulirli delle "parti molli e pendule" – come si sono espresse ridendo alcune donne somale nel corso di un focus group - fino a ridisegnare il profilo del proprio corpo secondo un condiviso ideale di bellezza e di purezza. La conferma ci viene anche dal significato dei termini usati a livello locale dalle diverse etnie per indicare la circoncisione: la grande maggioranza di essi contengono l'idea di pulire, purificare, lavarsi (Burkina Faso, Mali, Sudan), o – quando si tratti di infibulazione – di sigillare, di chiudere, di cucire (Somalia), mentre è diffuso anche il significato di cerimonia, e di iniziazione, che identifica l'operazione con il contesto rituale al cui interno acquista senso e legittimazione.

Invece di rendere le cose più chiare il termine Mgf finisce per caricarsi di ambiguità e di doppi sensi. Questa sensazione di ambiguità era destinata a aumentare ogni volta che a parlarne erano loro, dal momento che il termine da loro preferito di circoncisione ha per noi un significato molto più circoscritto che senza rendercene conto filtrava i loro discorsi inducendoci ad assimilare le mutilazioni genitali femminili alla circoncisione maschile. Senza renderci conto di come il ricorso a uno stesso termine per entrambi i sessi faccia invece parte di una costruzione simbolica delle rispettive appartenenze di genere basata su una logica specularmente oppositiva. Tanto più che in entrambi i casi si tratta di intervenire per cancellare la bisessualità originaria fondata sulla presenza in entrambi i sessi di rudimentali organi genitali dell'altro sesso.

Ma c'è un altro motivo che ci ha indotto a interrogarci sulla adeguatezza di una espressione come Mgf ed è la sua genericità, nel senso che ha uno spettro troppo largo. Sebbene ci rendiamo conto della utilità di una forma di classificazione generale, ci

sembra però che sotto Mgf vengano rubricate pratiche che si distinguono tra loro per quanto riguarda la gravità o l'estensione dell'intervento sui corpi ma che hanno soprattutto conseguenze molto diverse sulla salute riproduttiva.

2 . LE MGF TRA APPARTENENZE CULTURALI E DIRITTI UMANI

In Italia le Mgf sono uno dei tanti problemi che l'immigrazione si è portata dietro, mettendoci bruscamente a contatto con usanze di cui poco o niente sappiamo. Ma nonostante lo scarso allenamento che abbiamo a confrontarci con le abitudini degli altri, e nonostante l'estremo riserbo con cui molto spesso questi altri si difendono dai nostri pregiudizi, anche noi dopo anni di disinteresse abbiamo finito per sentirci investiti da una situazione che si sta configurando come una nuova questione sociale. La presenza in Italia di donne, che sono state sottoposte a una qualche forma di mutilazione genitale, ci pone infatti di fronte a problemi particolari che richiedono misure e soluzioni specifiche.

Questa specificità è emersa in primo luogo a livello delle strutture sanitarie che si sono trovate a fronteggiare un'emergenza, dovuta al tipo di richieste, di patologie e di terapie per le quali il personale medico e paramedico appare scarsamente attrezzato, non solo dal punto di vista sanitario ma soprattutto culturale.

Ma ancora più complessa è la situazione che si profila sul piano dei diritti di cittadinanza, dove a essere in gioco è il precario equilibrio tra difesa dei diritti umani e rispetto delle differenze culturali. Le Mgf ci pongono di fronte a una situazione estrema, a un conflitto normativo fondato sulla difficoltà di riuscire a rispettare contemporaneamente i diritti umani di una persona e i valori della sua cultura se quest'ultima prevede tra i suoi codici la possibilità di attentare all'integrità fisica dei suoi membri.

Come riuscire allora a destreggiarsi tra due diversi imperativi morali: il rispetto della persona e il rispetto della cultura a cui appartiene quella persona, senza risultare lesivi nei confronti dell'una o dell'altra? Che sul piano operativo vuol dire come possiamo aiutare una persona che è stata sottoposta a una Mgf senza che questo intervento si traduca, nostro malgrado, in una critica o una denuncia della sua cultura?

Qualunque posizione si assuma rimaniamo esposti allo scacco. Ma non sempre chi ne parla sembra esserne consapevole. Se consideriamo la proliferazione di discorsi sulle Mfg che anche da noi hanno cominciato a investire in maniera capillare la sfera pubblica – istituzioni parlamentari, organizzazioni politiche, televisioni, giornali, ecc. –

raramente ci imbattiamo nel tono giusto, o almeno in un modo adeguato per affrontare una questione sociale così delicata. Prevale quasi sempre o una sorta di ottimismo della volontà, che supplisce a carenze di conoscenze e di analisi o una perniciosa tendenza alla semplificazione che trova nella sindrome da intervento umanitario un modo per evitare i complessi problemi sociali e culturali che esse si portano dietro.

E questo a cominciare dalla loro definizione.

Secondo il senso comune le Mgf sono un fatto culturale ma, come si è visto, non sono solo questo. In altre parole questa definizione è corretta però è incompleta. Non fornisce infatti alcun quadro di riferimento che permetta di capire le strutture di significato socialmente stabilite al cui interno questo particolare fatto culturale acquista la sua intelligibilità.

Assumere le Mgf come un fatto culturale significa di fatto trasformarle in una pratica decontestualizzata, buona per tutte le interpretazioni. Nel migliore dei casi è un truismo, nel senso che è una spiegazione ovvia, nel peggiore rischia di tradurre in uno stigma, facendo il gioco di quanti non cercano di meglio che sostantivizzare le differenze culturali per poi poterne fare oggetto di discriminazione. Affermare che Mgf sono un mero fatto culturale significa infatti ridurle a una forma di dati possibilmente esotica, ipostatizzandone quel margine di arbitrarietà che rende ogni fenomeno culturale irriducibile a qualsiasi altro per trasformarlo così in un facile bersaglio dell'intolleranza razzista, pronta a tradurre ogni alterità in emarginazione.

Secondo la nuova frontiera del razzismo, che si è ripulito di nozioni e stereotipi sempre meno efficaci come quelli di razza e di inferiorità, e li ha sostituiti con categorie insospettabili come quelle di cultura e di differenza - il cosiddetto razzismo differenzialista, teorizzato da Taguieff e praticato da Le Pen e in una versione nostrana dalla Lega - la modalità di esclusione si fonda sulla incompatibilità di modelli e di stili di vita tra loro troppo diversi e che immancabilmente approda all'invito a restarsene ciascuno a casa propria, onde preservare l'altrui e la propria cultura.

3. INTERPRETAZIONI DEL CAMBIAMENTO E POLITICHE SOCIALI

Eppure tale definizione appare segnata proprio dalla preoccupazione di aggirare lo scoglio dell'intolleranza, e di evitare un giudizio di valore negativo nei confronti di un habitus che per la sua particolare natura cruenta si teme che possa suscitare - e di fatto suscita - le reazioni più varie, sia dal punto di vista emozionale che etico. Riconderlo a un fenomeno culturale risponde alla necessità di esercitare la tolleranza, è un modo per

limitare al massimo ogni proiezione etnocentrica sottraendolo a valutazioni fondate sui paradigmi della propria cultura e spostando il problema sul terreno del rispetto tra culture. Nel fare questo ci si può però imbattere in uno scoglio ancora più grande che è rappresentato dal relativismo culturale, e dalle sue insolubili aporie e che nel caso delle Mgf può significare come riuscire a destreggiarsi nella difficile convivenza fra due ordini di priorità spesso tra loro incompatibili: il rispetto delle appartenenze culturali e la salvaguardia dell'integrità della persona.

Il relativismo è com'è noto quella prospettiva etica ma anche cognitiva che parte dall'assunto secondo cui ogni manifestazione culturale ha significato e validità soltanto all'interno del proprio contesto di riferimento e che pertanto ogni cultura può essere compresa o giudicata solo partendo dai propri criteri interni di valutazione e di giudizio. Ora questo vuol dire che mentre le culture sono poste su un piano di uguaglianza in quanto tutte hanno diritto al rispetto della propria diversità - dato ogni cultura deve essere valutata e giudicata secondo i propri parametri - non altrettanto accade per gli individui che appartenendo a culture diverse sono soggetti a valutazioni e giudizi non uguali, in altre parole che sono sottoposti a un trattamento discriminato che varia da cultura a cultura e che li rende non uguali sul piano dei diritti umani, come nel caso delle Mgf.

Ma c'è di più. Insistere su questa linea interpretativa che fa delle Mgf un mero fatto culturale può rendere assai improbabile la loro eliminazione dal momento che condiziona le policy da adottare. L'altra idea che circola è infatti quella che vede la soluzione al problema delle Mgf in forme di intervento che mirano ad innalzare il livello di informazione e di educazione delle donne africane. Se senza dubbio informazione e programmi educativi possono fare molto, non sono però certamente in grado di eliminare una *habitus* così radicato e diffuso nel corpo sociale. Le campagne di informazione contro le Mgf promosse sia da organismi internazionali sia da alcuni governi locali sono state una forma di intervento che ha avuto degli effetti positivi nei confronti di alcune elite, ma che non hanno avuto nessuna risonanza nei ceti popolari e nelle popolazioni rurali.

Tale aspettativa nasce da una idea utopistica e ingenua delle dinamiche di cambiamento, fondata com'è su una impostazione pedagogica che affida illuministicamente allo sviluppo dell'educazione e all'innalzamento del livello culturale la risoluzione di un fenomeno così complesso quale è la trasformazione delle società. (Una soluzione che appare coerente con la riduzione delle Mgf a un mero fenomeno culturale.) A meno che

non costituisca una maniera per rimuovere un problema, che non si è in grado di affrontare e che in assenza di analisi politiche e sociali adeguate si tende di fatto a rubricare nella area degli interventi “umanitari”.

Ma soprattutto questo tipo di interventi sembrano ignorare le maniere complesse e contraddittorie che assume il mutamento sociale. In particolare non dispongono di un’interpretazione adeguata a cogliere la specificità dei processi di modernizzazione in società come quelle africane tuttora caratterizzate da una forte presenza della tradizione. Simili aspettative non sono però solo l’espressione di una ottocentesca pedagogia sociale che ignora le maniere complesse e contraddittorie in cui si trasformano le società, e soprattutto come cambiano contesti quali quello africano che sono sottoposti a spinte contraddittorie, dove ogni innovazione si trova a dover fronteggiare l’inerzia di un tessuto tradizionale radicato da sempre nei comportamenti e nelle abitudini delle persone. Ma sono anche il risultato di una visione parziale della funzione che le Mgf hanno nel sistema complessivo dei rapporti economici e sociali di tali società. Le Mgf non sono un fatto culturale ma, come si è cercato in qualche modo di illustrare, sono piuttosto un “fatto sociale totale” - per riprendere questa espressione di Marcel Mauss ormai desueta ma dotata tuttora di grande capacità euristica. Fanno infatti parte di un sistema complesso di strategie matrimoniali fondate sul pagamento del “prezzo della sposa” che caratterizza le relazioni che costituiscono il tessuto sociale in gran parte delle società africane. Sono una componente intrinseca e tuttora indispensabile di una struttura economica-sociale che ha investito su di esse, sul potere delle Mgf di vincolare comportamenti e assoggettare persone.

E’ da qui che dobbiamo cominciare: rovesciando l’approccio. Si tratta di partire dai processi di cambiamento che hanno investito il continente africano e che si chiamano urbanizzazione, tribalizzazione, guerra, emigrazione, fondamentalismo islamico, ecc.e che hanno portato a un aumento della conflittualità e a una sua estensione a fasce e a gruppi sociali le cui identità e ruoli appaiono sempre meno suscettibili di essere definiti e regolamentati da forme tradizionali di potere e di controllo sociale. E’ in questo contesto che abbiamo cercato di impostare la questione delle Mgf per potere capire fino a che punto i loro margini di consenso risultino affetti da tali processi di cambiamento.

4. ACCULTURAZIONE E TRANSEMIGRAZIONE

La nostra ricerca si inquadra dunque all'interno di questi nuovi scenari. In particolare ci siamo proposte di analizzare cosa succede delle Mgf in un contesto di immigrazione e cioè in una situazione che gli antropologi definiscono di "contatto tra culture" o di acculturazione, in cui si presume che una delle due culture finisca per influenzare l'altra.

Si tratta di uno degli aspetti meno indagati delle Mgf, su cui peraltro esiste ormai una vasta letteratura a livello internazionale. Ancora poco si sa delle dinamiche che nascono nell'impatto con una società occidentale e come queste possono modificare l'attaccamento delle donne africane a una usanza che da tempo immemorabile ne ha regolato la vita.

Vivere in una società diversa dalla propria è un'esperienza che nostro malgrado ci trasforma o in un senso o nell'altro, e per quanti sforzi o difese si possa cercare di mettere tra sé e il nuovo contesto, tra i propri ricordi e un presente sradicato non si passa indenni attraverso l'emigrazione. Nonostante che molte delle donne immigrate cerchino di restringere al massimo i contatti e le relazioni con una società che non conoscono e che le spaventa, questa società finisce prima o poi per catturarne l'attenzione, per imporre confronti e sollecitare delle scelte che non avrebbero mai pensato di dover affrontare.

Così è andata per alcune delle donne intervistate per esempio per Ashao, una giovane donna somala di 31 anni, che ci ha detto: "Non ha senso infibulare una donna. Io devo dire che prima di venire a Roma pensavo che se mai avessi avuto una figlia l'avrei operata. Adesso solo all'idea mi sento male. Non lo farei mai. E senz'altro questo cambiamento di idee è dovuto al fatto che dopo tanti anni che vivo qui mi sono resa conto di quanto sia inutile e dolorosa". Non molto diversa è la posizione di Juliette una nigeriana ormai stabilitasi a Roma con la famiglia che alla domanda come mai non abbia circonciso la figlia ha risposto con una certa vivacità "non vedo perché farlo, non è necessario".

