

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE

Corso di Dottorato di Ricerca in:

STORIA CULTURE E STRUTTURE DELLE AREE DI FRONTIERA

CICLO XXV

Tesi di Dottorato di Ricerca

L'ONORE DELLE DONNE

**Un'analisi etnografica tra i migranti pakistani e indiani
nel bresciano**

Dottoranda:
Piera Cavenaghi

Relatrice:

Prof.ssa Roberta Altin

Anno accademico

2012/2013

*Alla cara memoria di Faheem Hussain e Azam Durrani
che con la loro amorevolezza mi hanno introdotto nel Subcontinente indiano,
ma che purtroppo non hanno potuto accompagnarmi in questo viaggio*

L'ONORE DELLE DONNE: UN'ANALISI ETNOGRAFICA TRA I MIGRANTI PAKISTANI E INDIANI NEL BRESCIANO

Prefazione.....	6
Capitolo primo.....	9
Introduzione	9
1.1 Come mi sono avvicinata alla tematica di studio.....	9
1.2 Partire dal Mediterraneo.....	12
1.2.1 Onore e prospettiva di genere.....	18
1.2.2 L'onore in Italia: un fantasma assai prossimo.....	21
1.3 La mia posizione nella ricerca.....	27
Capitolo secondo.....	38
Honour Related Violence.....	38
2.1 L'onore coinvolge gran parte del mondo.....	38
2.2 Un brusco risveglio.....	39
2.3 Di che cosa stiamo parlando?.....	40
2.3.1 Per una definizione di Honour Related Violence (HRV).....	44
2.3.2 Perché parlare di HRV e non separatamente di Forced Marriages o Honour Killings?.....	47
2.3.3 Perché non incorporare la HRV nella Violence Against Women(VAW) ?.....	49
2.3.4 La HRV è estremamente difficile da misurare.....	50
2.4 Interpretazioni accademiche della HRV.....	54
Capitolo terzo.....	67
Un viaggio che parte dal Subcontinente indiano.....	67
3.1 Il contesto di partenza: perché parlarne?.....	67
3.2 Parda e 'izzat nel subcontinente indiano.....	68
3.3 HRV in Pakistan.....	79
3.4 Onore in India.....	94
Capitolo quarto.....	106
Emigrati a Brescia.....	106
4.1 Il sogno italiano.....	106
4.2 Il sogno italiano al femminile.....	118
4.2.1 Immaginare l'Italia.....	122
4.2.2 Ritrovarsi.....	123
4.2.3 Problemi.....	125
4.2.4 Cambiamenti?.....	127
Capitolo quinto.....	130
Matrimoni.....	130
5.1 Il matrimonio e l'onore a Brescia.....	130
5.2 Matrimoni combinati per tutti.....	130
5.3 Matrimoni pakistani nel bresciano.....	137
5.3.1 Con chi mi posso sposare?.....	137
5.4 Matrimoni indiani nel bresciano.....	145
5.4.1 Con chi (non) mi posso sposare?.....	145
5.4.2 In cerca del partner.....	147
5.4.3 I criteri familiari e individuali.....	148
5.5 Dopo il matrimonio.....	150

5.6 Matrimoni combinati, matrimoni combinati cum amore o matrimoni d'amore?	153
5.7 Conclusioni.....	160
Capitolo sesto	163
L'onore a Brescia	163
6.1 Che cos'è l'izzat?	163
6.2 Onore e genere	169
6.3 Le regole violate.....	177
6.4 Madri, sorelle, zie e l'izzat.....	188
6.5 Conclusione	190
Capitolo settimo	193
Onore e <i>parda</i>	193
7.1 Onore e <i>parda</i>	193
7.1.1 <i>Parda</i> a scuola.....	203
7.2 Onore e dress-code	209
7.2.1 Non solo velo	209
7.2.2 Vestirsi all'“orientale”, vestirsi all'“occidentale” nel bresciano.....	217
7.2.2.1 Dress code pakistano	217
7.2.2.2 Dress code indiano	223
7.3 Riflessioni e percezioni sul dress-code	225
Capitolo ottavo	227
Dalle famiglie alla <i>comunità</i>	227
8.1. Chi è la famiglia?	227
8.2 Tra l'affetto e il controllo le relazioni con i familiari	229
8.2.1 Genitori.....	229
8.2.2 Fratelli	233
8.2.3 Zii e cugini	236
8.3 Donne e famiglie transnazionali.....	238
8.4 Comunità	241
8.4.1 Tentare una definizione.....	241
8.4.2 La comunità come entità pensante	244
8.4.3 Da <i>ćuglī</i> a <i>ta'na</i>	251
Capitolo nono	256
Chiudere il cerchio: <i>Hina</i>	256
9.1 Le storie.....	257
9.1.1 Il padre di <i>Hina</i> e l'izzat.....	260
9.1.2 <i>Hina</i>	263
9.2 Omicidio d'onore?.....	268
9.3 Opinioni.....	280
9.3.1 Di chi è la colpa?	280
9.4 Rappresentazioni	285
9.4.1 Noi.....	285
9.5 Conclusioni.....	297
Appendice A.....	307
Appendice B.....	313
Appendice C.....	315
Bibliografia.....	316
Sitografia	326

Note sulla translitterazione

I vocaboli punjabi che compaiono in questo lavoro sono riscontrabili anche nelle lingue hindī e urdū. Per questo motivo, per la translitterazione mi sono affidata a quella proposta da John T. Platts nel suo rinomato *A Dictionary of Urdū Classical Hindī and English*.

Abbreviazioni

ACMID	Associazione della Comunità Marocchina in Italia delle Donne
AF	Aurat Publication and Information Service Foundation
ANP	Awamy National Party
BJP	Bharatiya Janata Party
CEDAW	Convention on the Elimination of Discrimination Against Women
DV	Domestic Violence
FATA	Federally Administered Tribal Areas. Vedi TA
FIR	First Information Report
HK	Honour Killings
HRC	Honour Related Crimes
HRCP	Human Rights Commission of Pakistan
HRV	Honour Related Violence
ICT	Islamabad Capital Territory
KP	Khyber Pukhtunkwa (nuova denominazione dall'aprile 2010 della NWFP)
MGF	Mutilazioni Genitali Femminili
NCRB	National Crimes Record Bureau
NGO	Non-governmental Organisation. In italiano ONG.
NHCR	National Human Rights Commission
NRI	Non- Resident Indian, membri della diaspora indiana.
NWFP	North-West Frontier Province (dall'aprile 2010 Khyber Pukhtunkwa)
SBS	Southall Black Sisters
TA	Tribal Areas dette anche FATA situate press oil confine nord-occidentale del Pakistan
UNCHR	United Nations High Commissioner for Refugees
VAW	Violence Against Women
VAWE	Violence Against Women Europe

Prefazione

Per svolgere questa ricerca, che mi ha portato a Brescia e in Gran Bretagna, ho ricevuto l'aiuto a vario titolo di numerose persone a cui vorrei esprimere la mia gratitudine.

Nel corso del lavoro nel bresciano ho potuto usufruire dell'efficiente servizio bibliotecario del territorio e, in particolare, della professionalità e cortesia del personale dell'emeroteca scientifica. Desidero rivolgere un particolare ringraziamento alle volontarie della cooperativa *Nonsoloni* che mi hanno offerto un'amicizia immediata includendomi nelle loro attività, come se fossi stata da sempre una di loro. Questo è lo spirito del loro operare anche con le donne migranti, che contiene il germe di una grande speranza per il futuro. Ringrazio per tutto quello che ha potuto fare e per il suo impegno in direzione del dialogo il signor Sajjad Hussein dell'associazione culturale Muhamaddya e l'imam della moschea di via della Volta, il signor Tariq Mahmood.

Devo tanta gratitudine a moltissime persone che sono attive in campi disparati: scolastico, legale, religioso, socio-sanitario e del volontariato. Purtroppo non le posso citare pubblicamente, ma sono loro che hanno materialmente reso possibile la raccolta dei dati, dedicandomi il loro tempo, condividendo non solo delle informazioni ma anche fecondi spunti di riflessione e mettendomi in contatto con le persone indiane e pakistane che ho in seguito intervistato. L'aiuto mi è giunto da una moltitudine di persone, ognuna delle quali ha contribuito ad aggiungere uno o più pezzi al mosaico che ho cercato di tracciare e - non si tratta di vuota retorica - senza le quali avrei potuto concludere ben poco.

Ci sono poi le donne e gli uomini pakistani e indiani - tecnicamente sono definiti "informati", ma confesso che non mi piace affatto questo termine - che hanno accettato di parlare con me. Essi sono stati le "fonti documentarie" imprescindibili di questa ricerca. Non deve essere stato facile per loro aprirsi con un'estranea, sia per i rischi che correva qualcuna di loro, sia perché di questi tempi le comunità di migranti sono spesso oggetto di critiche e atteggiamenti ostili che traggono alimento da narrazioni focalizzate sul tema delle "culture

che maltrattano le donne” per giustificare forme più o meno palesi d’intolleranza. Tutte queste persone mi hanno dato fiducia e spero di esserne stata degna. Il quadro che emerge da questa ricerca non è né una difesa a spada tratta delle comunità né un atto d’accusa, tratta di un problema spinoso con l’intenzione di portare alla luce la sua complessità

Grazie a Virginia Arici e Giulio Toffoli. Mi hanno offerto, con somma pazienza, una base logistica senza la quale sarebbe stato ben difficile partire.