Non sempre però succede così, non sempre il cambiamento va nella direzione che ci si saremmo aspettate, molto spesso sortisce esiti opposti, nel senso che l'incontro con una realtà diversa invece di stimolare un processo di trasformazione può provocare una chiusura all'interno della propria cultura, che viene vissuta come un rifugio per sottrarsi alla contaminazione e al contatto con modelli e valori estranei e come tali pericolosi.

Questo aspetto difensivo, retrattile è emerso soprattutto con le donne somale intervistate da noi a Torino. Non sono state poche quelle che ci hanno confessato di essere arrivate a capo scoperto e in minigonna e di essersi poi coperte, sentendo il bisogno di ricorrere alla funzione protettiva del velo e ritrovare con esso la propria cultura. “Gli sguardi degli altri mettono a disagio. – ci ha confessato una giovanissima Marian - Per reazione ci si chiude ancora di più per questo magari i genitori dicono ‘appena torniamo facciamo operare i nostri figli, appena torniamo a casa mettiamo a posto tutto”. Secondo un’altra “ le immigrate diventano molto più religiose e tradizionali di quello che erano prima di partire, questo è dovuto molto spesso alla situazione di segregazione in cui molte di noi vivono, perché c’è molta disoccupazione. E poi sviluppano un atteggiamento negativo nei confronti della società italiana dove tutto è permesso. Hanno l’angoscia di come controllare le proprie figlie e la circoncisione è sempre per loro la maniera più sicura.”

In questo rapporto conflittuale con il contesto di accoglienza le Mgf svolgono un ruolo molto importante, perché trasformano il corpo di ogni donna in un confine etnico, che scoraggia da entrambe le parti ogni possibile forma di integrazione e che anzi rafforza il senso di appartenenza e l’attaccamento alla propria etnia e alla propria nazione. Anche il velo risponde a questo stesso bisogno di suggellare il proprio corpo, di racchiuderlo all’interno di un confine simbolico, - come si è visto ad esempio Francia dove la scelta delle ragazze islamiche di andare a scuola con il velo aveva a suo tempo suscitato polemiche e scandalo nella laica società civile francese. Ma nel caso delle Mgf la cosa è ancora più radicale, dal momento che sono i corpi stessi delle donne a funzionare simbolicamente come un confine inviolabile, tanto più potente quanto più segreto.

In tal modo il contatto con una società occidentale in luogo di indebolire, come ci saremmo aspettate, tradizioni e appartenenze a un mondo ormai lontano ha invece finito molto spesso per rafforzarle.

Ma forse quel mondo non è poi così lontano come può sembrare a prima vista. Oggi sono molto cambiati i modi di vivere l’esperienza dell’emigrazione, tanto che ormai si preferisce parlare di “transemigrazione”. L’immigrante non è più una persona che sta per sempre e in maniera continuata nel luogo di approdo in cui si è venuto a stabilire, ma mantiene un rapporto ininterrotto e regolare con il proprio luogo di partenza - a cui resta legato da una complessa rete di relazioni affettive, magiche, rituali, commerciali, burocratiche e di traffici di varia natura fatti di doni e di scambio di merci, in cui circolano a pari statuto manufatti

locali o prodotti industriali, oggetti hightec come prodotti naturali. E' un modo per non essere totalmente esclusi dagli eventi locali e dalle strategie familiari, ed è una risorsa per contare su riserve affettive, simboliche e materiali, ma è anche una strategia per graduare l'impatto con l'Occidente stemperarne gli aspetti negativi e riuscire in qualche modo a governarlo.

Abbiamo ritrovato nelle donne intervistate sia somale che nigeriane questa stessa capacità di essere 'qui' e 'là' contemporaneamente, di mantenere una molteplicità e fluidità di legami con la loro società di origine che le tiene sempre aggiornate su quanto avviene a casa, di continuare insomma ad avere un rapporto vivo, attivo, fondato sulla attualità e non solo su un ricordo sepolto nel cuore che trova sfogo nella nostalgia e nel rimpianto.

Sono due casi di transemigrazione, che le vede protagoniste di una doppia vita tra due società segnate da valori, mentalità, e modelli diversi e spesso tra loro incompatibili.

Questa scoperta di una doppia vita ci ha in un certo senso spiazzato. La nostra ipotesi di ricerca andava rivista; non ci è rimasto altro da fare che seguire l'altra prescrizione metodologica che ci eravamo proposte di osservare nel nostro progetto. Si trattava di ridefinire il nostro oggetto di indagine, spostare il focus della ricerca, una volta preso atto che i mutamenti che stanno interessando la pratica delle Mgf non sono sempre l'effetto di una situazione di contatto culturale (cultural contact) o di un processo di acculturazione da parte della società di accoglienza – come inizialmente ci saremmo aspettate e come alcuni casi hanno confermato - ma che sempre più spesso sono il contraccolpo imprevedibile dei processi di cambiamento che travagliano il continente africano.

Questo ci ha imposto di rivedere la metodologia del nostro approccio. Il fenomeno della transemigrazione, ovvero la nascita di reti e spazi transnazionali ci ha spinto ad abbandonare il modello bipolare, dominato da problematiche quali acculturazione, assimilazione, integrazione, sradicamento ecc. dove vengono del tutto trascurati i rapporti tra immigrati e contesto di partenza. Un modello che appare ormai inadeguato a cogliere la complessità delle variabili in gioco, dal momento che non si gioca più una partita a due tra immigrati e comunità di accoglienza, ma si tratta ormai di una partita a tre, dove il terzo è costituito dalla comunità locale di partenza, con cui gli immigrati intrattengono un ciclo continuato di contatti, di scambi e di relazioni.

Abbiamo così cercato di capire quanto incida sulla pratica delle Mgf questo ininterrotto rapporto con la propria comunità. E da quanto è emerso dalle interviste ci è sembrato

che abbia un ruolo fondamentale perché “è sempre in Africa che si decide”, come ci ha detto una donna. Non solo per i concreti rapporti con i familiari che richiedono insistentemente se le bambine siano state circonciate e se non lo sono ancora fanno pressioni perché ciò avvenga al più presto magari con un viaggio in Africa. Ma soprattutto a livello dell’immaginario, un immaginario ossessivamente concentrato su quello che la propria gente potrà pensare o dire se un giorno decideranno di rimpatriare. E’ questo pensiero che spinge molte madri dubbiose a operare le proprie figlie per il timore che vengano emarginate una volta ritornate in Africa. Ed è questo stesso pensiero che interferisce nell’impatto delle donne immigrate con la società di accoglienza, e che le mantiene in uno stato permanente di diffidenza e di difesa preservandole da ogni influenza sui propri costumi e sulle proprie idee.

Abbiamo così deciso di prestare maggiore attenzione al rapporto intrattenuto dalle nostre intervistate con la loro comunità locale. E poiché la cosa è emersa in maniera vistosa nei nostri contatti con le somale, è dunque da loro che conviene iniziare.

5. SUNNA FONDAMENTALISMO E SCUOLE CORANICHE

Nel corso dei nostri ripetuti incontri con alcune donne somale abbiamo cominciato a registrare una certa dissonanza nei loro discorsi che apparivano improntati a due opposti paradigmi: dogmatismo e problematicità, che invece di confliggere tra loro rimanevano giustapposti l’uno all’altro. Da una parte c’era la difesa a oltranza dei propri corpi infibulati – tutte in un modo o nell’altro si sono dichiarate contente di averlo fatto e pronte a rifarlo, a dispetto delle sofferenze patite - e dall’altra trapelava una presa di distanza dalla infibulazione, a cui ormai sembrano essere in molte a preferire la sunna, la più lieve delle Mgf.

In un primo momento abbiamo pensato che i modelli occidentali si fossero aperti una breccia nel loro compatto tessuto culturale, ma poi ci siamo rese conto che si trattava di tutt’altro e che al posto dell’Occidente il referente era piuttosto quanto sta oggi succedendo in Somalia tra guerra ed espansione del fondamentalismo islamico.

A metterci su questa strada è stato un giudizio sull’infibulazione che ritornava in maniera cadenzata come un ritornello in quasi tutte le interviste, sia a Torino sia a Roma, e che suonava pressappoco così: “Non è la religione a farlo fare ma è la cultura”, seguiva una breve pausa, a volte una certa esitazione e poi la frase veniva completata precisando che si trattava di “una cattiva cultura.” Un’argomentazione non priva di finezza interpretativa, che cerca di scorporare la religione islamica dal

precedente involucro di credenze e di rituali preislamici che hanno formato il terreno di coltura delle Mgf .

Dopo averla sentita ripetere tante volte e soprattutto da persone che non si conoscevano tra loro abbiamo capito che dietro questa formula imparata a memoria c'era un insegnamento, che aveva ormai assunto la forza di uno stereotipo, e dietro di esso c'era il fondamentalismo islamico, che proibisce l'infibulazione e prescrive di sostituirla con la sunna. Ovvero c'era la Somalia con le sue vicende recenti, c'era un tessuto sociale che stava velocemente cambiando da cui ci era arrivato quel debole segnale. a cominciare dalla recente presenza del fondamentalismo islamico.

In Somalia con il vuoto di potere creato dalla guerra , la scena è ormai sempre più occupata dalla ingombrante presenza del fondamentalismo islamico che sta prendendo il posto del vecchio clero tradizionale e sta ristrutturando comportamenti e percorsi di vita secondo modelli improntati a una rigida osservanza dottrinarica.

E' stata infatti la guerra a aprire le porte al fondamentalismo islamico. Nel corso degli ultimi anni del regime di Siad Barre si erano già manifestati i primi segni di una ripresa religiosa, con l'accresciuta partecipazione del popolo alle celebrazioni delle maggiori feste musulmane. Ma il primo atto ufficiale è venuto dalla Somaliland, con l'imposizione della legge islamica da parte del nuovo governo, insediatosi all'indomani della secessione della Somalia del nord dal resto del paese. Da allora l'integralismo islamico si è diffuso in tutto il paese riuscendo a costituire nel vuoto di potere creatosi con la guerra un punto di riferimento fondamentale. O come ci ha spiegato una donna appena tornata dalla Somalia la religione è l'unico legame che in un paese ancora così diviso unisce tutti.

Il fondamentalismo viene dall'Arabia Saudita, dal Kuwait e dagli Emirati Arabi Uniti (EAU) ed ha esteso la sua influenza non solo ai religiosi locali, di cui peraltro è riuscito a rafforzare il prestigio ma a tutte le fasce sociali, in particolare ai commercianti, che sono stati aiutati da una politica creditizia in loro favore attuata dalle banche islamiche. Ha una strategia di islamizzazione dal basso, che punta sull'individuo. Una penetrazione a livello della vita quotidiana, e dell'agire individuale che si tende a orientare in senso normativo e a regolamentarne i percorsi di vita secondo modelli improntati a una rigida osservanza dottrinarica e basati su una fitta rete di interdizioni e di tabù.

Da quanto ci è stato descritto da molte donne intervistate è infatti in atto in tutta la Somalia una campagna capillare condotta dal nuovo clero fondamentalista, che ha tratto

vantaggio dalla situazione di paralisi del paese, in cui la maggior parte delle istituzioni non sono in grado di funzionare. Uno strumento importante della sua diffusione è costituito dalle scuole coraniche che sono state aperte da Ong arabe e sono organizzate su una rigida separazione tra maschi e femmine, le quali vengono espulse con la comparsa del menarca perché non sono più pure. In mancanza di altre scuole la gente è ben contenta di mandarvi i propri figli tanto più che sono gratuite, e spesso danno anche un aiuto economico alle famiglie in denaro o in beni di consumo alimentare.

Ma nonostante che siano sempre di più le aree in cui si sta diffondendo l'applicazione della Sharja, - il nord del paese è ormai quasi tutto controllato dalla milizia islamica e a Mogadiscio c'è un settore della città in mano loro - non c'è stato dappertutto quel seguito che ci si aspettava dato che in molte parti è ancora forte l'influenza dei religiosi tradizionali locali, che non gradiscono la presenza del clero fondamentalista formatosi in Arabia Saudita, e il loro progetto di re-islamizzare la Somalia. "C'è ancora una grossa percentuale di tradizionalisti - come ci ha spiegato una delle nostre intervistate - gli integralisti non sono la maggioranza ma possono comportarsi da maggioranza perché hanno i soldi"

Tra queste due correnti dell'Islam ci sono forti contrasti. Una giovane appena tornata dalla Somalia ci ha raccontato della recente controversia che c'è stata a Merca sul giorno della settimana in cui celebrare il Ramadam che per i religiosi sauditi doveva essere il sabato, mentre il clero locale insisteva per celebrarla il venerdì come tutti gli altri anni. In realtà in questo caso come in altre occasioni il vero oggetto del contendere è la tradizione, che gli uni difendono e gli altri vogliono cambiare per affermare la propria egemonia. In questo braccio di ferro è il corpo femminile che rischia di diventare la vera posta in gioco di uno scontro tra due diverse fazioni: la tradizione musulmana locale e la corrente integralista dell'islamismo contemporaneo. Tra chi difende la infibulazione e chi vuole alleggerirla e sostituirla con la sunna.

Il clero fondamentalista cerca infatti rinviare al mittente ossia alla cultura tribale la sua pesante eredità, insistendo che l'infibulazione non rientra in alcuna prescrizione religiosa ma appartiene al tessuto culturale preesistente all'arrivo dell'Islam. Al momento della sua penetrazione in Somalia il fondamentalismo islamico ha dovuto infatti confrontarsi con un problema non facile: come rimanere fedele alla tradizione tribale locale e rispettare la propria vocazione all'universalità. Secondo i religiosi impegnati a filtrare i costumi locali per depurarli da tutte quelle scorie che niente hanno a che vedere con l'ortodossia delle pratiche religiose musulmane, nel Corano non c'è

traccia dell'infibulazione. La loro posizione è chiara: trattandosi di un costume tradizionale, di una pratica culturale che non ha alcun riscontro nella religione islamica l'infibulazione va proibita e sostituita con la sunna, di cui si trova invece menzione nel Corano.

Il Fondamentalismo islamico è arrivato dopo che la guerra aveva lacerato il tessuto tradizionale, questo gli ha reso più facile radicarsi nella vita delle persone, la sua efficacia è dovuta a una strategia di penetrazione dal basso che ha scelto di parlare al cuore e alla fede della gente facendo leva su appartenenze consolidate

Questa strategia sembra ormai vincente se nel giro di pochi anni è riuscita anche a problematizzare i quadri di riferimento delle donne immigrate, che ormai si trovano a dovere scegliere tra la propria osservanza religiosa e una tradizione che fino a poco tempo fa ne ha segnato i corpi e le vite. Scelta non facile e soggetta a oscillazioni ma quasi sempre l'osservanza religiosa sembra avere la meglio sulla fedeltà alla tradizione.

E' una scelta delicata che interviene nei rapporti tra madre e figlie. Più di una volta ci siamo sentite dire come da Kadigia, una donna di 27 anni immigrata a Torino "adesso mia madre è pentita. Adesso mi dice "perdonami per quello che ti ho fatto, ma prima tutti lo facevano. Prima la cultura era forte ora è stata distrutta." Anche Amina 32 anni pure lei immigrata a Torino ci ha detto "sono cominciate in Somalia delle manifestazioni contro queste cose [l'infibulazione]. Mia madre dopo mi ha chiesto perdono perché è una cosa contraria alla religione. Adesso si sono ammodernati. Prima c'era ignoranza. E' per rispettare la tradizione".

Sono figlie che hanno perdonato dunque ma il problema resta nel senso che si è prodotto uno scarto tra le generazioni, che può sia delegittimare la autorità delle madri sia segnare una maggiore autonomia delle figlie a seconda di come evolverà il processo di cambiamento.

E qui si apre un incognita, su quale sarà in futuro la situazione delle donne somale. Perché se da una parte fare la sunna renderà la loro vita meno difficile e dolorosa, anche se non significa la fine delle Mgf - non tanto a livello fisico dove l'intervento è ridotto al minimo, quanto a livello simbolico perché è sempre la manomissione del corpo a segnare il passaggio di status - per il resto i sostenitori della ortodossia fondamentalista non si limiteranno solo a mettere al bando l'infibulazione. I timori che affiorano nei discorsi delle donne intervistate è di vedere restringerne i propri margini di autonomia, a seguito della imposizione della legge islamica. In concreto questo intervento disciplinare sui loro corpi potrebbe annunciare una serie di limitazioni della

loro libertà di movimento come l'espulsione dagli studi, l'imposizione del velo, l'esclusione dai luoghi pubblici a cui le donne somale non sono abituate. Un attacco contro le donne che sta già suscitando tra le nostre intervistate qualche inquietudine, come si vede da questi primi disordinati commenti, raccolti a caldo nel corso di un focus group , che riportiamo testualmente.

Aman: “Vogliono fare come in Iran dove le donne sono senza lavoro. La società somala Baracat che fa telecomunicazioni, telefonia, video è la società più grossa (miliardi di dollari) con a capo un signore che ha studiato nei paesi arabi, e sta in società con colleghi degli Emirati arabi. Baracat accetta i soldi dalle donne per comprare azioni, ma sempre tramite l'uomo. Le uniche donne che lavorano sono le addette alla sicurezza e alle pulizie. Le accettano ma devono coprirsi.”

Amina “In Arabia se una donna ha un ciuffo di capelli fuori del velo la picchiano. Ma un buon musulmano non costringe una persona a fare quello che non vuole. Solo Dio può punirti, tu non puoi andare a picchiare le donne in giro. Tutto questo loro lo fanno per prenderti per il sedere. La religione musulmana è bellissima, se uno ti parla ci discuti, poi a te la scelta di prendere o no quello che dice, ma non può dirti come è successo a me ‘io non parlo con te perché sei scoperta’. Una volta durante il Ramadam io mi sono messa il chador e sono andata fuori e quelli che prima non mi salutavano mi hanno detto “congratulations Amina“

Aman: “A differenza degli Iraniani i Somali sono molto legati alle tradizioni, non accettano di cambiarle tanto facilmente , quando è troppo è troppo.”

6. GUERRA E CAMBIAMENTO

All'origine dei profondi mutamenti che si sono verificati in Somalia negli ultimi dieci anni c'è stata la guerra, una guerra che assieme al regime di Siad Barre è intervenuta a fare saltare equilibri e stili di vita radicati da secoli innescando una catena di eventi quali l'emigrazione e il fondamentalismo islamico che stanno alterando le abitudini e i comportamenti delle donne somale.

La guerra è sempre stata un fattore di innovazione, che sovverte un ordine, e crea le condizioni per una riorganizzazione su basi diverse della convivenza sociale. Molto spesso è stata il veicolo per avviare processi di emancipazione di ceti e gruppi sociali svantaggiati. In più di un caso è stata l'occasione perchè si realizzasse un cambiamento radicale della posizione delle donne nella società sia sollecitando una presa di coscienza della loro emarginazione, che le mettesse in grado di rinegoziare ruoli e status , sia

avviando una trasformazione del tessuto sociale che ne favorisse una diversa collocazione rispetto al passato.

Accade però che a volte tali trasformazioni restino legate al regime di guerra e che a guerra finita tutto ritorni come prima. E' successo alle donne algerine che dopo aver combattuto a fianco degli uomini durante la guerra di liberazione, siano poi state rimandate a casa. Non molto diverso è quello che è accaduto alle donne eritree durante i lunghi anni della guerra di liberazione condotta contro l'Etiopia tra il 1970 e il 1991, in cui costituirono il 30% delle reclute. Un periodo durante il quale le donne eritree sono riuscite a conquistarsi notevoli margini di emancipazione fino addirittura a far sospendere le Mgf e il matrimonio combinato dalle famiglie, tutte conquiste che si dissolsero al termine della guerra con il ritorno a uno stile tradizionale di vita.

In Somalia la situazione è ancora troppo instabile per capire come evolverà. Al momento non c'è un governo e anche se le armi tacciono il paese è ancora caratterizzato da un regime di divisione e di bande armate. In questa situazione dove a dettare legge sono i signori della guerra non c'è posto per le donne né per le loro rivendicazioni. Le notizie che provengono da là sono a abbastanza contraddittorie.

Ci sono due diverse interpretazioni sul ruolo che la guerra ha avuto nei confronti delle Mgf. La guerra ha fatto perdere di consistenza alle pratiche simboliche del tempo di pace, ma nello stesso tempo le può anche avere rafforzate magari trasformandole. Per alcune delle donne intervistate la guerra ha portato a una diminuzione delle Mgf per ragioni di ordine pratico, direi quasi di sopravvivenza; in regime di guerra, dove sono stati sospesi o travolti i ritmi quotidiani e dove la vita è a rischio per migliaia di persone non vi sono margini per pratiche rituali. Soprattutto secondo Aman "durante la guerra non sono state fatte infibulazioni perchè non ci sono soldi né tempo. Per la situazione in Somalia oggi costa troppo. Bisogna pagare la donna che fa l'operazione, le spese per la cura. Poi c'è il pranzo, bisogna offrire bibite, biscotti a chi viene a fare visita e a festeggiare per tutta una settimana." Ma anche per le difficoltà materiali di farlo, di trovare le operatrici e infatti si registra un aumento del rischio per le donne che partoriscono. C'è il caso raccapricciante raccontato da Hamdi di una madre e il suo bambino morti durante il parto perchè non si è trovato nessuno che la potesse de-infibulare e la aiutasse così a partorire.

Secondo altre, visto che con gli eserciti e le bande armate aumenta il rischio di stupro, la guerra ha giocato a favore della infibulazione. Non dimentichiamo che l'infibulazione è come una cintura di castità che preserva da ogni forma di violenza sessuale le ragazze

in un regime di vita nomade dove passano le loro giornate da sole fuori con gli animali . Le madri sono tranquille solo dopo che le figlie sono state infibulate e messe così in grado di arrivare pure al matrimonio. Un giovane immigrato somalo di vent'anni ha paragonato l'infibulazione a una chiave per chiudere una stanza quando uno se ne va e per riaprirla quando vuole. Una paragone efficace se non fosse sconcertante perché viene da un ragazzo che vive da più di dieci anni in un paese occidentale senza che questa nuova situazione abbia minimamente inciso sulla sua mentalità. Del resto, come si è visto, nemmeno la mentalità delle madri è cambiata molto, anzi il senso di insicurezza che da loro una società come quella italiana che non riescono a controllare le spinge a desiderare di operare le figlie e metterle così al sicuro da un modo di vivere troppo permissivo.

Ma c'è un altro motivo che ci fa pensare che con la guerra non si è mai smesso di infibulare e ora di fare la sunna . Ed è un vuoto da riempire, un bisogno di riferimenti certi e di appartenenze che non è più garantito da nessuna istituzione. Nell'emergenza somala può accadere che pratiche tradizionali come le Mgf possano caricarsi di un valore simbolico aggiuntivo in grado di ridare senso a una identità nazionale in forte crisi. In una situazione di diaspora come la Somalia di oggi le Mgf tornano a rappresentare quel confine etnico che la guerra ha cancellato, contribuendo alla costruzione di una "comunità immaginata", di una nazione somala ancora unita e sovrana.

7 . L'EMIGRAZIONE : DONNE SOMALE A TORINO E A ROMA

La maggior parte delle donne somale da noi intervistate sono persone in fuga, donne costrette a scegliere la via dell'emigrazione o perché appartenenti a un clan a rischio o per sopperire ai bisogni della famiglia rimasta in Somalia, dove la vita quotidiana è ancora molto precaria.

Hanno età diverse: qualche giovanissima e alcune anziane, mentre la maggior parte ha tra i 30 e i 40 anni. Solo poche di loro – le più ricche e fortunate - vivono in Italia con marito e figli, le altre sono quasi tutte delle donne sole. Donne sacrificate, destinate a passare gli anni migliori della loro vita in un paese straniero, nubili, vedove o divorziate con scarse probabilità di arrivare a un matrimonio, che resta tra le loro aspirazioni più forti. Provengono tutte da aree urbane, soprattutto da Mogadiscio o da Merca, hanno un alto livello di scolarizzazione ma sono quasi tutte collaboratrici

domestiche o prestano assistenza presso anziani; solo alcune svolgono un'attività più adeguata al loro curriculum scolastico in alcune istituzioni pubbliche e private.

Conducono tutte una doppia vita, una vita che si divide tra il lavoro segregato in interni domestici abitati da signore borghesi o da anziani disabili e il fine settimana trascorso in un appartamento affittato assieme ad altre quattro o cinque amiche. Tanto a Roma che a Torino tutte le somale da noi contattate sacrificano una parte del proprio salario pur di avere un luogo in cui rifugiarsi per poche ore tra sabato e domenica e potersi sentire a casa assieme a persone che parlano la stessa lingua, mangiano gli stessi piatti, festeggiano ricorrenze comuni e si scambiano informazioni su quello che succede in Somalia. Non appena si varca la soglia di una di queste abitazioni si prova l'impressione di essere arrivate in un altro paese. Lo spazio della casa ha subito una metamorfosi che ci rimanda a un altro modo di abitare e di vivere: finestre schermate da tende o da persiane che filtrano la luce del sole e proteggono da sguardi indiscreti, per terra addossati alle pareti materassi e cucini ricoperti da stoffe esotiche su cui accoccolarsi per parlare o mangiare, e poi appartata la stanza della preghiera piena di tappeti dove cinque volte al giorno ad ore fisse ognuna si ritira a turno per pregare e prostrarsi in direzione della Mecca.

E' in queste case – in questo spazio e questo tempo sospesi - che si sono svolti i nostri incontri, sedute per terra su comodi cuscini a parlare, mentre la nostra conversazione seguiva a ritmi alterni un doppio registro: il passato in Somalia e il presente in Italia.

Sul passato, in particolare su quanto riguarda l'esperienza della infibulazione, i loro racconti non erano molto diversi da quelli fatti da altre donne in Somalia, si soffermavano più o meno sugli stessi temi: l'attesa, l'intervento, la sofferenza, la festa, il menarca, la prima notte di nozze, il parto. Una sequenza da brivido almeno per noi che ascoltavamo questi racconti in presa diretta per la prima volta. Perché altro è leggerli e altro è sentirne parlare da chi c'è passato e percepire nelle parole, nelle esitazioni o nelle pause del loro racconto una carica emozionale che gli anni non hanno spento. E' un evento che il ricordo ha sottratto al tempo per congelarlo in una dimensione metastorica, destinata a costituire lo schermo opaco delle loro vite da cui tutto – dolore, rispettabilità, piacere, salute, matrimonio, figli - sembra avere ricevuto la sua ragione di essere.

Scelgo quattro testimonianze: di donne di età diverse, provenienti da diversi contesti, urbano, rurale, paesano. E' diverso anche il modulo narrativo: nelle prime tre prevale una visione dall'interno un approccio intimista che si sofferma sul dolore, la paura

l'emozione, i sentimenti , la quarta è invece una descrizione in presa diretta senza commenti.

Fauziya 35 anni nubile da tempo a Roma

“Sono stata circonscisa a 7 anni, in casa assieme alle mie due sorelle più piccole. Sono stata operata da una signora con un rasoio, da allora ogni volta che vedo un rasoio mi sento male. Mentre venivo operata mia madre se ne stava fuori, perché non sopportava di vedere, anche se è lei che aveva deciso e organizzato di farlo. Non tutti fanno la circonscisione nello stesso modo, noi abbiamo fatto tutto.