Una breve parte della ricerca si è svolta in Gran Bretagna, dove ho potuto reperire una congrua quantità di materiale bibliografico presso la biblioteca della London School of Economics. Nel Regno Unito da tempo ci si confronta sulla gestione a volte contraddittoria e fallimentare delle problematiche legate all’onore in comunità di migranti, il tema, appunto, del mio lavoro qui in Italia. Uno sguardo ai problemi e alle soluzioni attivate in quel paese mi pareva essenziale, poiché ritengo che analizzare criticamente gli approcci a problemi simili a quelli che qui ci stiamo appena avviando ad affrontare possa essere fonte d’ispirazione e, chissà, potrà forse farci evitare qualche passo falso. Mi sono perciò messa in contatto con varie associazioni e personalità impegnate in questo ambito, con particolare riferimento alle comunità asiatiche. È stata un’esperienza un po’ sconcertante perché da parte di alcune associazioni, soggetti individuali e grosse organizzazioni impegnati a vario titolo nella difesa dei diritti umani delle donne, ho ricevuto un’accoglienza piuttosto fredda. In qualche caso si è trattato di chiari rifiuti, di continui rinvii con la giustificazione che le operatrici erano troppo impegnate nel loro servizio per potermi concedere mezz’ora di tempo, mancate risposte alle mail che avevo inviato o promesse di essere richiamata mai mantenute. Ovviamente l’appunto non si riferisce a quei singoli o associazioni che sono citati nell’Appendice A, a cui, anzi, va la mia gratitudine.

Dall’altro lato altre persone da cui mi sarei legittimamente aspettata un rifiuto, come Anne-Marie Hutchinson, avvocato, impegnata nella difesa di donne e minori e nota per alcuni suoi interventi in casi di matrimoni forzati, oppure il procuratore capo (Chief Crown Prosecutor) Nazir Afzal, responsabile per l’area dell’Inghilterra nord-occidentale, si sono prestati con grande disponibilità a rispondere a tutti i miei quesiti. In entrambi i casi, mi ha colpito l’ampiezza della visione, non ristretta al mero ambito legale, di questi due operatori della legge nell’affrontare le complesse tematiche relative alle violenze connesse all’onore.

A Londra, come sempre, è venuta in mio soccorso Safia Haleem, la cui amicizia, competenza e contatti si sono rivelati preziosi. Safia proviene dall’area nord-occidentale del

Pakistan, ed è stato istruttivo cogliere il suo sguardo e osservare la sua continua, vivace, ma felice, negoziazione culturale.

Nel corso di questi tre anni ho incontrato altre persone che mi hanno aiutato discutendo con me, mettendo a disposizione le loro competenze per chiarirmi gli innumerevoli dubbi o rinviandomi ad altri esperti; tra questi vorrei ringraziare: Maria Grazia Soldati, Paola Sacchi, Elisa Giunchi, Daniela Danna, Elisa Freschi, Marco Restelli e Vito Salierno.

Un grazie di cuore va alla mia tutor, prof. Roberta Altin, per quello che mi ha insegnato e per l'incoraggiamento che non mi ha mai fatto mancare. Credo che abbia fatto uno sforzo notevole per "contenermi" ed evitare che mi disperdessi in mille rivoli.

Ci sono alcune persone che non hanno avuto a che fare con la ricerca in sé, ma il cui apporto è stato importantissimo. Innanzitutto vorrei menzionare Mariela Castrillejo, che m'incitò a intraprendere questo lavoro dicendomi "Questa è la *sua* ricerca". Ce n'è voluto di tempo per capire quanto avesse avuto ragione!

Grazie a Cristina Da Frè per tutto il suo appoggio che è andato ben oltre le competenze informatiche.

Per Andrea non ci sono parole sufficienti: in questo viaggio mentale e fisico e nonostante la lontananza, mi ha sempre fatto sentire la sua sollecita presenza.

Infine vorrei dedicare un paio di parole ai miei amici Azam Durrani e Faheem Hussein. Erano entrambi persone appassionate e amorevoli. L'uno era un *mohajir*: un migrante che al tempo della *Partition* dell'India si era trasferito con la sua famiglia dall'India del Sud al Pakistan. Gli studi e la vita lo avevano portato ad una continua oscillazione tra l'*Occidente* e il Pakistan. Azam era un pashtun, un cittadino pakistano d'origine afghana. Per certi versi, col suo modo di fare corrispondeva ad una serie di stereotipi (i migliori): fiero, ospitale, impavido. Proveniva da una "cultura dell'onore" e avrebbe potuto aiutarmi a capire tante cose. Attraverso di loro è incominciato il mio positivo contatto col Subcontinente indiano e in particolare col Pakistan. Non potrei augurare a nessuno guide migliori. Potremmo chiamarli uomini-ponte, capaci di stare *qui e là* e di cogliere il meglio in una personale combinazione che nulla ha a che vedere con le immagini abusate di *melting pot* o *salad bowls*. A loro un grazie speciale.

Capitolo primo

Introduzione

1.1 Come mi sono avvicinata alla tematica di studio

Le ricerche possono essere sogni coltivati a lungo. A volte sono il frutto di un lavoro di avvicinamento metodico in altre occasioni si parte da stimoli apparentemente casuali, la visione di un film, la lettura di un articolo, un'immagine che ci rimane impressa, che rimangono a maturare in attesa di sviluppi in qualche recesso della mente, che intanto lavora, lavora, lavora.

Lo stimolo “scientifico” può agganciarsi a lati molto personali di chi fa ricerca. Non credo che quest'ultimo sia un punto debole, anzi ritengo che sia essenziale per tenere alta la passione che sostiene il lavoro, credo tuttavia che sia essenziale esserne consapevoli e volta per volta valutare il peso della nostra soggettività su ciò che analizziamo.

Per quel che concerne questo studio sul tema dell'onore e della violenza nelle comunità di migrazione indo-pakistana, posso far risalire le origini del mio interesse a una decina di anni fa, al tempo della tesi di laurea. Mi occupavo dei rapporti tra il “Gandhi musulmano”, Khan Abdul Ghaffar Khan e il Mahatma Gandhi, leader entrambi del vasto movimento nazionalista e non-violento che si oppose al colonialismo britannico nel subcontinente indiano nel corso della prima metà del '900.

In quella che allora si chiamava North-West Frontier Province (NWFP)¹ e che era la terra di confine tra l'India britannica e l'Afghanistan, Khan Abdul Ghaffar Khan aveva fondato l'esercito non-violento dei Khudai Khidmatgaran (I servi di Dio).

¹ Solo nell'aprile del 2010 e in seguito a rivendicazioni dei nazionalisti pukhtun che sono durate oltre sessant'anni, il governo pakistano ha modificato la denominazione coloniale di North-West Frontier Province (NWFP) in Khyber Pukhtunkwa (Akpinar).

L'esistenza di movimenti di massa non-violenti non dovrebbe essere ritenuta scontata neanche in India -che vanta il diffuso stereotipo "dell'indiano pacifico", dedito alla pratica dello yoga, vegetariano e così via-, ma la costituzione nella NWFP di un esercito non violento è considerato un caso veramente peculiare. L'eccezionalità deriva dal fatto che i pukhtun erano - e sono tuttora - noti per la loro spietatezza, coraggio e per l'adesione ad un codice d'onore, il *Pukhtunwali*, in riferimento al quale sono state giustificate azioni di guerra, faide e punizioni feroci.

Le tribù "pathan"² opposero alla colonizzazione britannica una resistenza mai definitivamente domata, sicché le cosiddette "Aree Tribali" a ridosso del confine con l'Afghanistan - la nota Linea Durand - pur essendo nominalmente parte dell'India britannica, di fatto furono lasciate sotto il controllo delle tribù, con cui il governo coloniale stabilì degli accordi separati al fine di custodire il confine. Il controllo del territorio montano esercitato dalle tribù, la loro capacità di riprendersi dalle sconfitte dovuta anche alla loro particolare struttura sociale, la maestria nell'uso delle armi contribuirono alla costruzione del mito dei 'feroci e invincibili 'pathan'. Questo mito, celebrato fra tanti da Rudyard Kipling, fu amplificato e trasmesso dai britannici anche per giustificare il fatto di non essere riusciti ad aver ragione di una forza nettamente inferiore alla loro (Lindholm, 1980, p. 53).

Le aree tribali, tuttavia, erano solo una parte del territorio della NWFP, il resto della provincia, denominata "Settled Districts", pianeggiante, era sotto il diretto controllo britannico e con esso aveva dei rapporti del tutto diversi.

I pathan dei Settled Districts, che andarono a colmare le fila dei Khudai Khidmatgaran, invece, non erano affatto invincibili. La loro società era affetta da un'estrema violenza che però, anziché rivolgersi contro i dominatori, la minava internamente in nome dell'onore. Una delle ragioni di tale violenza può essere rintracciata nella frustrazione provata dai pukhtun dei Settled Districts di fronte all'impossibilità di vivere in base ai principi dettati dal *Pukhtunwali* (Banerjee, 2000).

La letteratura, molta della quale agiografica, (Bakshi, 1992; Bernays, 1931; Chand, 1989; Eknath, 1990; A. G. Khan & Ramu, 1992; Ramu, 1991) ha dato gran rilievo e si è interrogata su quello che poteva essere considerato il "miracolo" del Gandhi musulmano e cioè di essere riuscito a creare un movimento in grado di opporsi alla violenza coloniale senza spargimenti di sangue, accettando di morire per la causa, ma non di uccidere. Una delle spiegazioni più efficaci a mio avviso è quella dell'antropologa indiana Mukulika Banerjee che nel suo *The*

² "Pathan" è la denominazione utilizzata più di frequente dal colonialismo britannico per indicare le popolazioni pushtun, o pukhtun di parte dell'Afghanistan e dell'area di confine tra questo paese e l'India britannica.