Ogni persona che opera lo fa con due rasoi, perché il primo rasoio diventa pieno di sangue per cui non vedi abbastanza mentre operi e allora usi quell'altro. Mi hanno messo del giallo d'uovo assieme a un'altra sostanza per suturare e calmare il dolore, e mi hanno legato le gambe per 7 giorni. Poi sono guarita. Primo giorno fare pipì era molto doloroso. Il foro si è poi un po' allargato con le mestruazioni.

L'operazione si è svolta alle 6 di mattina . dopo hanno sgozzato tre pecore perché erano state circonscise tre ragazze. E hanno fatto un grande pranzo. Gli invitati hanno portato regali a noi bambine che ce ne stavamo distese in terra: cioccolato, caramelle, ecc. Non si può bere perché fare pipì brucia. Mi ricordo che ho fatto pipì alle due del pomeriggio piangendo. Il posto dove stavamo a casa di mia madre era senza pavimento, mia madre ha scavato una buca in terra e in questa buca ha fatto un fuoco su cui mi sporgevo esponendovi la parte operata per fare asciugare la ferita.”

Fatima 42 anni dal 1992 a Torino

“Sono stata circonscisa a 7 anni assieme a mia sorella di 9. Altro che festa! Quel giorno ho subito quello che non dimenticherò mai. Sono stata operata senza anestesia, senza niente, ho sofferto moltissimo. Eravamo sette ragazze (dai 6 ai 9 anni), c'erano le figlie dei vicini, nel periodo di chiusura delle scuole. Le donne vicine hanno detto “facciamo quello che dobbiamo fare perché le ragazze sono ormai diventate grandi.” Soprattutto mia sorella perché mia madre aveva rimandato l'operazione. Hanno chiamato una signora anziana e siamo state operate in una casa vicina. Ha cominciato dalla più piccola. Abbiamo visto fare e quindi avevamo tantissima paura e piangevamo.

La mamma è scappata perché non voleva sentire i nostri pianti. Mi hanno messo su un tavolo grande nuda e tre donne mi tenevano le mani e i piedi legati. Non vedevo perciò non so bene con cosa l'hanno fatto se con una forbice o con un coltello. Loro si nascondono quando lo fanno, perché siamo già in un periodo di critica. Mi hanno tagliato la clitoride e le piccole labbra. Poi sono stata cucita con il filo perché eravamo

in città, non con le spine come in campagna. E' stata una sofferenza continua per sette giorni. Sono stata con le gambe legate per 14 giorni dalla vita fino a sotto le ginocchia. Non si può mangiare. Io ho fatto pipì, mia sorella è stata tre giorni senza fare pipì, le si è gonfiata la pancia. Ha sentito più dolore perché era più grande. Io ho tremato per tre giorni, meno male che è riuscito bene.

Dopo ognuno ha portato a casa le sue bambine, e la mamma è poi tornata a casa. Mamma e papà una volta guarite ci hanno fatto dei regalini, ho avuto un paio di orecchini d'oro: Poi ne ho perso uno a scuola. Ma con quello che ho avuto non basterebbero gli orecchini né tutto l'oro del mondo. Non abbiamo avuto infezioni perché papà ci portava la tintura di iodio e gli antibiotici. Ci sono altra gente con minore pulizia che si prende le infezioni. Padri poliziotti e impiegati sono più civili di quelli dei villaggi.

Prima dell'operazione correvo, giocavo a pallone, ma dopo non l'ho potuto più fare. Mia mamma mi diceva stai attenta, sei diventata grande. Io continuavo un po' lo stesso a farlo, ma la mamma mi diceva stai attenta, ti strappi. Non è come prima. Prima ero libera adesso no. A 16 anni sono rimasta 24 ore senza fare pipì mi hanno portato in ospedale dove mi volevano tagliare per mettere sonda, ma poi è passato con delle pastiglie.

Mi hanno lasciato un buco moltissimo stretto, prima del contatto con l'uomo le mestruazioni erano molto dolorose. Tremendo. Quando mi sono sposata il rapporto fa schifo, le prime volte. Dopo va meglio, perché è un po' aperto. Mi ha tagliato lui con la forza [della penetrazione]. Doloroso, mamma mia, non ti posso neanche dire. Dopo due mesi le cose sono state un po' più normali.”

Sahru 29 anni da 1 anno a Roma

“Sono stata cucita a 7 anni. Ho provato tanto dolore. Eravamo sei bambine, è venuta un'infermiera, c'era mia madre, anche adesso se ci penso mi viene da piangere. Sono rimasta 15 giorni a letto, mi hanno legato le gambe in tre punti, non potevo camminare bene. Il primo grosso problema è stato fare la pipì, friggeva, friggeva..Ho avuto dolori per una settimana, dopo basta, mi hanno dato l'aspirina e molte altre medicine. Ho ricevuto regali: un vestito e degli orecchini, però mi ha veramente fatto tanto male. I vicini e i parenti mi venivano a trovare e mi dicevano “brava, brava”

La prima notte di nozze ho provato tanto dolore, più forte del piacere c'era il dolore. Per tre giorni non ho mangiato. Subito dopo il matrimonio non si esce per una settimana, al marito serve una settimana per aprirla bene e godere. Dopo questa

settimana c'è un'altra festa, ti mettono il foulard e sei diventata una signora, ti portano anche i regali soprattutto la madre di lui. Al nord viene una donna ad aprire, invece da noi lo deve fare il marito, hanno calcolato che ci vuole una settimana.

Sei mesi dopo il matrimonio sono rimasta incinta, avevo nausea, non mangiavo. Ho partorito in un clinica privata, una bambina, sono stata aperta, anche in basso. Dopo sono stata ricucita, ma non tutta. Sono rimasta in casa 40 giorni, non potevo toccare niente, neanche mio marito”

E infine il racconto di Basma una bella donna di 47 anni, da molti anni a Roma, che sarebbe pronta a rifarlo, che l'ha già fatto alla figlia e che lo vorrebbe fare alle nipoti:

“Sono stata circoncesa a 6 anni assieme ad altre due bambine, dopo è stata fatta una festa, mi hanno regalato molte caramelle dolci. Tre giorni prima della cerimonia invitano tutti. Al mattino presto vengono i vicini e i parenti stretti per vedere e portano regali.

Mi hanno legata alle gambe di una donna grossa che teneva le gambe aperte tenendomi nel mezzo. Ti bendano gli occhi con un foulard nuovo che viene poi regalato alla donna che mi ha tenuto legata. Il foulard si chiama shash e anche quando ci si sposa al settimo giorno si indossa il shash come segno che una è sposata. Mi hanno operato senza anestesia, venti anni fa hanno cominciato a fare l'anestesia e a operare su un tavolo, si sono civilizzati, chiamano anche una ostetrica.

Sono stata cucita con le spine. Mi bruciava. Si fa una buca per terra e si fa pipì stando sollevata di lato. Mamma mi ha lavato con acqua calda. Nella buca si mette della carbonella e delle erbe che fanno fumo in modo che ti mettono sopra per disinfettare e seccare la cucitura che diventa scura. Ho avuto una infezione perché mi grattavo la ferita, e sono stata male per un mese con la febbre, sono stata medicata dal dottore. Solo io ho avuto l'infezione, ero la più piccola, le altre due avevano 7 e 8 anni.”

Racconti di donne, pezzi di vite, narrate con intensità, ma rese più drammatiche dalla prospettiva da cui queste donne si guardano indietro, la prospettiva dell'emigrazione carica di umori, di nostalgie per la propria terra ma anche di insofferenza nei confronti del muro di indifferenza o di incomprendimento che le circonda. Spesso il loro sguardo sul passato riflette le tensioni del presente e a volte ci ha fatto capire molto sul tipo di rapporto che si è venuto a creare con la società di accoglienza.

Ce ne siamo rese conto per la prima volta durante un focus group a Torino a cui hanno partecipato nove donne somale, tutte rigorosamente infibulate, tranne una giovanissima che aveva fatto la Sunna. Non appena siamo arrivate a parlare della operazione, è

scattato qualcosa. A cominciare è stata Amina, una giovane donna molto coraggiosa “Sono stata contentissima quando me l’hanno fatto e sono ancora contenta” “Si anch’io sono contenta” ha aggiunto Faduma, cui si sono subito unite Zenab “Sono stata contenta di averlo fatto” e Asli “Contentissima anch’io. Non ho avuto nessun problema.”. Affermazioni secche, assertive, prive di quella problematicità che era invece emersa nel corso delle interviste dove ognuna si era soffermata sugli aspetti dolenti di quella esperienza.

Senza dubbio in un focus group le cose vanno in maniera diversa da un’intervista a due, più pensata, più controllata dove si tiene conto nel rispondere anche delle possibili aspettative dell’interlocutore. Nei focus group che si basano su un modello di catene associative si viene spesso a creare un stato di effervescenza collettiva che favorisce una maggiore spontaneità espressiva e una interazione più libera tra le persone che vi partecipano. Per cui le cose dette lì sono un indice importante per sapere come la pensa veramente una persona.

Ma quello che ci ha colpito è stato soprattutto il tono di sfida con cui si erano espresse. Ma sfida nei confronti di chi? ci siamo poi chieste. Improbabile che fosse nei nostri confronti, ci conoscevamo appena e soprattutto la loro animosità sembrava diretta a un interlocutore molto più familiare di noi. Avevano piuttosto l’aria di stare giocando una partita ravvicinata a due tra un “noi” e un “loro”, tra “noi somali” e “loro torinesi”, dove la posta in gioco era rappresentata dalla riconferma della loro appartenenza etnica attraverso la valorizzazione del proprio corpo. Quello cui avevamo assistito non era dunque altro che un episodio tra i tanti che segnano le complesse dinamiche di contatto tra culture dove significati, identità, memorie, rappresentazioni del noi e riconoscimento dell’altro vengono continuamente rinegoziati tra i due partner con alterne vicende e fortune.

Il rapporto tra immigrati e italiani non è però lo stesso dappertutto sul territorio nazionale ma appare soggetto a fluttuazioni locali, che rendono per molti aspetti assai diversa per uno stesso gruppo etnico la esperienza dell’immigrazione.

A Torino la condizione delle donne somale ci è sembrata più difficile che a Roma. Eppure Torino offre in termini di strutture di accoglienza assai più di quanto non faccia Roma, dove l’impatto è più casuale e meno organizzato, ma dove forse c’è una maggiore apertura e tolleranza. Non credo però che tale tensioni dipendano solo dal riserbo e la chiusura della società torinese, mi paiono da ascrivere anche al fatto che a Torino la comunità somala nel suo complesso sembra molto più strutturata, nonostante

che sia attraversata dalle stesse divisioni tra clan rivali che travagliano la Somalia. C'è un senso più forte della propria appartenenza etnica e comunitaria a cui ha molto contribuito la presenza di una personalità carismatica come quella dell' Imam Abdirashid che è riuscito ad aprire in breve tempo cinque moschee e una scuola coranica, e quindi c'è una maggiore richiesta di riconoscimento.

8 . INCOMPRESIONI

La cosa che offende le donne somale a Torino come a Roma è che si parli dei loro corpi. Una volta qualcuna ha cercato di farcelo capire: “ per noi è una cosa segreta, un tabu - ci ha detto Maruim -Io non parlo sempre di sesso come fate voi”. Ma quello che ancor le disturba sono gli stereotipi che circolano sull'infibulazione e soprattutto la presunzione degli italiani e in genere degli occidentali di volerle liberare da un costume che sono convinti sia loro imposto con la forza o con l'inganno. “Odio tutto il can can che si fa qui, - ci ha detto una delle donne più impegnate sul fronte delle Mgf - se ne parla sempre in modo superficiale da parte di persone che non sanno niente, e ogni volta in termini di donne come vittime che devono essere salvate.” Ed è difficile darle torto, tanto più che quando abbiamo chiesto a ognuna di loro di ricordare quel giorno lontano in cui era stata svegliata all'alba dalla mamma e portata in un luogo appartato per essere operata, non c'è stata una che non ci abbia detto come era felice che fosse finalmente arrivato il suo momento.

Ecco alcune delle loro risposte che possono aiutarci forse a capire quanto poco la loro esperienza corrisponda all'immagine che se ne è fatta l'Occidente.

Zenab: “Mio padre non voleva perché era un uomo istruito, aveva studiato il Corano. Io però ero decisa, ho pianto una settimana per farlo, non ho mangiato. Sai le mie compagne mi dicevano sei una puttana se sei aperta, facci vedere. Non sono voluta più andare a scuola perché mi chiedevano quando lo fai. Io l'operazione l'ho pretesa., costi quel che costi. Mio padre ha detto va bene e io sono andata in tutto il quartiere casa per casa a dire ‘me lo fanno domani’ . “

Amina: “Le altre bambine ti inseguono e ti dicono puttana. Allora tu devi rispondere ‘io non sono una puttana’, ti tiri su le gonne e lo fai vedere”

Fatima: “Mio padre non voleva tanto che lo facessimo. Ci sono due tipi una più facile che si chiama sunna e l'altra più difficile che si chiama faraonica. Mio padre aveva detto ‘se proprio lo volete fare fate la sunna’. Ma la mamma ha voluto che facessimo quella

più difficile. E' stata costretta dall'ambiente, dalla società che crede che sia una cosa della religione”

Asli: “Io ho insistito che volevo farlo con le mie sorelle. Mio padre soprattutto non voleva, fuori della porta gridava ‘chi tocca mia figlia l’uccido’.”

E poi c'è il caso di Maruim, di cui abbiamo già parlato, una ragazza proveniente da una famiglia contraria alle Mgf, che si è organizzata da sola l'operazione: “Sono stata io a insistere per volerla fare. A sette anni tutte le mie amiche erano infibulate, mi vergognavo da morire a dire che non lo ero. Tremavo quando veniva fuori l'argomento, avevo paura che mi chiedessero di far vedere. Ho convinto mia madre a fare almeno la sunna.”