Pathan Unarmed, dopo aver ridimensionato l'immagine violenta dei pukhtun, suggerisce che l'opera di Ghaffar Khan fosse stata quella di portare ad una rielaborazione del concetto di onore pukhtun (Banerjee, 2000, pp. 154-159). Facendo leva sui principi del coraggio e dell'assenza della paura di morire, Ghaffar Khan convinse i suoi seguaci che l'onore non consisteva nell'uccidere in modo sanguinario, ma piuttosto nell'affrontare la morte senza paura. Egli agì in questo modo perché era consapevole di quanto la violenza avesse corroso la società. Questo fu il momento in cui io cominciai a riflettere sull'onore, sulla sua compulsività da un lato, ma anche sul fatto che attraverso la riformulazione, piuttosto che la negazione di tale concetto, si potesse ottenere un'efficace strumento di lotta.

Per dovere di cronaca va anche detto che l'operato di Ghaffar Khan e dei suoi seguaci fu incentrato soprattutto sull'onore maschile. I rapporti di genere furono solo sfiorati e la necessità di dimostrare che il movimento dei Khudai Khidmatgaran e il suo erede politico in epoca post-coloniale, l'Awami National Party, fossero i portatori dei valori tradizionali dei pukhtun portò all'atroce giustificazione addotta dal senatore Ajmal Khattak in relazione all'assassinio "per motivi di onore" di Samia Sarwar avvenuto nel 1999 (Jafri, 2008, p. 125)³.

Le ricerche sul nazionalismo pukhtun mi portarono nel 2004 e nel 2005 in Pakistan. Pur occupandomi dell'argomento da una prospettiva storica, va detto che è praticamente impossibile avvicinare questo ambito di studi senza affrontare la letteratura antropologica di competenza, sicché ero conscia dell'importanza dell'onore nella cultura pukhtun, della necessità di conservarlo, del legame tra onore maschile e della sua dipendenza dalla riservatezza della donna, di quanto *zam*, *zar* e *zamin* cioè la donna, l'oro e la terra fossero 'beni' cruciali la cui difesa o l'obbligo di ripristino spingessero alla vendetta, se non addirittura a interminabili faide.

Mi ero fatta l'idea che la violenza legata all'onore, e in particolare alla castità femminile, fosse un problema relativo alla sola società pukhtun, spesso rappresentata come particolarmente arretrata. Questa opinione era stata rinforzata dai commenti dei miei conoscenti Panjabi. Ed ecco che mi rivedo nella hall della pensione in cui alloggiavo a Islamabad a leggere su un giornale nazionale un trafiletto riguardante una ragazza del Sindh uccisa dal fratello che aveva scoperto che la giovane aveva una relazione con ragazzo di sua scelta. Questo articolo, seguito da parecchi altri, mi fece definitivamente aprire gli occhi sulla

³ Per completezza d'informazione segnalo che Asfandyar Wali Khan, leader del partito e protetto di Ajmal Khattak, nonché nipote di Khan Abdul Ghaffar Khan, invece, fu tra i pochissimi senatori pakistani che condannarono fermamente la pratica degli honour killings (Jafri, 2008, p. 125).

realtà, per nulla limitata alla NWFP/KP, dei cosiddetti ‘honour’ killings (HK), delitti ‘d’onore’.

La mia attenzione su questo fenomeno era giunta in ritardo di qualche anno: a livello internazionale si era cominciato a discutere dell’argomento fin dalla seconda metà degli anni ’90 e nelle istituzioni europee il dibattito sugli Honour Related Crimes (HRC) era esploso intorno al 2000.

In Italia, l’omicidio di Hina Saleem, una giovane di vent’anni di origine Panjabi, avvenuta a Sarezzo, in provincia di Brescia l’11 agosto 2006 per mano del padre Mohammed Saleem e, da quanto emerge dalla verità giudiziaria, dei cognati Zahid e Khalid Mahmood, fu per noi un caso-campanello, ossia, pur non essendo il primo omicidio del genere, scosse l’attenzione degli italiani su questo tema. In Gran Bretagna il caso-campanello fu quello di Rukhsana Naz, assassinata nel 1998; in Scandinavia quello di Fadime Sahindal (2002), in Germania nel 2005 Hatin Sürücü, in Pakistan la vicenda di Samia Sarwar (1999).

Tornando alla storia di Hina Saleem, ricordo che mi colpirono i toni accesi della stampa, la reazione della politica, la presa di distanza culturale da un fatto che, a ben vedere, non era così alieno dal nostro vissuto nazionale e la sua rappresentazione come problema derivante dalle pecche culturali degli *Altri*, cosicché la parola *comunità* cominciò a capeggiare nelle nostre cronache.

Fu allora che iniziai a pensare che fosse necessario fare ricerca in questo ambito, anche perché altri delitti riconducibili a cause d’onore, quello di Sanaa Dafani avvenuto il 15 settembre 2009 a Montereale Valcellina e quello di Bushra Begum caduta nel tentativo di difendere le ragioni della figlia Nosheen Butt che si opponeva a un matrimonio contro la sua volontà a Novi di Modena il 3 ottobre 2010, avevano suscitato molto sdegno, ma scarsa riflessione.

1.2 Partire dal Mediterraneo

Sebbene vi sia una diffusa percezione che l’onore e la violenza legata ad esso sia una questione che riguarda gli *Altri* e in particolar modo soggetti di fede musulmana, i primi studi di carattere antropologico su questo tema partono nel secondo dopoguerra dal bacino del Mediterraneo e in particolar modo dalle sponde settentrionali, ossia l’Italia, la Grecia e la Spagna. Non si tratta di un interesse “neutrale”: in piena guerra fredda l’antropologia

statunitense inaugura questo ambito di ricerca in base alla tesi che l'Europa, così prossima al mondo comunista, non abbia tutte le credenziali democratiche e, in particolare, si teme la diffusione dell'ideologia comunista nelle sue aree meno sviluppate e quindi più vulnerabili (Goddard, 1994b, p. 2). Gli studiosi sono interessati a comprendere come mai la modernizzazione faticò ad avanzare in queste lande identificando nelle "differenze culturali" il vero ostacolo alla diffusione di un'economia di mercato. Nel corso degli anni '60 si uniscono altri ricercatori europei influenzati dalla scuola di antropologia sociale di Oxford: anch'essi impostano il loro lavoro sul piano dei valori culturali (p. 4)

L'idea che il bacino del Mediterraneo costituisca un'area unitaria informata su un sistema di valori identificato come "honour/shame complex" viene ufficializzata nel 1959 e viene chiaramente articolata nel volume di Peristiany uscito nel 1965 che porta l'eloquente titolo di: *Honour and Shame: the values of Mediterranean Society*. Questo paradigma trova conferma ancora alla fine degli anni '80 nella raccolta di Gilmore *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean* (1987).

La "costruzione" del Mediterraneo verrà poi messa in discussione, sia riguardo alla supposta unità, sia rispetto all'uso indiscriminato del concetto di "honor/shame complex" utilizzato per descrivere un'enorme varietà di standard sociali, sessuali, economici (Herzfeld, 1980, p. 339), sia circa la legittimità di comparare in base a un'unica nozione di onore le diverse popolazioni che si affacciavano sulle due sponde Mediterraneo. In modo particolare gli studi sulle tribù beduine della sponda nordafricana danno dei risultati difforni (Stewart, 1994).

Vengono criticate anche le metodologie di studio che privilegiavano l'analisi di società di piccola scala e rurali che non devono necessariamente riflettersi nelle realtà socio-economiche in cui sono comprese.

Sandra Busatta, inoltre, mette in luce quanto l'area del Mediterraneo comprenda regioni storicamente molto diverse. Appoggiandosi alla storiografia femminista di autrici come Maria Rosa Cutrufelli e Ida Fazio, Busatta spiega la presenza del concetto di onore e del mito delle donne segregate in Sicilia non come effetto dell'arretratezza culturale della regione, ma quale conseguenza del suo sfruttamento seguito all'unificazione all'Italia per opera dell'esercito piemontese (Busatta, 2006). L'onore non aveva mai costituito un codice rigido e immutabile in Sicilia. Sulla scorta della memorialistica straniera di fine '700, Cutrufelli dimostra che le donne nobili siciliane, non subivano limitazioni maggiori di quelle che vivevano in altre parti del mondo e, comparate ad altre donne incontrate nel Bel Paese, godevano di "un'autonomia,

di una libertà di movimento inconcepibile in altre parti d'Italia, ben più arretrate in fatto di costume.” (Cutrufelli, 1975, pp. 19-20). Cutrufelli rileva, inoltre, che le questioni di “gelosia” venivano risolte fra uomini con la pratica del duello e non con il delitto d'onore (p. 21). Pur rimarcando la durezza del lavoro cui erano sottoposte le donne del proletariato urbano e delle aree rurali, l'autrice fa notare che fino all'insediamento dell'Italia unitaria, non vi era stata preclusione, per motivi d'onore, al lavoro femminile extra-domestico (p. 19). Ciò non significa negare non sia mai esistito un problema relativo all'onore nel Mezzogiorno italiano e che esso non abbia visto come vittime principali le donne. L'autrice infatti, espone con chiarezza la condizione di violenza e controllo giustificata anche attraverso il lessico dell'onore sulle donne siciliane fino alla seconda metà del '900, e accoglie l'etnografia dell'onore di John Davis emersa dal suo lavoro sul campo a Pisticci (p. 64). Il contributo di Maria Rosa Cutrufelli risiede proprio nell'evidenziare in questo *excursus* socio-storico, che concetti come quello dell'onore, che risultano così intrecciati e radicati e che esprimono una capacità di coercizione dei comportamenti umani così importante, non sono tratti immanenti e immutabili di una cultura specifica, ma sono storicamente ed economicamente determinati. La descrizione effettuata da Cutrufelli delle dinamiche e delle differenze legate all'onore maschile e femminile e “correlate alla divisione sociale del lavoro fra i sessi” (p. 64) è, infatti, per molti versi simile a ciò che ho recepito dal lavoro sul campo a Brescia.