E infine Maruim 44 anni da molti anni in Italia “Sono stata circoncesa da grande, avevo 7 anni. Andavo alla scuola coranica e tutte le mie amiche mi chiedevano sempre se l'avevo fatto e io mi vergognavo di non essere circoncesa. Chiedevo sempre alla mia sorella grande di farlo lei. Ma lei diceva che doveva farlo la mamma. Ma la mamma stava in un'altra città e io non potevo continuare a giustificarmi con le altre ragazze perché non ero circoncesa; ero stufo di aspettare un evento che tutte aspettano. Così la mamma non è stata avvertita perché io non volevo più aspettare e sono stata portata da mia sorella all'ospedale dove è stato fatto con l'anestesia. Non ho fatto l'infibulazione ma una cosa più leggera, mi hanno tolto la clitoride e le piccole labbra. Dopo hanno chiamato la mamma che è arrivata con i regali per me e ha fatto sgozzare un agnellino per fare festa con i vicini di casa. Mamma si sentiva in colpa perché non era stata presente. Sono stata molto fiera di averlo fatto, dopo ti senti donna. Uno si sente importante, mentre invece si sente inferiore se non l'ha fatto. “

In queste dichiarazioni, fatte da donne di età e di estrazione sociale diverse, ci sono almeno tre cose che saltano agli occhi. La prima è il carattere volontario dell'operazione, la seconda sono le motivazioni che inducono a farla, la terza è la posizione negativa dei padri nei confronti della infibulazione della propria figlia.

Cominciamo dalla prima: ognuna ha rivendicato il proprio ruolo di soggetto che decide in maniera autonoma sul proprio corpo e sul proprio destino di donna. Da questa compatta presa di posizione si capisce che le cose sono molto più complesse di come se le rappresentano gli occidentali che vedono solo uomini nel ruolo di carnefici e donne in quello di vittime. Una interpretazione ingenua che si basa sull'ipotesi di una relazione elementare di comando/obbedienza e che come tale non spiega l'alto indice di consenso di cui godono le Mgf a cominciare proprio da parte delle dirette interessate.

La verità è che sono le donne a farlo (le madri) e sono le donne (le figlie) a volerlo. E non per masochismo o sadismo ma per la forza di alcune costrizioni sociali – e siamo al secondo punto sulle motivazioni - che esercitano una pressione a cui, come si è visto nelle interviste, è difficile anzi impossibile sottrarsi. Alla base c'è un precetto morale – essere pure, che in concreto vuol dire essere infibulate e cioè chiuse, incontaminate, pulite – che viene attuato attraverso una forma capillare di controllo sociale esercitato in maniera pesante e pressante sia sulle bambine sia sulle madri da parte di familiari, parenti, amici, vicini, a cominciare dalle implacabili compagne di scuola. La posta in gioco è alta: si tratta di essere accettate e riconosciute come membro della comunità mentre a fare da deterrente è lo spettro di una emarginazione senza riscatto: “la puttana”, donna aperta, impura, pubblica, il più grande disonore che possa capitare a una famiglia.

Secondo una giovane donna da qualche anno a Roma “Si fa per fare pulizia anche da fuori sembra tutto più pulito e poi, soprattutto, per non sentire piacere. Calma il piacere. Se uno è chiuso ha meno possibilità. Perché se la donna è aperta sente troppo piacere e anche a dieci anni può avere piacere e questo è peccato. Se invece sei chiusa se uno ti tocca non senti niente, anzi hai paura e così rimani vergine fino al matrimonio. Io penso sia legata alla religione perché ti hanno fatto capire che solo tuo marito ti può aprire perché se sei aperta e nessuno ti ha sposato è sicuro che nessuno ti sposterà. La religione dice che la verginità è sacra.”

Infine il terzo punto: padri che si oppongono alla infibulazione delle proprie figlie. E' un tema delicato che ci introduce in alcuni interni domestici, teatro di rapporti familiari e di tensioni tra marito e moglie, che rendono tali episodi non facili da decifrare. Soprattutto perché non c'è un caso tra quelli narrati in cui le affermazioni dei padri abbiano avuto un qualche seguito, sono tutte rimaste inascoltate; ma si sa in questo campo sono le donne a decidere. Il fatto che all'atto pratico le cose siano restare come prima non deve però farci sottovalutare l'aspetto innovativo. E' una piccola cosa, ma è comunque un segno impercettibile di qualcosa che ha cominciato a cambiare, di una diversa sensibilità. Più che di cambiamento credo che dovremmo parlare di contraddizioni in cui si esprime un conflitto latente tra ruoli diversi. Non dimentichiamo infatti che questi padri che si dichiarano contrari alla infibulazione delle proprie figlie sono poi gli stessi uomini che non avrebbero mai accettato in moglie una donna non infibulata.

Prendiamoli dunque per quello che sono, dei deboli segnali che ci indicano che anche una pratica tradizionale come l'infibulazione è entrata in un'area di trasformazione.

Un altro segnale in questa direzione ci è venuto da un divertente contraddittorio tra alcune donne di età e provenienza diverse nel corso di un focus group a Roma, dove si sono messe a descrivere e a commentare sul piano estetico i diversi tipi di intervento.

Sentiamole:

SUAD . L'operazione l'ho fatta in ospedale. Hanno tagliato il clitoride e le piccole labbra e poi le hanno cucite, da fuori sembra normale. Si faceva in questo modo nelle città attorno agli anni sessanta. E' un tipo di circoncisione meno completa di quella faraonica che fanno molto soprattutto nelle campagne. In campagna la fanno come la pista di un aeroporto

AMAN . Per la nostra generazione tagliavano le piccole labbra e cucivano le grandi labbra e la pellicina sopra la clitoride. Così rimane gonfio, mentre per le generazioni precedenti tagliavano anche le grandi labbra e diventavano piatte. Come estetica è più bello il nostro. Se una sta in piedi non si vede che è cucita.

AMINA. Il nostro è più bello. Nei villaggi si fa ancora la cucitura totale. E' troppo piatto.

KHADRA. La nostra è il meglio, la piazza è orrenda. Ho visto delle ragazze che l'hanno fatte nei villaggi, che erano veramente mal conciate. Una di loro era stata circondata tutta, l'avevano rovinata. Hanno cominciato da dove cresce e hanno tolto tutto. Altro che piazza! A me non hanno tagliato tutto le labbra superiori non le hanno cucite

AMINA . L'ho vista anch'io, poteva fare un bollito.

Anche questo dialogo a ruota libera ci segnala due cose importanti che possono ritornare utili per passare poi a parlare del presente. Ci confermano che tra gli anni '70 e gli '80 qualcosa è cambiato tra una generazione e l'altra, un cambiamento non da poco che riguarda la scomparsa in ambiente urbano della circoncisione faraonica e che ha accentuato il divario tra città e campagna, dove tutto appare ancora lo stesso da tempo immemorabile.

Certo anche qui si tratta di una piccola cosa – ma forse non per la donna che deve essere infibulata. Quest'ultimo aspetto appare però bizzarramente trascurato nella loro conversazione dove prevale un tono scherzoso, tutto giocato sul lato estetico, che ci ricorda quanto peso abbia tra le motivazioni per l'infibulazione l'idea di un abbellimento del corpo femminile, il cui criterio di valutazione è sempre e solo il

proprio corpo, rispetto al quale i corpi delle altre appaiono brutti o deformati. Ma il più brutto resta il nostro, come ci hanno fatto garbatamente capire, un corpo aperto, impuro, in disordine, che non è stato ripulito delle 'parti pendule' decisamente antiestetiche.

9. FONDAMENTALISTI VERSUS TRADIZIONALISTI

Ma il vero cambiamento è arrivato, come si è già accennato, negli anni '90 con il fondamentalismo islamico, che ha proibito l'infibulazione, sostituendola con la sunna, e forte dell'autorità del Corano è riuscito ad arrivare fino ai ceti popolari dove aveva invece fallito la campagna contro le Mgf condotta dal governo di Siad Barre, la cui influenza non era andata oltre una ristretta elite.

Di questo cambiamento i primi segnali ci sono venuti dalle donne intervistate, la maggioranza delle quali non ne ha però fatto esperienza diretta, essendo ormai in Italia da circa dieci anni, ma ne ha avuto conoscenza tramite la rete di relazioni e di traffici che le mantengono in contatto permanente con la propria comunità di origine in Somalia. Si sente dai loro discorsi che si tratta di un cambiamento ai suoi inizi, nel senso che nonostante la forte influenza della religione islamica, l'attaccamento alle tradizioni è ancora più forte e si continua a infibulare le bambine. C'è quindi un clima di incertezza, intanto perché la presenza del clero fondamentalista non è arrivata dappertutto nel paese e comunque non è dovunque bene accettata poi perché con la guerra le operazioni non sono diminuite ma anzi come si è accennato sono aumentate per mettere le donne al riparo dagli stupri e dalle violenze.

Se quasi tutte si sono dichiarate in una maniera o nell'altra contrarie a infibulare le proprie figlie, dai loro discorsi si capisce invece che poi a decidere veramente saranno le scelte di vita che faranno, se cioè opteranno per l'Occidente o se ritorneranno a vivere in Somalia. Lo ha spiegato bene una di loro, una donna di quarant'anni che vive da alcuni anni in Italia: "Qui non c'è una società che ti costringe a farlo – ha detto a proposito del nostro paese – è una società più civile. Quando tornano in Somalia possono cambiare idea; ci sono i vicini e i parenti che ti possono costringere a farlo"

Un'osservazione che ci ricorda come il legame privilegiato e prioritario con la propria comunità di partenza in Africa intervenga a guidare, dosare, e orientare i rapporti tra le immigrate e la comunità di accoglienza. Il fatto che poi questi ultimi non siano sempre facili ma siano piuttosto segnati da tensioni di vario tipo e da una sostanziale difficoltà

di intendersi su alcune questioni di principio finisce per rafforzare il legame con la Somalia. Come tutti i rapporti a tre anche questo tra immigrate, comunità di partenza e società di accoglienza è esposto a tensioni, intrecci, sovrapposizioni che non sono sempre facili da decifrare. In particolare è difficile capire quando parlano della Somalia o quando proiettano su di essa le proprie aspettative o frustrazioni che hanno invece origine e senso dal contatto con la comunità di accoglienza.

Come prima ondata di emigranti la loro è una generazione di mezzo esposta a tutti gli umori, gli entusiasmi, le paure e i ricatti che nascono dalla tensione di vivere tra due mondi così distanti. Dai loro discorsi emerge infatti la difficoltà a orientarsi tra una situazione in transizione come quella somala e la precarietà della condizione di immigrata, per cui appare inevitabile la posizione di alcune di loro, tutte sopra i 50 anni, che si rifiutano di mettere in discussione l'infibulazione, sentita come un punto di riferimento fondamentale in tanta incertezza quotidiana. “Io seguo la mia cultura – ha detto una di loro che vive a Roma – non voglio lasciare la mia cultura, non potete impedircelo. Quando gli europei vanno in Africa si comportano secondo le loro abitudini e la loro cultura. Io l'ho fatta alle mie figlie, poi loro sceglieranno cosa fare alle loro bambine. Mi dispiace se le mie figlie non lo faranno. Diventeranno più civili, ma lasciare la tua cultura non è civile”.

C'è dunque una minoranza tra le donne intervistate che conferma la propria fedeltà al mondo di valori e di pratiche della società in cui è nata e cresciuta e pur riconoscendo che “l'infibulazione è peccato” poi non ha difficoltà ad ammettere, come ci ha detto una di loro che “la tradizione mi piace di più”. Una minoranza tra le nostre intervistate, ma certamente ancora una larghissima maggioranza in Somalia, soprattutto nelle campagne. Non dobbiamo infatti dimenticare come in ogni società chi sceglie la via dell'emigrazione sia sempre un'élite, che proviene in genere dalle aree urbane e come tale le loro posizioni non sono rappresentative di una situazione di fatto ma indicano piuttosto una tendenza, sono la punta avanzata di trasformazioni che nel paese di origine procedono in maniera più lenta e contraddittoria.

Fatte dunque salve le proporzioni le affermazioni delle immigrate somale in Italia sono lo spettro abbastanza fedele delle posizioni che prevalgono oggi in Somalia in materia di Mgf e che possiamo raggruppare nelle seguenti tipologie: tradizionalista, religiosa, laica.

La posizione tradizionalista è quella che continua a fare l'infibulazione così come è stata tramandata dalla tradizione e comprende l'escissione e la circoncisione faraonica,

ma con qualche aggiustamento rispetto al passato. Abbiamo già visto nel paragrafo precedente come in ambiente urbano sia ormai in via di scomparsa la faraonica, ma c'è un altro cambiamento importante da segnalare anch'esso circoscritto alle città. Da circa venti anni si è cominciato a farla in ospedale o in ambulatori privati che pare si siano moltiplicati con la guerra perché è una delle poche professioni redditizie. Questa tendenza alla medicalizzazione con cui si cerca di ovviare agli aspetti più dolorosi e pericolosi dell'infibulazione ricorrendo all'anestesia e all'uso di farmaci, è uno dei tanti lati oscuri dei processi di modernizzazione che investono il continente africano, dove si tende a risolvere sul piano della razionalità tecnica quelle che spesso sono come in questo caso espressione di profonde lacerazioni sociali. Ci sono due possibili conseguenze di questo orientamento: da una parte la scomparsa degli aspetti rituali e simbolici legati al passaggio di status - l'ospedalizzazione rende superflua la cerimonia per socializzare e festeggiare l'evento assieme a parenti e vicini - e dall'altra il rischio di congelare una pratica rendendola endemica proprio nel momento in cui è entrata in un'area di cambiamento.