Busatta preferisce, invece, proporre una lettura che, oltre a ridimensionare i termini del fenomeno dell'onore, sottolinea quanto esso potesse diventare oggetto di negoziazione e si potessero rinvenire modi appropriati per recuperarlo. Ravvisa dunque una flessibilità nei rapporti uomo-donna che poteva forzare lo schema di una semplicistica sottomissione della donna all'uomo. L'antropologa suggerisce quindi quanto gli studi sul Mediterraneo fossero pervasi da una sorta di 'orientalismo' (Busatta, 2006), nel senso di attribuire alle popolazioni di questa area la generica presenza di stabili caratteri culturali arretrati che giustificavano l'incapacità di queste aree di svilupparsi.

Il lavoro di Gabaccia e Iacovetta (2002) sulla migrazione italiana all'estero e i rapporti di genere offre una ricostruzione molto complessa che da un lato mette in evidenza la presenza di stereotipi per quello che sono: rappresentazioni pervasive e generalizzanti di una realtà, ma dall'altra rileva come la stessa cornice ideologica dell'onore influenzasse le vite delle persone. Se da un lato le due autrici presentano il caso di un paese della Sicilia, Sutera (Caltanissetta), in cui rilevano il ruolo attivo delle donne nel processo decisionale e gestionale della migrazione degli uomini delle loro famiglie, agendo non come donne “lasciate” a casa, ma

come polo di un progetto transnazionale che necessitava di una permanente organizzazione, seguita dalle donne, nei luoghi di origine (pp. 45-46); dall'altro la preoccupazione che in assenza del marito la capacità di controllo della sessualità delle loro donne da parte dei maschi fosse anche solo messa in dubbio implicò l'esercizio di un controllo serrato sulle "vedove bianche" e punizioni più dure in caso di violazioni del codice di castità femminile:

Any suggestion of betrayal, dishonesty, or adultery weakened a woman's social position. Since women faced harsher punishments than [54]men for any perceived or actual transgression, most women, especially 'white widows,' scrupulously avoided any activity that could bring dishonour to their families. No amount of American money could redeem a woman's family's honour or reputation once the town labelled her a fallen woman and her husband a cuckold (Gabaccia & Iacovetta, 2002, p. 53).

Nonostante, quindi, le critiche che erodono l'impianto e che hanno indotto al superamento dell'antropologia del Mediterraneo, così come intesa da Peristiany e Pitt Rivers, è mia opinione che essa non vada ignorata. Essa, invece, andrebbe tenuta in considerazione per due ragioni: la prima è per il *corpus* etnografico che ha prodotto. Similmente, infatti, a quanto fa osservare Charles Lindholm riguardo alla validità dell'immagine dei pukhtun offerta dall'assai contestata etnografia coloniale britannica, liquidare tutto quel materiale etnografico sulla base dell'irriducibilità delle culture', decreterebbe la fine dell'antropologia come disciplina accademica. Tale documentazione va invece utilizzata badando a inserirla nel contesto appropriato. (Lindholm, 1980). Pur non mettendo sullo stesso piano le finalità degli antropologi del Mediterraneo con quelle degli etnologi coloniali, appare chiaro che anche i presupposti dei primi fossero stati viziati da preconcetti tali da influenzare l'interpretazione dei dati. Ritengo tuttavia che, con i dovuti filtri, i loro materiali siano fruibili e preziosi. Ciò, a sua volta, non implica inevitabilmente la costruzione di un sistema culturale unitario che abbia la pretesa di spiegare le ragioni dell'arretratezza di una certa area, ma non va assolutamente sottovalutata l'occasione di ricordare che fatti come gli omicidi d'onore, i matrimoni combinati e forzati, la segregazione, l'osservanza di codici di modestia fossero (e siano ancora in parte) elementi *anche* del *nostro* patrimonio culturale.

In tal senso i lavori di Jane Schneider (1971) e Maureen Giovannini (1987) offrono delle chiavi interpretative e delle osservazioni etnografiche stimolanti. Queste due autrici, peraltro, pur non contestando la dimensione unitaria dell'antropologia del Mediterraneo, sembrano più interessate ad altri aspetti dell'onore: Jane Schneider, ragionando sulla competizione tra società pastorale e agricola anche al di fuori del Mediterraneo, riconosce ai codici di onore e pudore la funzione di ideologia che aiuta a puntellare l'identità del gruppo, sia esso la

famiglia o il lignaggio e definisce i confini sociali del gruppo (Schneider, 1971, p. 17). Giovannini lascia una traccia importante per la sua sensibilità verso le differenze di genere che interpreta come fenomeno sociale, piuttosto che l'esito di caratteristiche naturali, e per il suo tentativo di rompere le limitazioni del focus sull'onore inserendo il paesino della Sicilia da lei studiato in un contesto socio-economico più largo e cercando di individuare l'impatto delle istituzioni come lo Stato e la Chiesa (Goddard, 1994a).

La seconda ragione per cui mi guardo dal mandare al macero l'antropologia del Mediterraneo è determinata proprio dalle critiche che ha suscitato e che si rivelano un valido invito alla cautela. La tendenza alla generalizzazione partendo da osservazioni limitate ad aree-campione ristrette, l'assenza di considerazione di un contesto e di uno *sviluppo* storico, la sottovalutazione di realtà differenti all'interno del oggetto osservato si riscontrano anche nell'odierna discussione sulle violenze legate all'onore in un ambito che si discosta geograficamente dal Mediterraneo come quello del subcontinente indiano.

Le conclusioni circa l'esistenza di un complesso *honour/shame* o piuttosto direi, la spiegazione del fenomeno dell'onore ridotto a questa dicotomia, derivanti dall'antropologia del Mediterraneo, sono state in parte contestate dai risultati delle ricerche di due antropoghe del Medio Oriente che fra l'altro hanno osservato con particolare cura i contesti femminili: Lila Abu-Lughod (1999) che ha preso in esame le famiglie beduine Awlad 'Ali della zona occidentale del deserto egiziano e Unni Wikan (Wikan, 1982) che ha focalizzato la sua attenzione sulle donne arabe della multietnica città di Sohar, in Oman, che osservano una stretta clausura e sono note per la caratteristica maschera di ferro che indossano quando si trovano in ambito pubblico. Abu-Lughod ritiene che i termini *honour/shame* non debbano essere posti in opposizione binaria e che sarebbe più opportuno sostituire *shame* con *modesty* da intendersi quindi come "pudore". In base a quanto riporta Abu-Lughod, i valori relativi all'onore della società beduina da lei studiata si differenziano da quelli dell'area mediterranea delle due sponde fondati sulla cultura greco-omerica. Il codice d'onore degli Awlad 'Ali si fonda sul culto della discendenza/origine/nobiltà e implica un complesso di valori quali l'onestà, la generosità, la sincerità, la lealtà verso gli amici, il mantenimento della parola, accomunati a un forte senso d'indipendenza (pp. 86-87). In questo contesto le donne sono gerarchicamente inferiori e dipendenti e possono guadagnare onore dimostrando deferenza verso coloro da cui dipendono (p. 166). Nella suo studio sulle forme poetiche usate dalle donne beduine, la studiosa mette in evidenza che esse non possono essere considerate tout court "sottomesse" come spesso il femminismo liberale tende a rappresentare le donne del

Terzo Mondo, poiché esse mettono in atto varie forme di resistenza e di contestazione del potere maschile⁴. Per quel che riguarda la violenza legata all'onore e in particolare agli omicidi di donne come unico modo per ristabilirlo, Abu-Lughod sostiene che essi siano solo in principio l'unico modo per ristabilire l'onore maschile perduto a causa della condotta disonorevole della donna, ma che di fatto siano degli eventi molto rari e accaduti molto tempo addietro rispetto alla sua ricerca. Aggiunge poi di aver sentito di molte più storie narrate sommamente di famiglie che si erano allontanate o di ragazze fatte sposare a estranei che non avevano sentito dello scandalo o a cugini per coprire la famiglia. Abu-Lughod aggiunge che: "The ideals of honor and the realities of family closeness and humanity are in conflict in such cases"(p. 287). In questo aspetto specifico tuttavia non noto una particolare distanza tra le misure in difesa del prestigio familiare nel caso che una donna contravenga i codici di castità descritti dall'antropologa palestinese e quelle riportate nell'etnografia del Mediterraneo. Il fatto che un honour killing venga anche di frequente sostituito con un matrimonio forzato è segno che l'omicidio non è un automatismo dettato dalla mera esecuzione dei dettami del codice d'onore (fatto che nessuno nega), ma altresì un segnale che la violazione delle norme sessuali effettuate dalle donne siano giudicate talmente gravi da indurre comunque a una forma di violenza che è il matrimonio forzato (anche se dal punto di vista emico il matrimonio "riparatore" forzato non è considerato una violenza). Maggiore approfondimento circa la frequenza e le motivazioni richiederebbe invece la pesante scelta delle famiglie di allontanarsi nel momento in cui chi è ritenuto in dovere di commettere un omicidio in nome dell'onore, rifiuta di farlo.

Unni Wikan, rispetto al tema dell'esercizio della violenza relativa all'onore contro le donne, presenta un quadro complesso e in controtendenza rappresentato dall'inclusione sociale e dall'assenza di punizioni verso Sheikha, una donna sposata che si prostituisce. Il giudizio delle *amiche*⁵, che sono invece donne molto ligie al codice di castità, è che il comportamento di questa donna è gravemente disonorevole *ma solo* per quell'*aspetto*, per quel che riguarda, invece, altri lati dell'onore quali la gentilezza, l'ospitalità e la disponibilità ad aiutare, lei è, anzi, molto brava. Nessuna delle sue amiche si sognerebbe di escluderla dalla cerchia e di criticarla, l'unica cautela, che segnala l'irregolarità del suo comportamento, è quella di non andare da sole in taxi con lei, perché ciò potrebbe significare che sono coinvolte

⁴ Saba Mahmood puntualizza che in seguito Lila Abu-Lughod metterà in discussione questo stesso concetto di resistenza portando l'esempio delle ragazze beduine che indossano della biancheria intima provocante sfidando, così, l'autorità dei genitori. Più che atti di ribellione sembrano essere modi di reinscrivere forme alternative di potere che si rifanno al consumismo capitalistico e all'estetica della borghesia urbana (2012, pp. 8-9).

⁵ Il paragrafo dedicato a questa vicenda è significativamente intitolato "The case of a prostitute friend".

in qualche attività di prostituzione. I mariti delle amiche a loro volta non si oppongono a queste frequentazioni. Questa situazione induce a mettere in guardia sull'applicazione automatica dei pilastri delle etnografie sull'onore: la negazione della responsabilità individuale⁶ e, al contrario, la trasmissione del disonore a qualsiasi membro della cerchia familiare e amicale, l'obbligo di punire, la necessità di isolare la donna fedifraga, la condanna della persona disonorata, anziché dei suoi atti, l'impossibilità di riacquistare l'onore una volta perduto, la pervasività della castità per ciò che concerne l'onore femminile, in una società, ripeto, che ha in alta considerazione la castità. Si tratta di un caso specifico, però tanto basta per mettere in discussione l'applicazione automatica e generalizzante di un modello. A mio parere, Wikan non contesta tanto l'etnografia del Mediterraneo, cioè quanto riportato e interpretato, in sé, tanto è vero che dedica la parte finale (pp. 165-167) del capitolo *Honour and Self-realization* (pp. 141-167) a una comparazione tra il modo d'intendere l'onore tra i poveri cairoti e gli omani (in tal caso si riferisce a tutti gli abitanti dell'Oman e non ai soli cittadini di Sohar). I poveri cairoti rappresenterebbero il modo di concepire l'onore "mediterraneo", che ella accetta così come definito e descritto e che si limita a confrontare con quello "omani". Il problema da tenere presente è piuttosto la pervasività del modello mediterraneo *honour/shame* e la sua applicazione acritica.

Queste osservazioni vanno certamente tenute in considerazione anche se dal mio lavoro emergono appunto molti elementi di concordanza tra il "modello mediterraneo" e il modo dei migranti indiani e pakistani d'intendere l'onore. Forse sarebbe meglio dire: "intendere la vergogna"⁷, perché effettivamente sarà soprattutto su questo secondo elemento della diadi che mi sono ritrovata a lavorare riflettendo sulla violenza che *un certo modo d'intendere l'onore* può generare.

1.2.1 Onore e prospettiva di genere

Victoria Goddard rileva il paradosso presente nella maggior parte della letteratura sul Mediterraneo: ossia il continuo riferimento al femminile e maschile, in assenza, però, di una teorizzazione relativa al genere. L'onore è presentato come reputazione maschile, manca

⁶ La società sohari si distingue per un marcato senso della *privacy* e scarsissima propensione al pettegolezzo (Wikan, 1982). A mio avviso questo è molto importante nella propagazione di un'ideologia violenta dell'onore. Riprenderò questo tema nel capitolo ottavo.

⁷ Mi riferisco a una osservazione di Unni Wikan circa la preferenza da parte di chi si occupa del tema dell'onore e vergogna a dedicarsi soprattutto a questo aspetto perché più "disponibile" all'osservazione (1982, p. 154). In effetti ragionando sul tema delle violenze reattive all'onore mi ritroverò a considerare soprattutto gli aspetti collegati alla "vergogna", d'altra parte, come spiegherò in seguito essi rivestono una buona parte, anche se certamente non l'unica, della nozione di onore dal punto di vista del genere femminile.

tuttavia una riflessione sulla differenza di genere. (Goddard, 1994a, pp. 58-59). L'onore comprende effettivamente moltissime sfaccettature e nell'azione pratica il modo d'intenderlo si arricchisce ulteriormente. Sotto questo termine, inoltre, si coagula una molteplicità di comportamenti e fenomeni. Il controllo della sfera sessuale femminile è un aspetto cruciale di gran parte dei codici d'onore, ma in particolare per quanto concerne l'onore maschile essi prevedono anche altri pilastri come, per esempio, l'esercizio dell'ospitalità (Pitt-Rivers, 1966), che non si riduce al semplice offrire magnificamente vitto e alloggio, ma si spinge a proteggere l'ospite anche a prezzo della propria vita e contro i propri stessi interessi (A. Ahmed, 1976). Onore è anche la restituzione di un debito, tanto più se chi garantisce è un membro eminente della comunità (Stewart, 1994) o l'abilità di pagare sia in un contesto di ospitalità verso degli estranei o per asserire la preminenza tra eguali o, ancora, per ribadire il rapporto di protezione verso gli inferiori (Pitt-Rivers, 1966).

Questi sono solo alcuni esempi della nozione di onore. Se ci spostiamo per un momento nel Nord Europa possiamo testimoniare anche altre accezioni, che coinvolgono forse maggiormente le classi aristocratiche e dove il conflitto derivante dal controllo della sessualità femminile si riflette quasi esclusivamente sugli uomini per mezzo del duello, piuttosto che sulla vendetta e la punizione della donna⁸. Se ci focalizzassimo su di essi potremmo dire che le donne non hanno onore. L'aspetto dell'onore connesso alla castità femminile però, tutt'altro che secondario, ci fa vedere come l'onore non sia una faccenda precipuamente maschile e come, anzi, riguardi profondamente le donne. La questione è che di frequente il punto di vista presentato, *anche in questo frangente*, sia solamente quello del gruppo degli uomini e come alla prospettiva delle 'co-protagoniste' sia riservato un interesse marginale e ridotto. L'ampia e dotta disamina di Stewart del concetto di onore dedica alle donne un capitolo di tre pagine in cui sostiene che l'onore delle donne sia un riflesso di quello degli uomini. (Stewart, 1994, p. 107). Studiando la nozione di onore tra i maschi beduini del Sinai, Stewart ci illustra come esso ricopra una gran quantità di ambiti della loro vita, ma è altresì evidente come si limiti alla prospettiva del suo genere, per cui, è ovvio, le donne sembrano solamente sfiorate dall'onore. Verrebbe però quantomeno da chiedersi quale sia l'effetto di un senso dell'onore così ipertrofico negli uomini, sulla vita delle donne. Il problema non è tanto che l'angolazione di Stewart (e di molti altri autori) sia di genere, ma che non si preoccupi di dichiararlo, dando così l'impressione che quando si tratta di onore, le medesime regole

⁸ Poiché l'onore è un sentimento sociale che si fonda sulla considerazione di un gruppo di eguali, concordo con Pitt-Rivers (1966, p. 75) che obietta che in caso di uccisione delle donne, più che di punizione si tratta dell'eliminazione della testimonianza vivente del proprio disonore.

valgano per entrambi i generi e abbiano le stesse conseguenze. Diversamente da Stewart, Pitt-Rivers (1966), pur conducendo un'indagine seguendo la prospettiva maschile, mette in evidenza le differenze:

...while certain virtue are common to both sexes such as honesty, loyalty, a concern for reputation which involves avoidance of moral turpitude in general, they are not all so. For the conduct which establishes repute depends upon the status of the person referred to. This is particularly evident in the differentiation of the sexes. The honour of a man and of a woman therefore imply quite different modes of conduct (p. 42).

Esplicitare la prospettiva del proprio lavoro e produrre ricerche “di genere”, non ha solo una funzione “di compensazione”, atta ad illuminare in maniera aneddotica delle realtà trascurate, ma è un mezzo per evitare che la presenza stessa e l'attività delle donne scompaia dalla società e dalla storia. L'antropologa Mila Busoni (2000, p. 102) denuncia il sostanziale “particolarismo” di opere scientifiche che si presentano come universaliste, ma che di fatto riflettono il solo punto di vista di un autore che non ha riflettuto sulle tematiche di genere. Quella che viene esposta è la sola prospettiva maschile che passa, tuttavia, come se fosse quella di tutti e tutte. A volte le esperienze sono effettivamente simili e condivise, ma ciò non accade sempre né necessariamente. Le differenze di genere si nascondono dove meno ce lo aspettiamo, come si evince dal bel capitolo di Benedicte Grima (2004) sul *badal*. Questo termine è largamente noto tra chi si occupa dell'onore pukhtun. Viene normalmente tradotto con “vendetta” ed è uno dei capisaldi del *Pukhtunwali*, il codice d'onore dei pukhtun. In sostanza: laddove c'è una violazione dell'onore essa deve essere bilanciata con una ritorsione. Questo è ciò che emerge dalle opere classiche sui pukhtun (A. Ahmed, 1976; Barth, 1965; J. Spain, 1972). Nel linguaggio delle donne pukhun, tuttavia, *badal* nell'accezione di ‘vendetta’ è quasi assente. La medesima parola viene utilizzata diffusamente per intendere “scambio”, “reciprocità”: lo scambio di una visita, per esempio, oppure di doni (Grima, 2004, pp. 70-72). Trascurare la dimensione di genere di questo termine, implica non solo ignorare la prospettiva di metà della popolazione, ma il complesso sistema di relazioni sociali, legate allo scambio le cui conseguenze non si riflettono sulle sole donne. In tal senso, mi trovo d'accordo con Busoni, quando afferma che “Si studiano le donne non per un'attenzione esclusiva verso di loro, ma per reintegrare e rimettere in una prospettiva corretta il discorso scientifico.” (Busoni, 2000, p. 103). Analogamente, le storiche indiane Ritu Menon e Kamla Bhasin a sostegno dell'utilità del pungolo offerto a tutta la disciplina nell'esercizio di una prospettiva di genere “This is not to say that the history of women cannot, in any circumstance ever be

the same as that of men, simply that it cannot be subsumed in the history of mankind” (Menon & Bhasin, 1998, p. 9).