La seconda posizione corrisponde alla sunna. Sunna significa - come ci è stato spiegato, quando siamo passati ad affrontare questo argomento in uno dei nostri focus group - "qualcosa che non è un dovere. Ad esempio le preghiere che uno vuol fare in più rispetto a quelle prescritte, quello è una sunna. Non è un obbligo". Ma la maniera in cui è stata imposta dal fondamentalismo islamico che ne ha fatto la testa di ponte della sua diffusione in Somalia fa pensare piuttosto al contrario, fa pensare cioè a pratica religiosa che è resa di fatto obbligatoria dalla sua funzione di riscatto dalle barbare usanze della tradizione.

Nella sunna prevale un forte ritualismo, sia nella forma che nella sostanza. L'intervento chirurgico è ridotto al minimo - si tratta di punzecchiare in maniera lieve la clitoride in modo da farne uscire sette gocce di sangue - mentre tutto è spostato sui significati simbolici associati a tale gesto, che nessuna delle nostre intervistate è riuscita peraltro a interpretare in maniera soddisfacente. Ma se la sunna è una forma di intervento "minore" che, a differenza delle altre Mgf, non altera la morfologia dei genitali femminili, tutt'altro che "minore" è la sua efficacia simbolica che si iscrive nel progetto fondamentalista di "islamizzare la modernità".

Per il fondamentalismo il cambiamento non è un valore ma è qualcosa da cui bisogna difendersi cercando di controllarne le direzioni e gli esiti, pertanto la sola forma di cambiamento tollerata è la proiezione del passato (le Scritture) nel futuro. Il ritorno al

Corano, attraverso cui passa ogni strategia di cambiamento, diventa così una maniera per liberarsi dalla tradizione ma anche per regolamentare i processi di modernizzazione sottraendoli all'egemonia occidentale. La sunna è un caso molto concreto di questa strategia, è il Corano che ne legittima il ruolo nella diffusione del credo fondamentalista in Somalia che essa conduce contemporaneamente su due fronti: la tradizione e l'Occidente. Due sono gli obiettivi che con il ritorno alla verità rivelata delle Scritture la sunna persegue: da una parte sconfiggere la tradizione locale rappresentata dalla infibulazione, e dall'altra costituire una alternativa religiosa alle campagne di sensibilizzazione condotte dal governo "socialista" di Siad Barre con il sostegno delle organizzazioni internazionali per sradicare le Mgf.

Quanto sia efficace tale strategia lo dimostrano i progressi che in pochi anni ha fatto la penetrazione del fondamentalismo in Somalia non solo sul territorio ma nel cuore e nella mente delle persone. Quasi tutte le donne intervistate – all'80% - hanno dichiarato di avere fatto o che faranno la sunna alle proprie figlie, una scelta quasi sempre presa assieme ai mariti il cui parere appare adesso assai più ascoltato che in passato.

Ma il cambiamento introdotto dalla sunna non si limita solo alle Mgf, riguarda anche la condizione della donna, che si cerca di ricondurre a una visione improntata alla più rigida ortodossia fondamentalista. Nell'insieme è una strategia molto coerente che da un colpo al cerchio e uno alla botte, riuscendo nello stesso tempo a fronteggiare sia il richiamo della tradizione sia le sfide della modernizzazione, tanto da apparire al momento attuale come la forma più radicale di legittimazione delle Mgf. La sunna è infatti tutta interna alla logica delle Mgf, all'idea che comunque quei corpi di donne debbono essere disciplinati e sottoposti a un intervento che se non ne altera come fa l'infibulazione la morfologia e l'estetica ne sposta e ne consacra a livello simbolico gli stessi significati. Nel confermare questa forma di controllo del corpo femminile la sunna si rivela la più insidiosa delle Mgf, dal momento che riducendo al minimo la manipolazione dei corpi, ne accredita un'immagine innocua che costituisce l'ostacolo più grande alla loro abolizione.

Non è detto però che sia vincente sul lungo periodo. La battaglia condotta dal fondamentalismo contro la infibulazione rischia di avere un effetto boomerang nel senso che ha comunque dato il via a un processo di desacralizzazione delle Mgf i cui effetti non sono forse così gestibili nel lungo periodo. Una volta sottratta al sacro e ricondotta alla tradizione, anzi a una "cattiva tradizione" – per riprendere la formula

fondamentalista - non è stata delegittimata solo l'infibulazione ma è tutto il sistema delle Mgf che attraversa una crisi di legittimazione e rischia di andare incontro a un processo di disaffezione che forse non risparmierà nemmeno la Sunna.

In questo caso la soluzione vincente sarebbe – e siamo alla terza alternativa – la loro scomparsa, la soluzione laica. Come è noto, da tempo in Somalia e nel mondo occidentale è presente un forte movimento di opinione per sradicare le Mgf, che però come si è accennato appare tuttora circoscritto a un'élite di donne impegnate a livello locale con l'appoggio di alcuni dei governi africani e delle organizzazioni internazionali.

Tale posizione non sembra comunque trovare molto seguito tra le donne da noi intervistate. Solo alcune, di colte e di status sociale elevato, si sono dichiarate favorevoli alla eliminazione delle Mgf, ma sono un piccolo gruppo. La maggioranza non sa nemmeno immaginare una vita né la propria, né quella delle loro figlie né tantomeno quella delle loro nipoti che non sia scandita da una qualche forma di manipolazione del corpo. Più flessibili e problematiche appaiono le giovani. “Può darsi che sia un discorso di generazione, - ci ha detto una di loro arrivata da poco in Italia - che anche i ragazzi della mia età abbiano cambiato idea. Sono le donne, soprattutto nel villaggio, che non vogliono cambiare. Un mio cugino non ha voluto che toccassero la moglie, si sono sposati, tutto va liscio, ma il discorso non si è chiuso lì perché tutti parlano male, dicono che ha sposato una poco di buono. Se avrò una figlia preferisco che parlino male, mi occuperò io di difenderla, ma non gliela voglio fare. Negli ultimi anni ho visto che c'è molta discussione, molta opposizione a questa cosa. Poi tutte le ragazze che sono state infibulate ora sono adulte, hanno studiato, quindi il cambiamento dovrebbe avvenire anche tra le donne. Certo oggi non è ancora risolto.”

La percezione di una rottura generazionale è presente anche in quelle come Asli, una trentenne in Italia da più di 10 anni, che sarebbe pronta a infibulare la propria figlia. “Oggi c'è un'altra mentalità, mia figlia è un'altra generazione. Dipenderà da lei, se quando avrà sei anni mi chiederà di farla gliela farò, con l'anestesia però”.

10. MATRIMONIO, PREZZO DELLA SPOSA , SCOLARIZZAZIONE

Per saperne di più conviene andare a vedere che cosa ne è del prezzo della sposa. Si tratta di capire come ha retto ai cambiamenti, che hanno cominciato a investire le Mgf, tutto il complesso sistema di strategie matrimoniali fondate sul prezzo della sposa e se vi siano stati dei fenomeni di influenza reciproca tra i due fenomeni.

Dai resoconti forniteci dalle nostre transmigranti anche il sistema del prezzo della sposa è ormai entrato in un'area di cambiamento, che sembra essersi svolta quasi in contemporanea al processo di erosione di legittimità delle Mgf innestato dall'effetto combinato del fondamentalismo e dei processi di modernizzazione che ha investito l'infibulazione nell'ultimo decennio. È una parabola che corre parallela alle trasformazioni delle Mgf ma che ne è comunque indipendente quanto alle dinamiche e ai motivi che ne sono la causa. Anche qui i cambiamenti riguardano al momento solo le aree urbane.

Tutte le famiglie delle donne intervistate che hanno ormai oltre i 40 anni e che si sono quindi sposate più di 20 anni fa hanno ricevuto dalla famiglia dello sposo il brideprice. Sentendo le loro storie abbiamo capito che tutto si è svolto secondo uno stesso protocollo: il matrimonio combinato dalle famiglie, la promessa di matrimonio, i regali dello sposo alla futura sposa, il brideprice deciso in sede di matrimonio dalle due famiglie – in alcuni casi ancora in bestiame ma normalmente in denaro - e versato alla famiglia della sposa. Le interviste hanno confermato il legame tra prezzo della sposa, matrimonio combinato e infibulazione. L'ammontare della cifra da versare dipende oltre che dallo status economico della famiglia dello sposo, dal "valore" della donna e cioè, come più di una ci ha spiegato, "se è ben chiusa e se la cucitura è stretta". Se la donna si risposa, perché è rimasta vedova o ha divorziato, in occasione delle seconde nozze non viene versato il prezzo della sposa, dal momento che non è più vergine. In genere c'è una specie di quota fissa. Come ci ha detto Fatima, che nel 1975 ha fatto un matrimonio combinato dalla famiglia con un uomo più vecchio di 10 anni: "La mia famiglia non ha deciso niente, non ha stabilito un prezzo, quello che hanno portato abbiamo preso. Sanno più o meno quanto portare. Adesso le famiglie sono più civili. Dividono le spese per la cerimonia e l'acquisto dei mobili."

Quest'ultima affermazione è stata confermata dalle più giovani tra le nostre intervistate. Non possiamo però parlare di una scomparsa del brideprice, ma piuttosto di un cambiamento di destinatario. A beneficiarne può continuare ad essere la famiglia della sposa, ma anche la nuova coppia di sposi, nel senso che il padre della sposa può devolvere tutto o parte del brideprice, che gli è tradizionalmente dovuto, alla nuova famiglia. In questi casi il prezzo della sposa diventa una sorta di "dote indiretta in favore della figlia", che ci segnala anche un cambiamento nelle relazioni familiari e della condizione della donna nella famiglia. Siamo sempre parlando di una elite, di persone appartenenti ai ceti medi urbani, mentre nelle campagne le cose sono quelle di sempre,

come nel caso di Sahru una giovane di 29 anni proveniente da un'area rurale, che ci ha detto come in occasione del suo matrimonio celebrato nel 1993 "i familiari dello sposo hanno regalato del bestiame 25 pecore, 3 cammelli e 2 cavalli belli con la criniera lunga"

Nel contesto dell'immigrazione non si capisce bene che ne è del prezzo della sposa, ma questo non significa che sia scomparso, anche perché tradizionalmente il brideprice ha un valore rituale in quanto rappresenta una forma di rispetto verso la famiglia della sposa.

Con le giovani sembra comunque diventato un argomento tabù, qualcosa di cui non si ama troppo parlare con un occidentale. Sono tra le cose che si decidono in Africa. Così come i matrimoni che vengono ancora decisi in Africa. Un matrimonio celebrato all'estero non ha valore, conta solo quello che si fa in Somalia con il rito tradizionale alla presenza di tutta la comunità. E se questo non è possibile, sia per la guerra, sia per i costi o per qualsiasi altro motivo lo si fa per procura, magari in contemporanea alla celebrazione della cerimonia in Occidente. Questo però non vuol dire che si tratti sempre di un matrimonio combinato. Ormai sono in larga maggioranza i giovani a scegliere il proprio coniuge e la riprova è che sono in aumento i matrimoni tra coetanei – la spia di un matrimonio combinato è sempre la grande differenza di età tra marito e moglie. Scelgono loro ma hanno comunque sempre bisogno del consenso delle famiglie, che hanno mantenuto il potere di veto. Molto diverso è quello che succede in occasione di seconde nozze. Come ci ha spiegato Kadigia: "Ora comunque la cultura è cambiata, gli uomini sposano anche le divorziate, il matrimonio non è più combinato"

Un altro indice interessante delle trasformazioni che hanno investito il campo delle relazioni tra i sessi a livello istituzionale è la poligamia. E' senz'altro una usanza ancora molto seguita in Somalia che è stata rafforzata con l'arrivo del fondamentalismo, ma c'è una tendenza soprattutto da parte femminile a preferire il divorzio all'arrivo di un'altra moglie, anche se questo spesso vuol dire una vita di solitudine e di stenti, come sanno bene molte delle donne immigrate che abbiamo conosciuto.

Alla base di queste trasformazioni è importante segnalare il ruolo che ha svolto uno dei fattori che hanno maggiormente alterato gli equilibri fra i sessi e le generazioni negli ultimi vent'anni in Africa: l'accesso all'istruzione da parte delle donne. Anche se l'affluenza femminile ha la sua massima concentrazione al livello delle scuole primarie, mentre cala del 50% al livello secondario e si riduce moltissimo a livello universitario.

Tuttavia l'accesso alla istruzione da parte di larghi strati della popolazione femminile è stato un progresso importante non solo come in genere si pensa perché ha elevato il livello di istruzione mettendo le donne in grado di assumere una maggiore consapevolezza e di negoziare la propria posizione diventando dei soggetti sociali critici e partecipi ai processi di cambiamento. Non è solo questo. L'importanza della istruzione femminile in Africa è soprattutto dovuta alle conseguenze che ha avuto sul piano complessivo delle organizzazione economica e delle relazioni di potere, perché la scuola ha sottratto migliaia di ragazze alla reclusione nelle famiglie e al lavoro nella unità domestica o alla vita nomade appresso agli animali mettendo in moto un processo di cambiamento sociale che ha scardinato gerarchie sociali e ruoli occupazionali.

Attualmente vi sono due fattori che possono intervenire pesantemente sulla istruzione femminile: il primo è la guerra che ha reso più difficile per tutti, sia ragazzi che ragazze, andare a scuola, l'altra è l'incognita rappresentata dalla espansione del fondamentalismo islamico. Si è già detto come con la comparsa del menarca le ragazze non possono più frequentare la scuola coranica, resta da vedere cosa succederà con la scuola pubblica.

11. L'EMIGRAZIONE NIGERIANA A TORINO E A ROMA

La situazione delle nigeriane in Italia è molto diversa dall'esperienza somala. Forse per alcuni aspetti è più difficile ma appare meno drammatica. Non c'è un tessuto comunitario così strutturato in grado di offrire quelle garanzie di protezione e di tutela della propria appartenenza etnica che caratterizza, sia pure con accentuazioni diverse, l'immigrazione somala in Italia. I loro itinerari appaiono più individuali e casuali, anche se di fatto i circuiti dell'immigrazione fanno spesso capo a qualche parente amico o connazionale stabilito da tempo in Italia.