Assumere qui una prospettiva di genere, significa pertanto ragionare sulle relazioni tra generi nel quadro dell'onore.

Per questa ragione l' "onore" oggetto della mia ricerca sarà considerato in modo parziale, poiché l'attenzione sarà concentrata principalmente sul codice di castità femminile, ma non per questo limitato o secondario nella vita delle donne che vi sono coinvolte e, tutto sommato, direi neanche per gli uomini.

1.2.2 L'onore in Italia: un fantasma assai prossimo

La violenza legata all'onore ha fatto parte della storia del nostro Paese e vanta una lunghissima tradizione culturale che coinvolge sia la mitologia con il modello di Lucrezia, moglie di Collatino, stuprata da Sesto Tarquinio e poi suicida per lavare il disonore (come tramanda Tito Livio nel I libro delle *Storie*) e non vanno poi tralasciati i dispositivi del diritto romano sulla punizione del solo adulterio femminile, l'imposizione del velo e della castità femminile. Anche la religione cristiana attraverso l'Antico Testamento, seguito dalle prese di posizione come quella di Padri della Chiesa, quali San Paolo che proclamò la sottomissione della moglie al marito, colpevole fra l'altro di aver causato la perdita della Grazia, (T. S. Khan, 2006, pp. 73-75) hanno contribuito a fornire le basi ideologiche per giustificare la gerarchia tra i generi e la violenza correlata. Questo solo per citare le radici "antiche" dell'onore patriarcale che sono arrivate fino a tempi assai prossimi.

Jane Schenider nel 1971 concludeva il suo articolo *Of Vigilance and Vergins* segnalando che "Mediterranean families are no longer so totally preoccupied as they once were with the virginity of their daughters and the shame of their wives, and they are becoming less so all the time". Per quanto sulla base delle ricerche storiche vada ribadito che non tutta la Sicilia, né tutto il Mezzogiorno erano afflitti nello stesso modo dalle limitazioni e dalle violenze giustificate dal mantenimento dell'onore, Schneider testimoniava qui un mutamento. Quegli erano gli anni dei grandi cambiamenti economici e sociali che avrebbero interagito con la mentalità e con il sistema legale del Paese: pur apprezzando e tenendo presente la cautela a cui invitano le storiche e le antropologhe contemporanee (Busatta, 2006; Fazio, 2004; Gabaccia & Iacovetta, 2002), circa la tendenza a generalizzare la realtà di sottomissione delle donne del Mezzogiorno, e pur non volendo creare delle relazioni automatiche di causa-effetto tra leggi e violenza sulle donne, va comunque ricordato il ruolo non sempre efficace, ma

fortemente simbolico e discorsivo del Diritto, nel bene e nel male. Cambiare una legge non risolve magicamente il problema della violenza, ma mantenere una legge ingiusta ne può provocare di consistenti a chi ne è il bersaglio. Le norme “parlano”, sanciscono che cosa è giusto e che cosa non lo è, che cosa è morale, che cosa è criminale, chi si comporta in modo socialmente accettabile e chi no, chi va biasimato e chi no, chi è “causa del suo male” e chi no. Le leggi dello Stato possono rimanere inascoltate o non applicate. C’è chi sceglie, assumendosene le conseguenze, di contrapporre alla legge “altre” norme, come possono essere i codici d’onore, ma ciò non deve offuscare il ruolo legittimante di una legge e le sue conseguenze non solo simboliche. Sicché negli anni ’70 in Italia si assiste a un ampio e tormentato movimento di riforma volto a cambiare la normativa che fino a quel momento aveva posto delle serie ipoteche al diritto di autodeterminazione e alla vita delle donne. Queste disposizioni, tra le righe, esprimevano che tipo di donna ci si aspettava fossero non solo le siciliane o le donne del Mezzogiorno, ma *tutte* le italiane, visto che tale sistema legale era in vigore su tutto il territorio nazionale. Nel 1975 entra pertanto in vigore il nuovo codice di famiglia che, oltre a registrare il mutamento del costume, recepisce, dopo quasi trent’anni, il dettato costituzionale (articolo 3) in merito alla parità.

Con un ritardo tanto sorprendente, quanto eloquente, nel 1981 vengono abrogati dal codice penale gli articoli: 587 e 544 del codice penale.

L’articolo 587 recitava così:

Chiunque cagiona la morte del coniuge, della figlia o della sorella, nell’atto in cui ne scopre la illegittima relazione carnale e nello stato d’ira determinato dall’offesa recata all’onore suo o della famiglia, è punito con la reclusione da tre a sette anni. Alla stessa pena soggiace chi, nelle dette circostanze, cagiona la morte della persona che sia in illegittima relazione carnale col coniuge, con la figlia o con la sorella.

Questo dispositivo di legge ci “racconta” svariate cose: che ancora nel 1981, su *tutto il suolo italiano*, un uomo (principalmente) può ricorrere alla causa d’onore e godere di un notevole sconto di pena per giustificare un omicidio e, soprattutto, un femminicidio. Contrariamente all’immagine popolare del “marito tradito che uccide per gelosia”, si vede come tale articolo tuteli l’onore e il diritto e dovere di controllo dei maschi della famiglia su tutte le congiunte e non solo quello del marito sulla moglie, perché ciò che va difeso non è l’“onore” del singolo, ma quello “della famiglia” attraverso la tutela della castità femminile. Come si può vedere fino al 1981 il nostro sistema legale offre una sostanziale riduzione della pena a dei potenziali ben poco esotici Muhammad Saleem anche per la medesima tipologia di

crimine. Le relazioni che legano la vita e la morte dei familiari, malgrado le differenze “culturali”, di “religione” e di “tradizione” sono le medesime.

All’inizio degli anni ’60, mentre gli antropologi di stampo anglosassone svolgono le loro ricerche sul Mediterraneo, si sviluppa un’onda di contestazione da parte di artisti e intellettuali che criticano i codici di castità femminili denunciando le tragiche conseguenze della loro violazione. Nel 1961 viene pubblicato il romanzo di Giovanni Arpino *Un delitto d’onore* ambientato nelle campagne avellinesi degli anni ’20. Nello stesso anno il regista Pietro Germi conquista le sale cinematografiche con il film *Divorzio all’italiana*. Germi inizialmente aveva pensato di basarsi sul romanzo di Arpino, ma poi era stato convinto dai suoi co-sceneggiatori a optare per il registro della commedia “quel modo drammatico di proporre l’urgenza di revisionare l’articolo 587 [...] rischiava di essere fuori moda rispetto al rapido cambiamento del costume” (Kezich, 2003). In *Divorzio all’italiana* si narra la vicenda di Ferdinando Cefalù, interpretato da Marcello Mastroianni, che architetta l’omicidio d’onore della moglie Rosalia per potersi liberare di quest’ultima e convolare così a nozze con la giovane Angela di cui si è invaghito. Tramite lo stratagemma della pianificazione del delitto Germi riesce a mettere a nudo la realtà del consenso sociale - e la complicità del sistema legale - che sta dietro ai delitti d’onore e che il protagonista finge di subire, ma che in realtà cavalca per poter raggiungere il proprio obiettivo. Si ride tantissimo nel vedere quel film, che già in quegli anni dipinge una realtà un po’ *demodé* per buona parte del paese, ma intanto l’ultimo processo in cui ci si richiama alla causa d’onore si celebra nel 1965 (Falzone, 2007)⁹ e ci vorranno altri vent’anni prima di abrogare l’articolo 587 dal nostro sistema penale.

Immediatamente successivo a *Divorzio all’italiana*, è l’altra celebre opera di Germi: *Sedotta e abbandonata* (1964). La vicenda di Agnese Ascalone, interpretata da Stefania Sandrelli, che dopo essere stata sedotta dal fidanzato della sorella è costretta ad un matrimonio forzato, chiamato “riparatore”, per salvare l’onore della famiglia. Anche in questo caso la grandezza del film sta nella descrizione del contesto e del consenso sociale sulle scelte dei singoli. Poco tempo dopo, a cavallo tra il 1965 e il 1966 la storia – vera questa volta - di Franca Viola scuote le cronache: ha 17 anni quando è rapita e violentata da Filippo Melodia. Egli conta sul fatto che di fronte al “disonore”, Franca, dopo aver ripetutamente rifiutato le

⁹ Si trattò di una situazione particolare che meriterebbe un esame a parte. Gaetano Furnari, uccise Francesco Speranza, professore della figlia, da lei falsamente accusato di stupro. Per maggiori dettagli si veda l’articolo di Giovanni Falzone su La Repubblica.it: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2007/11/27/magistero-ultimo-omicidio-onore.html>

sue profferte amorose sarà indotta a sposarlo. La morale sessuale del tempo, sostenuta dall'articolo 544 del codice penale prevede, infatti, che il reato di stupro si estingua per il perpetratore (e i complici) qualora venga contratto il matrimonio con la vittima. La pratica del "matrimonio riparatore" a volte diventava la soluzione per le giovani coppie, che tramite la 'fuitina' - un ratto simulato in cui la giovane fugge da casa per un breve periodo con l'amante e al ritorno è tenuta a sposarsi con chi l'ha "disonorata"- riuscivano a convincere le famiglie ad autorizzare il matrimonio. La *ratio* era che una volta che la ragazza avesse pubblicamente perso, consenziente o meno, la verginità, l'unico modo per rimediare al disonore era di "riparare" col matrimonio, altrimenti sarebbe rimasta "disonorata" per sempre e con lei tutta la famiglia. Il fatto che alla base si potesse essere verificata una violenza era del tutto indifferente. Si potrebbe considerare il matrimonio riparatore come una forma tradizionale di risoluzione di un conflitto, che evita violenze peggiori, ma è anche la strada tradizionale che cela la violenza, ieri come oggi. Ad ogni modo Franca Viola non vuole sposare il suo violentatore, che insieme con i suoi complici è condannato a una lunga pena detentiva. Il dato rilevante è che Franca Viola viene sostenuta dal padre, Bernardo, il quale per primo si oppone alla congerie di costume e normativa. Il padre non solo trova la forza di opporsi alla morale comune, ma resiste a delle vere e proprie intimidazioni che culminano con la distruzione di una sua vigna e l'incendio di un casolare di sua proprietà. Non sono in grado di dire se tali gesti siano stati la risultanza di una "comunità" che vuole punire il padre per essersi discostato dalle norme morali o una minaccia mafiosa per aver fatto incarcerare uno dei suoi affiliati, sta di fatto che la famiglia Viola resiste alle pressioni e apre una nuova strada. In seguito Franca sposerà il suo fidanzato, ma per alcuni anni dovrà andare a vivere in un altro paese. Si devono attendere quindici anni affinché l'articolo di legge che rende possibile il matrimonio riparatore - e "scagionatore"- sia abrogato¹⁰.

Un'idea di cosa si pensasse nei non troppo remoti anni '60 ce la offre Pier Paolo Pasolini con il suo documentario *Comizi d'amore* (1963). Il regista vaga per l'Italia intervistando gente comune e intellettuali su tematiche che riguardano la libertà sessuale e la coppia. Il quadro che ne esce è di un paese che è combattuto tra l'osservanza dei codici di castità femminile e l'aspirazione a una maggiore parità tra i sessi. In Meridione si parla esplicitamente di purità della donna e di delitto d'onore:

¹⁰ Proprio nel marzo 2012 balza sulle cronache internazionali la vicenda della sedicenne marocchina Amina Al-Filali (Granci, 2012), suicida perché obbligata a sposare il suo stupratore e a vivere con la sua famiglia in osservanza del codice penale del Marocco che, come il nostro al tempo di Franca Viola, impone il matrimonio forzato per salvare lo stupratore dalla galera. Stesse leggi, stessi meccanismi.

Pasolini: qualcuno di voi saprebbe definirlo l'onore sessuale?

[...]

Intervistato: l'onore sessuale? Secondo me più che altro la donna è evangelica.

Pasolini: Non capisco...

Intervistato: ... La donna angelicata. Intesa come la intendeva Dante ... per noi Calabresi.

Pasolini: Questo sarebbe l'onore sessuale? E in che senso questo onore verrebbe leso?

Intervistato: Insomma purezza sia spirituale che materiale.

Pasolini: ma allora l'onore sessuale riguarda soltanto le donne?

Intervistato: sì, soltanto le donne, soltanto le donne!

Pasolini intervista un altro giovane uomo a cui domanda direttamente:

Pasolini: tu sei favorevole al divorzio?

Intervistato: io? Io no?

Pasolini: e perché no?

Intervistato: perché sono calabrese.

Pasolini: eh, ma dico, perché sei calabrese sei contrario al divorzio. Non capisco ... non vedo il nesso fra le due...

Intervistato: Beh, io dico che quando uno si riunisce con una ragazza, no? Se vanno d'accordo perché dovrebbero divorziare?

Pasolini: Certo che se vanno d'accordo non divorziano, ma io dico se non vanno d'accordo ...

Intervistato: Beh, se non vanno d'accordo si prenderanno in maniere ... ecceterae andranno d'accordo. [Risata delle persone che stanno intorno]

Pasolini: Però succede delle volte che il marito ammazza la moglie o la moglie ammazza il marito...

Intervistato: Questo succede sul caso di gelosia, perché noi siamo molto gelosi:

Pasolini: e allora non è meglio divorziare piuttosto che ammazzarsi?

Intervistato: ma no, no, no, è dove si vede l'onore, l'onore di un uomo, dove si vede.

Pasolini: l'onore è nella sua intelligenza, nella sua capacità di dominare i sentimenti...

Intervistato: ... e sì perché facendo il divorzio, no ... per esempio, io sposato, mia moglie mi farebbe [fa il gesto delle corna] facendo il divorzio io resterei sempre un cornuto [risata delle persone che stanno intorno] quindi è meglio [fa il gesto della pugnalata. Segue risata e applauso degli astanti.] (Pasolini, 1965)

Da questo documentario affiorano la condivisione dei codici di castità, l'idea di purezza sessuale, l'accettazione della disuguaglianza sessuale e del doppio standard, in modo affatto simile a quello che ritrovo nelle interviste ai membri delle comunità indo-pakistana di Brescia. Si affaccia anche il timore di un cambiamento disastroso in presenza di una libertà sessuale e un cenno di confronto identitario: un *noi calabresi* o *noi del Sud* contrapposto al "Nord".

Come si vede dal documentario di Pasolini, nell'Italia degli anni '60 coesistono idee e pratiche contrastanti sui diritti della donna, sui comportamenti sessuali, sui codici di castità. Fermo restando che la mentalità si modifica lentamente e a marce diverse, con le nuove norme e l'abrogazione di quelle che ostacolano la parità, tuttavia, si ottiene la legittimazione di una diversa idea di donna, anche se tanta strada resta ancora da fare.

Il delitto d'onore, il matrimonio forzato, la centralità della verginità femminile non sono quindi così estranee dal nostro recente passato, né è così lontano il sistema di leggi che legittimava il femminicidio, lo stupro e il matrimonio forzato. Né è così aliena l'idea di abusare dei cosiddetti 'mezzi di correzione' per ottenere l'obbedienza dei figli e soprattutto delle figlie. Ad ogni modo, nel complesso, le cose sono cambiate e la società italiana oggi disapprova forme di violenza e di privazione di diritti civili e umani esercitate per mantenere l'"onore". Esistono ancora delle "sacche" che ragionano e agiscono in base a codici d'onore nei confronti delle donne: i dati emergenti dalla ricerca di Francesca Quaglia che analizzava le cause di femminicidio davano per scomparsi i "delitti d'onore" dal quadro criminologico italiano del 2002-3 a fronte dell'aumento dei "crimini perché l'aggressore non sopporta di essere abbandonato" (Quaglia, 2004, pp. 3-4), ma ancora nel 2006 si assistette al tentato omicidio di Bruna Morabito per mano del fratello Giovanni, perché "aveva infangato l'onore della nostra famiglia. Si era separata dal marito e aveva fatto un figlio con un altro uomo" (Viviano, 2006). Giovanni Morabito è nipote del capo della n'drangheta calabrese Pippo Morabito. Nell'ambiente degli "uomini d'onore" persistono forme di femminicidio che si giustificano con la violazione del codice di castità femminile. Così è per Angela Costantino, assassinata nel 1994 dai cognati all'età di 25 anni in seguito ad una condanna della famiglia per aver tradito il marito, il boss Pietro Lo Giudice, detenuto in carcere. I cognati la strangolano e la seppelliscono in un luogo sconosciuto. Sembra che incontro a un destino simile sia andata anche la cognata Barbara Corvi (Baldessarò, 2012).

L'omicidio d'onore oggi ha passato il testimone ad altre forme di femminicidio in Italia, paese che si distingue per l'alto numero di assassini, commessi da *uomini che non accettano di essere lasciati* o per *gelosia*, ma dove è assente il concetto di onore con i suoi corollari.

L'idea di uccidere per preservare l'onore della famiglia sembra quindi essere svanita e una strana forma di amnesia ci consente d'indignarci quando una ragazza straniera viene uccisa per l'inosservanza più o meno presunta del codice di castità femminile. L'omicidio d'onore e le violenze correlate all'onore non *ci* appartengono più e sembrano aver a che fare solo con gli *Altri*. Questa rimozione del nostro passato, però, non ci permette di apprezzare come ben evidenzia Paola Sacchi quanto l'Italia costituisca un "osservatorio privilegiato":

... in quanto intreccia due punti di vista «interni» alla questione: uno relativo a un passato ancora prossimo (e che si pensava definitivamente accantonato) in cui era presente un discorso di controllo della sessualità femminile che si esprimeva in termini di onore e di pudore, e l'altro relativo a un presente di processi migratori che stanno ridisegnando il panorama culturale e sociale su scala globale. I casi recenti di delitto d'onore che si collocano in questa cornice non possono

essere considerati semplicemente come manifestazione di una tradizione culturale vincolante, anche perché questa tradizione è ampiamente contestata dalle donne e dalle loro associazioni in molti paesi di origine. Devono essere piuttosto individuati come un tratto della contemporaneità, una forma di violenza che assume significati e ragioni in parte nuovi, in stretta connessione con i processi migratori, con i nuovi spazi e orizzonti di vita dei migranti contrassegnati dalla marginalità sociale (2011, p. 129).