Il loro approdo in Italia segue spesso i percorsi tortuosi della clandestina. Non mancano episodi rocamboleschi come quello accaduto a Marilyn, una bellissima ragazza nigeriana, che è passata addirittura per Mosca dove è riuscita a scampare a una brutta avventura. Vale la pena di riportare la sua testimonianza perché può aiutare a capire meglio le difficoltà che costellano la strada e la vita di queste immigrate.

“Quando ero a Mosca sono stata presa dalla mafia russa che mi ha picchiata alla fermata dell'autobus dopo che ero uscita da chiesa. Io mi sono accorta di queste persone con la macchina e sono salita sul primo autobus che è arrivato e che non era il mio. E sono andata fino al capolinea. Non volevo scendere avevo paura, ma l'autista dell'autobus

mi ha fatto scendere perché aveva paura anche lui. Sono scesa e ho cominciato a camminare terrorizzata. La macchina mi ha bloccato sono scesi due uomini che mi hanno detto di andare a casa loro “non hai soldi poverina”. Io ho detto di no, allora mi hanno preso in braccio io ho lottato, ma mi hanno messo in macchina. E’ passata una macchina della polizia che ha visto e mi ha tirato fuori dalla macchina. Mi hanno portato all’Ufficio di polizia. Le mie amiche mi hanno detto “poverina, vai via”. Ho avuto il visto e sono partita in dicembre , mi ha aiutata una russa fidanzata con un nigeriano. Ho fatto due settimane di treno fino all’Ungheria. A Budapest avevo un indirizzo di studenti, marito e moglie, che mi hanno ospitato quasi per un mese. Sono arrivata qua nel 95 a piedi. Ho pagato il viaggio. Nel febbraio del ’95 ho conosciuto alla stazione una nigeriana e una del Ghana e abito con loro.”

Quando finalmente è arrivata a Torino sana e salva Marilyn non ha trovato una comunità a cui rivolgersi, ha avuto solo la fortuna di fare un buon incontro con due coetanee che le hanno offerto ospitalità. Le donne nigeriane non possono fare affidamento su una struttura organizzata con dei leader comunitari come le somale. Questa assenza di punti di riferimento collettivi mi sembra possa essere attribuita ad alcune caratteristiche della società di partenza e alla natura dell’immigrazione nigeriana in Italia. A differenza della Somalia - una etnia, una lingua e una religione - la Nigeria non ha un tessuto culturale, linguistico e religioso omogeneo, dal momento che è uno stato federale formato da 36 stati, ciascuno con una considerevole autonomia, ed è popolato da circa 250 gruppi etnici - i più importanti sono gli Hausa, gli Yoruba e gli Ibo - che hanno tradizioni, religioni e lingue diverse. Inoltre, contrariamente a quanto si crede, l’immigrazione nigeriana in Italia costituisce una percentuale molto bassa, con scarsa presenza maschile e un alta percentuale di donne che esercitano la prostituzione, che però costituiscono un mondo a parte rispetto alla maggioranza dei loro connazionali.

In questa situazione contano molto di più le appartenenze locali o religiose che offrono più opportunità di condivisione e di momenti comuni. Ad esempio a Roma ci sono donne che si vedono regolarmente una volta al mese perché provengono tutte dallo stesso stato, Cross River, ve ne sono altre di religione cattolica che due volte al mese si incontrano dopo la messa per un pranzo domenicale dove ognuna porta qualcosa da mangiare. Le più frequentate sono però le chiese protestanti la cui liturgia basata sul canto e la partecipazione attiva alle cerimonie religiose da parte dei fedeli offre più occasioni di socializzazione.

I minori vincoli comunitari le rendono però più aperte e disponibili nei confronti degli italiani alla cui amicizia alcune sembrano tenere moltissimo nel senso che la frequentazione di italiani appare spesso come un segno di integrazione o di status e di modernità. Non sempre però gli italiani sono disponibili a intrecciare relazioni che vadano al di là di un saluto per strada o nel cortile del condominio. “Roma non è una città molto aperta, lo è solo con i turisti – ci ha detto una giovane e bella signora nigeriana da alcuni anni in Italia con la famiglia - Se uno chiama le persone di una casa queste non rispondono. La Nigeria è invece un paese che ama l'accoglienza. Gli italiani non sono aperti nemmeno con i propri parenti. Non danno da mangiare alle persone che arrivano in casa. Se lo fanno dicono “mangia, mangia, poverina”.

Un aneddoto sulle relazioni interetniche tra italiani e africani che ha piuttosto il carattere di un apologo dove la carità si rivela la maniera migliore per sottrarsi a un rapporto alla pari come quello dell'ospitalità. Come sempre a Roma prevalgono i rapporti informali soggetti agli umori delle persone e alla casualità degli incontri e delle situazioni che possono però portare anche a vere amicizie.

A Torino, come si è già visto per le somale, c'è invece un tipo di accoglienza diversa, che offre maggiori opportunità in termini di strutture e di reti di relazioni. Ci sono anche organizzazioni che si occupano della prostituzione – centri di accoglienza, unità di strada, luoghi di rieducazione come Tampep un'organizzazione promossa dalla Provincia di Torino che dal '93 è attivamente impegnata sul territorio. Un campo minato da cui ci siamo tenute lontano perché la prostituzione presenta situazioni e problemi che avrebbero finito per spostare il focus della nostra ricerca.

Ne abbiamo comunque incontrate alcune, tra cui una che si è presentata dicendo “io lavoravo sulla strada”, ex-prostitute che ora fanno le colf e si appoggiano ad alcune di queste organizzazioni. I loro corpi parlano ancora del vecchio mestiere, per la maniera di vestirsi, di truccarsi, di muoversi. Ma sono anche persone educate a prendersi cura del proprio corpo da un punto di vista sanitario. La cura della salute è comunque un indicatore interessante. Quasi tutte le nigeriane che abbiamo incontrato sia a Torino che a Roma hanno un rapporto con il proprio corpo molto diverso dalle somale, non solo perché vestono all'occidentale ma perché sono utenti regolari del sistema sanitario, utilizzano le strutture pubbliche, vanno ai consultori dove si sottopongono ai normali controlli e fanno regolarmente gli esami e le analisi di routine.

Le nigeriane che abbiamo intervistato provengono nella maggioranza dei casi da aree urbane, sono persone di età diverse, molte sono sposate, alcune con italiani, ma vi sono

anche delle single, hanno quasi tutte un buon livello di istruzione, lavorano come colf o commercianti, poi vi è anche una piccola elite di donne che svolgono attività più qualificate in alcune istituzioni pubbliche e private,

Non tutte le donne da noi contattate sono state circoncise. In Nigeria la percentuale delle donne circoncise è un po' sotto al 50%, sia perché, come si è già accennato, si tratta di un paese multietnico, segnato da usanze e tradizioni molto diverse anche per quanto riguarda le Mgf, che non sono presenti in tutti gli stati del paese, sia per i successi conseguiti dalle campagne contro le Mgf condotte a partire dagli anni 70 dalla chiesa cattolica e da alcune istituzioni nazionali tra cui il Ministero della sanità.

Fatta eccezione per il nord dove è diffusa l'infibulazione nel resto del paese si fa l'escissione o la cliterodectomia. L'età in cui vengono eseguite varia da un gruppo etnico all'altro, ma in genere è nei primi giorni di vita – in alcuni gruppi a 8 giorni in altri dopo due settimane dalla nascita - ma ci sono anche etnie in cui si fa nell'adolescenza o addirittura in certi casi nelle donne alla loro prima gestazione. A farlo sono in genere operatrici tradizionali.

Tra le donne da noi intervistate 5 non hanno subito alcun intervento, le altre sono state quasi tutte operate pochi giorni dopo la nascita e quindi non ne serbano alcun ricordo. Una di loro addirittura non l'aveva mai saputo e se ne è accorta solo quando ha avuto una figlia e mentre la cambiava si è resa conto che era diversa da lei. Due donne una dello stato di Akawa Ibom e l'altra dello stato vicino di Cross River sono state operate a 7 anni. Quest'ultima, una donna straordinariamente intelligente e molto aperta, laureata e con una discreta cultura ce l'ha raccontato ridendo felice di poterne parlare, perché, a parte la sofferenza, era un bel ricordo soprattutto per la festa e i regali ricevuti, anche se adesso la ritiene una pratica "senza senso".

Abbiamo avuto anche due casi di quindicenni e un'altra operata addirittura prima di partorire. Quest'ultima Kate è una donna intelligente ma molto aggressiva che vive da alcuni anni a Torino dove lavora in una organizzazione culturale e che ci ha rilasciato una lunga intervista raccontandoci un'incredibile storia. Un matrimonio combinato dalla nonna materna con un uomo di quasi 40 anni più vecchio ma di famiglia molto ricca, da cui ha avuto un figlio ma che poi lei si è rifiutata di sposare, mandando allegramente all'aria le aspettative del padre di cavarne un po' di soldi con il brideprice, per poi abbandonare tutti, uomo, nonna, padre e figlio dopo averlo allattato, per tornarsene all'università e infine emigrare. Una bella donna con una forte personalità che non esista a gettarsi in situazioni estreme, ma che nello stesso tempo ci dà il segno dei

cambiamenti che stanno emergendo con quest'ultima generazione provvista di un alto livello di scolarizzazione.

Dalle interviste emerge l' assenza di un vissuto traumatico mentre le Mgf non sembrano costituire un grosso problema né a livello sanitario né a livello della vita di relazione. Nell'insieme tutte queste donne non appaiono molto interessate alla cosa, né per quanto le riguarda – sono minori i disturbi dovuti alla escissione, una volta superati i rischi dell'intervento - - né per quanto riguarda le figlie. Molte l'hanno già deciso: non opereranno le proprie figlie, per loro si tratta di una pratica “che provoca delle sofferenze inutili”. Ma ce ne sono altre che la considerano ancora un deterrente contro la promiscuità.

Riporto alcune battute di uno scontro su questo tema che si è svolto nel corso di un focus group a Torino:

Alma. Io non sono contro la circoncisione per la donna perché deve controllare la sessualità ,

così non sei promiscua.

Raila. Come fai a sapere che cosa prova una donna non circoncesa, visto che sei circoncesa?

Dai una risposta anche per una donna diversa.

Alma .Ci vuole il controllo della sessualità. Le donne non circoncese sono promiscue, io ho

un'amica

Ester. Allora con tuo marito non hai voglia di fare sesso

Alma. No, ho avuto voglia

Ester . I E allora!

Ada. Una mia conoscente circoncesa non riesce a controllarsi

Jane. Per me tra donna circoncesa e non circoncesa c'è differenza. Facevo la doccia insieme a

una che mi ha chiesto Jane fammi vedere. Dammi soldi e io ti faccio vedere. Ho fatto vedere è stata lì a guardare . Poi ho voluto vedere anch'io e le ho detto è grosso e

brutto, questo a me fa schifo. Vedi la mia è tutto pulito. Ma come fai a godere con tuo

marito mi ha chiesto

Ester. Non c'è molta differenza tra me e mia figlia, che non è circoncesa.

Juliette. La circoncisione è un tabù in Benin, è un fatto di status sociale. Solo le schiave non

erano circoncese , perché non avevano le possibilità, i mezzi per fare la festa.

Raila. La circoncisione diventava una identità di appartenenza. Queste cose non sussistono

più.

Juliette. Si è sempre pensato che se non fosse stata tagliata la clitoride il bambino maschio

sarebbe morto durante il parto perché avrebbe urtato la testa contro di essa.

Aliuo. Come sapevano che stava nascendo un maschio

Juliette. Vanno a chiedere a un mago che indovina, a un oracolo.

Raila. Se nasceva una femmina che succedeva?

Juliette. In ogni caso legavano la clitoride in quelle non circoncese. Il modo in cui tagliavano

era collegato con il momento del parto .Adesso non lo fanno più. Va bene così.

Ada. Non è bello non essere circoncesa.

Alma. Nel mio paese se non lo fai non c'è rispetto

Juliette. E' meglio per la donna avere un limite nel sesso perché rovina la salute della donna,

da incontinenza urinaria

Raila. Non sono d'accordo con l'opinione di Juliette perché hai bisogno di controllare la sessualità delle donne?

Ada. Perché le donne si devono controllare . Siamo diversi per pelle e cultura. E' una questione di igiene personale. Limitare la sessualità della donna non è per evitare l'incontinenza. L'incontinenza non è dovuta ai troppi uomini ma alla igiene personale.

Raila. C'è l'idea di donne voraci, di un eccesso di sessualità

Jane . Dipende da come si controlla, dipende dalla persona, come una che fuma o che beve

Ada. Non è solo un intervento fisico che può trattenere la donna , è anche una questione di

carattere

Raila. Ma allora non c'è bisogno dell'intervento fisico

Ada. No, si abbinano.

Ci sono tutti gli stereotipi e le credenze popolari sulla circoncisione, di cui si sono fatte interpreti Juliette, una vecchia signora da poco arrivata in Italia, Ada, una ragazza giovanissima anch'essa appena arrivata e Alma, una donna di mezza età che fa la colf, mentre la voce della ragione è stata interpretata da tre persone molto diverse, Raila una giovane intellettuale che ha lasciato la Nigeria per motivi politici, sposata con un italiano, Jane disoccupata che ha tutta l'aria con il suo abbigliamento vistoso e il suo greve linguaggio di essere una ex-prostituta peraltro di una simpatia travolgente e infine Ester un donnone che gestisce un commercio a premi tipo catena di Sant'Antonio., tutte e tre in Italia da molti anni.

Lo scontro tra i due gruppi che si sono spontaneamente formati nel corso della discussione peraltro animatissima ci dice molto sulla situazione di transizione che si è aperta anche per le nigeriane sulle Mgf. Ci sono tutte le contraddizioni, i conflitti e le tensioni che si porta dietro un processo di cambiamento come questo che funziona a due velocità: nigeriane stanziali da una parte e immigrate dall'altra. Perché questo è lo schieramento che si è materializzato nel focus group torinese: da una parte l'atteggiamento ormai distaccato di quante vivono in Italia da tempo, dall'altra la posizione di chi appena arrivato dalla Nigeria si aggrappa alle proprie tradizioni per non essere spazzato via dall'uno e l'altro luogo.

In questione non è infatti tanto farle o non farle dato che anche in Nigeria le Mgf sono in via di diminuzione almeno in ambiente urbano – non certo in via di scomparsa come alcune di loro ci hanno invece detto – a essere oggetto di contestazione è piuttosto l'insieme delle credenze che hanno accompagnato, sostenuto e legittimato la secolare metamorfosi del sesso femminile. Credenze che ci possono fare sorridere ma che hanno esercitato per secoli una forte presa sull'immaginario collettivo delle donne disciplinandone i comportamenti, le pratiche e gli interventi sul corpo, e che presentano dei residui non immediatamente riassorbibili, soprattutto in assenza di un nuovo sistema di valori che si faccia carico a livello simbolico della loro scomparsa o trasformazione. Certamente la loro presa è finita almeno per quanto riguarda le donne immigrate. C'è un altro indice interessante che emerso nelle interviste, da alcune osservazioni a latere che riguarda il ruolo dei padri, un ruolo anche qui, come abbiamo visto con le somale, di rottura nei confronti della tradizione, di padri che si oppongono a fare operare le figlie. Rottura in due sensi, perché intervengono in un ambito soggetto come le Mgf a una giurisdizione femminile e perché impediscono lo svolgimento di una pratica tradizionale in nome della salute e dell'igiene. Ma forse la cosa più interessante è che

questa decisione con cui il padre si sostituisce alla madre della moglie (che tradizionalmente è sempre stata lei a decidere sulle nipoti) può essere la spia di un cambiamento molto importante nella struttura della famiglia in direzione di una famiglia nucleare o quanto meno di una minore presa della famiglia allargata. Questo traspare anche da come vanno le cose con il sistema del prezzo della sposa. Le interviste hanno infatti messo in luce una situazione di cambiamento che ha investito l'intero sistema economico-simbolico fondato sul prezzo della sposa, e che non appare solo come una conseguenza delle trasformazioni che stanno interessando le Mgf ma sembra seguire anche un andamento autonomo.

I tratti in via di scomparsa con flessioni diverse sono il matrimonio per ratto, l'età precoce della sposa, l'età anziana dello sposo. Naturalmente stiamo parlando sempre di contesto urbano. Anche il matrimonio combinato appare sempre meno in uso fra le nuove generazioni, in particolare quando la donna ha un alto livello di scolarizzazione. O meglio è ancora in una fase di transizione perché se sempre più spesso è una scelta autonoma da parte della futura coppia di sposi, necessitano tuttora del permesso delle due famiglie e anche in questi casi, come si fa nei matrimoni combinati, tanto la famiglia della sposa che quella dello sposo assumono informazioni sul background familiare del futuro coniuge. In concreto ogni matrimonio si risolve in una piccola inchiesta condotta con l'aiuto di vicini, di parenti e di informatori che riferiscono su alcune informazioni ritenute fondamentali per potere dare il proprio consenso alle nozze, come su quali malattie ci sono state in famiglia, se si sono registrati dei casi di follia, se sono persone istruite e se non sono pigre. Una volta acquisito il consenso delle famiglie la celebrazione del matrimonio segue poi un itinerario tradizionale. Sono comunque piccoli e grandi trasformazioni che rivelano un indebolimento della struttura di potere della famiglia allargata, se vogliamo chiamarla così.

Resistono invece sia la poligamia, sia il prezzo della sposa. La poligamia è il grande cruccio delle donne africane, qualcosa che toglie sicurezza al loro matrimonio e alle loro vite. Il quadro più chiaro ce l'ha fatto Awa: "La poligamia esiste tuttora a livello di villaggio ma è diffusa anche in città e le due famiglie in genere vivono nello stesso compaund. E' la prima moglie che va a contattare le altre mogli. La prima moglie è molto potente". Si è poi soffermata sulle le strategie che le donne adottano per contenere gli effetti per loro devastanti della poligamia. "La cosa migliore, - secondo Awa - è quella di non opporsi altrimenti il marito se ne va o lo fa lo stesso. Conviene dire di sì ma chiedere che non porti in casa la nuova moglie." Con l'emigrazione le cose

non migliorano dal momento che in assenza delle mogli aumenta il rischio di trovare il proprio posto occupato da un'altra.

Il prezzo della sposa presenta margini di maggiore flessibilità, che vanno dal carattere puramente simbolico che può assumere nei ceti colti o a un cambiamento di destinazione dalla famiglia della sposa al futuro nucleo familiare.

Anche qui come per le somale si registrano dei casi in cui il prezzo della sposa non ha più la vecchia funzione di sostegno alla famiglia della sposa ma una parte di esso può diventare “una dote indiretta in favore della figlia”. Awa ci ha raccontato che il padre le ha chiesto “quanto vuoi che paghi il tuo sposo?” e lei ha stabilito un prezzo basso, 200, “per salvare – come ha precisato - i soldi per la nostra futura famiglia”. Sull'ammontare del prezzo incide anche un fattore che ha molto cambiato la posizione della donna africana e cioè l'istruzione, esercitando spesso un effetto contrario a quanto ragionevolmente – il che vuol dire dal punto di vista dei nostri parametri – ci saremmo aspettate.

Ci siamo imbattute in più di un caso in cui il prezzo della sposa tende ad accrescersi non in situazioni di arretratezza, ma al contrario in situazioni di innovazione come ad esempio un alto status sociale delle ragazze scolarizzate soprattutto a livelli universitari. Come ci ha fatto sapere con un certo orgoglio una giovane donna della Nigeria appena laureata per la quale la famiglia del marito ha dovuto offrire un brideprice molto alto che fosse adeguato alla buona posizione sociale conquistata con i suoi studi.

E' curioso come cambiamenti importanti sul piano della emancipazione diventino a volte maniere per rafforzare pratiche tradizionali che regolano la subordinazione delle donne. Ma questo fa parte del gioco, è una conferma delle maniere imprevedibili e contraddittorie in cui si realizzano le trasformazioni in società come quelle africane dove lo scontro tra tradizione e modernizzazione sta travolgendo vecchi equilibri.

12. NIGERIANE E SOMALE IN ITALIA: DUE PROSPETTIVE DIVERSE.

Come si è visto la ricerca condotta in Italia sulle donne emigrate nigeriane e somale ci ha permesso non solo di analizzare i problemi legati alle Mgf in un contesto di immigrazione ma ha richiesto anche di mettere a fuoco una serie di questioni più generali che riguardano le situazioni locali nelle rispettive aree di appartenenza, data la grande influenza che queste continuano ad esercitare attraverso la situazione di transemigrazione.

La ricerca ha preso atto soprattutto della grande diversità tra le due situazioni indagate. Per quanto riguarda la Nigeria la ricerca ha confermato le basse percentuali di donne operate e ha registrato almeno in area urbana una crescente disaffezione, che si esprime anche nella abbassamento dell'età dell'operazione e nella progressiva deritualizzazione di tale pratica, mentre nelle campagne la situazione non sembra presentare elementi sostanziali di mutamento. In questo processo di distacco da tale pratica tradizionale sembra che un certo peso lo abbiano esercitato l'atteggiamento negativo delle chiese cristiane e le campagne di informazione promosse dal governo.

La conferma di un processo di erosione di legittimità delle Mgf viene anche dalla scomparsa di alcuni dei tratti principali che fanno parte del sistema economico e simbolico delle Mgf . , In particolare, come si è appena accennato, il matrimonio precoce, l'età avanzata dello sposo e il matrimonio combinato, mentre altri tratti come la poligamia e il prezzo della sposa presentano una condizione di maggiore stabilità.

Dal quadro che viene fuori dalle interviste le Mgf non sembrano porre grandi problemi né a livello sanitario né a livello della vita di relazione. Nel contesto dell'immigrazione questa situazione trova conferma in una sorta di apertura e di disponibilità nei confronti delle opportunità di vita sociale e di relazione offerte dal contatto con la società di accoglienza. Benchè prevalga una tendenza a frequentarsi tra loro questo non costituisce una chiusura all'interno della comunità di appartenenza come è invece per le somale. Questo dato è confermato dalla tendenza a contrarre relazioni o matrimoni al di fuori della comunità e frequentemente con italiani. Tali comportamenti non sono l'eccezione e testimoniano piuttosto una apertura ai modelli occidentali, una disponibilità a un processo di acculturazione che spesso diventa occasione per riformulare il proprio progetto di vita fino alla scelta dell'Italia come proprio paese. Anch'esse sono delle trasmigranti delle persone ubique , impegnate in una doppia vita tra il luogo di arrivo e quello di partenza, che le vede contemporaneamente protagoniste e partecipi di due società ognuna segnata da valori, mentalità, e modelli diversi raramente però tali da confliggere e diventare per loro un problema come invece sembra essere per le Somale, ma vissuti piuttosto come una risorsa in più.

Totalmente diversa e assai più drammatica è infatti la situazione delle somale. Guerra e emigrazione costituiscono il quadro di riferimento che ha fatto da sfondo alla nostra ricerca, dal momento che tutte le donne intervistate sono persone in fuga da situazione di fame e di terrore e che però mantengono una continuità di rapporto con i familiari e gli amici rimasti in Somalia, rapporto che spesso esercita una forte condizionamento

sulle spinte al cambiamento e alla problematizzazione della propria situazione che possono venire dalla situazione di accoglienza.

Come si è già accennato a limitare il processo di acculturazione interviene anche la società di accoglienza con i suoi modelli considerati troppo eversivi e permissivi, ma anche con un atteggiamento “umanitario” nei loro confronti che le irrita e le allontana dai nostri modelli. E’ lo statuto di vittime che rifiutano e che certamente non le aiuta nemmeno a liberarsene.

Come si sa fino a pochissimi anni fa le statistiche davano al 98% la percentuale delle donne infibulate. Oggi la situazione non è più così. Per due ordini di fenomeni, che hanno contribuito a bloccare in parte le infibulazioni: la guerra e l’espansione soprattutto al nord, del fondamentalismo islamico. Quest’ultimo sta riuscendo là dove non sono riuscite le campagne di informazione condotte sotto il governo di Siad Barre dalle organizzazioni femminili.

Ancor prima la precarietà della vita quotidiana in un regime di guerra aveva già ristretto i margini di disponibilità e le opportunità per realizzare una pratica così impegnativa a livello organizzativo, medico e finanziario come l’infibulazione., ma non ne aveva diminuito il tasso di investimento emozionale, soprattutto perché in regime di guerra si guarda alla infibulazione come a una forma di protezione dallo stupro. Una sorta di moratoria che può avere qualunque esito, può sia rafforzare la pratica, sia favorire un processo di distacco. Come si sia ribaltata questa diversa situazione in Italia è difficile da capire e soprattutto dipende molto dalle strategie individuali di vita e di futuro

Nella situazione dell’immigrazione la maggioranza delle intervistate afferma di non avere fatto né di volere infibulare le proprie figlie. Un buon 60% opta per la sunna, mentre un 10% non intende procedere a nessun tipo di intervento. Questo mutamento di tendenza non ci pare tanto l’esito di una esposizione a un processo di acculturazione in cui si fanno propri o ci si avvicina ai modelli della società di accoglienza, quanto piuttosto il contraccolpo della situazione interna somala con cui come abbiamo accennato viene mantenuto un contatto costante secondo una condizione sempre più definita di transemigrazione.

Più che a una influenza dei modelli occidentali, sia diretta nella forma di una modernizzazione del proprio stile di vita o sia indiretta attraverso l’acquisizione mimetica di alcuni tratti culturali, questa tendenza ad abbandonare la infibulazione ci sembra piuttosto l’effetto di una disaffezione o di una delegittimazione di una pratica

che è stata sottratta alla sfera del sacro e ricondotta a una espressione di una tradizione retriva incompatibile con il progetto fondamentalista di islamizzare la modernità.

Al contrario delle nigeriane la comunità somala è chiusa su se stessa, ed esaurisce per la maggiorparte delle intervistate la loro vita affettiva e di relazione. Il che le rende abbastanza impermeabili a un contatto con la società di accoglienza che vada oltre l'attività lavorativa.

Semmai i pochi contatti invece di incentivare lo scambio e il rapporto con la società di accoglienza sembrano piuttosto portare gran parte di loro a evitare ogni esposizione a uno stile di vita che viene giudicato negativamente. In questo atteggiamento ha certamente un peso la consapevolezza della diversità dei propri corpi e la tendenza a preservarli dallo nostro sguardo e a sottrarli alla nostro giudizio, per evitare pregiudizi e comportamenti stereotipati di cui ognuna di loro in varie occasioni ha fatto dolorosa esperienza.

A questo si aggiunge oggi la abolizione dello status di rifugiato politico da parte italiana che ha avuto come conseguenza una maggiore chiusura da parte delle somale che si sentono tradite da un paese che ha avuto un rapporto storico con la Somalia.

Soprattutto questo provvedimento ha messo in moto un processo di abbandono massiccio da parte degli immigrati somali verso paesi in cui tale status è riconosciuto come l'Olanda, l'Inghilterra con il risultato di avere più che dimezzato la loro presenza in Italia. Non solo, ma questo provvedimento ha cambiato il carattere dell'immigrazione somala in Italia, che non è più una immigrazione stabile e ha fatto dell'Italia un paese di transito verso paesi del nord Europa e America che offrono molte più opportunità sia formative che di lavoro.