1.3 La mia posizione nella ricerca

Questa ricerca si è avvalsa di vari strumenti. Mi ritrovo in quella scuola di pensiero che ritiene importante e tutt'altro che dannoso conoscere la storia dell'area di provenienza di chi si va a indagare, come ritengo che gli storici dovrebbero a loro volta munirsi di solide basi antropologiche. Questo vale in tutti i casi, ma è tanto più importante se ci si avvicina a sistemi culturali che, almeno apparentemente, non ci sono prossimi. Oltre alle storie generali del Subcontinente indiano (Metcalf & Metcalf, 2004; Torri, 2000; Wolpert, 1998), ho affrontato delle letture specifiche sulla condizione dell'India e del Pakistan su tematiche inerenti l'onore, la famiglia, il matrimonio e le vicende di quella macroarea, il Panjab, ora suddivisa tra Pakistan e India¹¹. Da queste regioni provengono la maggior parte degli immigrati indiani e pakistani che si trovano nel bresciano. Esaminando il passato storico di queste terre si risconterà la condivisione di quella tragedia che fu la *Partition* del subcontinente indiano avvenuta nel 1947 e dei relativi massicci trasferimenti e scambi di popolazione. Vedremo nel capitolo terzo come questo episodio abbia avuto un significato centrale anche se esaminato sotto la luce dell'onore.

Una porzione importante del mio bagaglio etnografico è costituita dai resoconti sui pukhtun, perché essi, pur non essendo oggetto diretto della mia ricerca, posseggono un sistema dell'onore strutturato in un codice consuetudinario, il *pukhtunwali*, la cui conoscenza può essere d'aiuto per comprendere certi meccanismi del funzionamento dell'onore anche in

¹¹ La porzione "indiana" del Panjab fu ulteriormente smembrata nel 1966 su base linguistica (hindofoni e panjabofoni) che celava delle tensioni di carattere comunitario tra hindu e sikh (Torri, 2000, pp. 647-648). Di conseguenza la parte meridionale del Panjab andò a costituire il nuovo stato dell'Haryana, ma popolato da una maggioranza hindu. I suoi distretti himalayani furono trasferiti al Himachal Pradesh (divenuto Stato nel 1971). Lo stato del Panjab si ritrovò ridotto nelle dimensioni, ma più omogeneo dal punto di vista etno-nazionalista, poiché in esso si è radunata una netta maggioranza sikh (Wolpert, 1998, p. 376). Quando mi riferisco ai cittadini panjabi indiani intendo quindi anche persone provenienti dal Haryana e dal Himachal Pradesh. Come si vedrà nel capitolo terzo, dal punto di vista della percezione dell'onore in queste aree frammentate tra stati e religioni differenti, essa è nel complesso, condivisa. L'area peraltro che condivide una comune concezione dell'onore, inoltre, si estende ben oltre i confini del Panjab coloniale.

altre aree del Pakistan e del subcontinente indiano. Malgrado l'opinione popolare¹², è da mettere in dubbio che i pukhtun siano i detentori ed “esportatori” del problema delle Honour Related Violence (HRV)¹³ poiché, come si vedrà dai dati statistici e dalle cronache provenienti dall'India¹⁴, queste violenze sono allarmanti e a macchia di leopardo un po' in tutto il Subcontinente indiano e in special modo nella sua fascia settentrionale.

In Europa tra i paesi che hanno accolto i flussi più imponenti di migranti dal subcontinente indiano va annoverato il Regno Unito. Verso la fine degli anni '90 si è acquisita consapevolezza delle problematiche relative all'onore e sono state attivate politiche e strategie di vario genere sia in termini di studio e prevenzione, sia legislativi. Molto di quanto è stato fatto risente delle dimensioni del fenomeno migratorio e delle “filosofie” che ne hanno guidato l'approccio: il multiculturalismo, messo in crisi dall'impatto sull'opinione pubblica e politica degli attacchi terroristici di New York (2001) e Londra (2005), nonché dai disordini “etnici” avvenuti nelle città del Nord dell'Inghilterra (Oldham, Bradford, Leeds, Burnley) nell'estate del 2001 è virato verso la *Social Cohesion*, cioè l'istanza a tutte le comunità di aderire ai valori della cultura britannica. Pur trattandosi di una migrazione con caratteristiche differenti da quella che sta investendo l'Italia, mi è parso importante esaminare quella realtà e recarmi in Gran Bretagna per intervistare chi attualmente è impegnato nel contrasto alla violenza domestica e a quel tipo particolare di abuso che si richiama all'onore. Gli elementi d'interesse risiedono principalmente nel fatto che questo paese ha già in parte percorso alcune strade dal punto di vista dell'intervento sociale e legislativo che in Italia ci si propone d'intraprendere, la cui analisi, mutate le condizioni, può essere istruttiva. Lo stesso vale per l'esperienza scandinava e in particolare quella svedese, soprattutto riguardo alla riflessione sul piano della prevenzione, sulle diversità culturali e la compatibilità con il rispetto dei diritti umani.

Ho utilizzato anche del materiale narrativo, costituito da articoli e da diversi romanzi, alcuni eccellenti altri scadenti, ma non per questo non meno interessanti per comprendere come l'onore e la violenza ad esso connessa siano rappresentati da scrittori di origine asiatica e italiana.

Tutto ciò fa parte del mio bagaglio costituito in parte prima di intraprendere la vera e personale raccolta dei dati nella provincia di Brescia e che ha contribuito a costruire dei

¹² Ancora oggi in altre province del Pakistan, compreso il Panjab, prevale lo stereotipo che i pukhtun siano una popolazione con un fortissimo senso dell'onore e particolarmente portata, per questo, a eccessi e violenze.

¹³ Di questo acronimo e della scelta di utilizzarlo tratterò diffusamente nel capitolo secondo.

¹⁴ Vedi capitolo terzo.

presupposti, mi auguro il più possibile coscienti al mio lavoro. Presupposti che continuamente hanno stimolato un dialogo interno circa la realtà che cercavo di avvicinare e la qualità del mio approccio.

Come c'era da aspettarsi studiando una realtà di migrazione, il campo di ricerca è situato su vari livelli: da un lato, lo sfondo del mondo bresciano nel Nord-Ovest dell'Italia, motore economico, attualmente in profonda crisi e attraversato da spinte identitarie particolariste, rappresentate soprattutto dalla Lega Nord e, dall'altro, il tessuto socio-antropologico delle comunità di migrazione pakistana e indiana che ha contribuito alla crescita economica di questa area, ma che viene percepito e si percepisce come un elemento estraneo.

Volenti o nolenti la vicenda di Hina Saleem ha lasciato delle tracce profonde ed ha trasformato il rapporto tra la città e la comunità pakistana e musulmana – forse ha trasformato la percezione di questa migrazione da parte di molti ben al di là di Brescia e della Lombardia - e ha influito sul successivo approccio con i cittadini provenienti da quella parte del mondo. Come ho avuto modo di accennare, il contributo dei media è stato tutt'altro che ininfluente. Mi è sembrato opportuno esaminare quindi la narrativa riscontrata sulla stampa, intendendola più come una fonte di *costruzione dell'opinione* sulle tematiche delle Honour Related Violence (HRV) e dell'immigrazione che di informazione. Una fonte ricchissima è rappresentata dalle carte processuali, che hanno dato conto della complessità di quanto era accaduto a Hina e alla sua famiglia. In un certo senso la vicenda di Hina Saleem mi ha guidata, sia nel trovare punti di rassomiglianza con altre storie raccontate dalle persone intervistate, sia per fissarne gli elementi di divergenza. È per questo motivo che essa s'intreccerà frequentemente con i temi di questa ricerca. Tutto ciò ha fatto parte del lavoro di preparazione per affrontare la mia fonte privilegiata: le persone da osservare e intervistare.

Riguardo l'osservazione partecipante, che per molti antropologi a partire da Malinowski è un dispositivo di ricerca fondamentale, mi sono trovata in seria difficoltà. Questa non è certamente una novità per chi fa ricerca antropologica perché è dal rapporto di fiducia che si riesce a stabilire con quegli esseri umani che sono “portatori” della cultura che si desidera studiare che si gioca tutta la partita: o sei accettata dal gruppo che osservi, oppure devi trovare altri strumenti d'indagine (che implicano comunque altre forme di accettazione). Per essere accettata da una famiglia pakistana o indiana e attuare l'osservazione partecipante, avrei dovuto celare le ragioni della mia ricerca e diventare una sorta di *infiltrata*, cosa che non mi pareva giusto fare. Inoltre, la mia conoscenza dell'Urdu e del Panjabi, lingue parlate nelle case delle persone che avrei dovuto osservare, è scarsa, e mi sarei persa parecchio, avrei corso

il rischio di trovarmi di fronte a una specie di film muto senza neppure l'ausilio delle didascalie, dove la mia interpretazione avrebbe acquisito *troppo* spazio e si sarebbero presentati dei gravi rischi di distorsione. La presenza di un'interprete e mediatrice sarebbe stata, in quel contesto, altrettanto ingombrante. L'antropologo è sempre interprete e il problema del transito delle informazioni attraverso la sua interpretazione creativa è costantemente presente, e pur non facendomi alcuna illusione sull'oggettività di chi ricerca, credo che si possano e si debbano tenere presente i limiti e gli inconvenienti di questa attività. Unni Wikan, che fondò la sua apprezzata ricerca sulle donne arabe in Oman utilizzando appieno lo strumento dell'osservazione partecipante, ci tiene a sottolineare quanto esso sia un mero ideale. Chi viene osservato sa bene di esserlo e malgrado gli sforzi di "vivere come loro" l'antropologo rimarrà un *outsider* che appartiene a un'altra cultura (Wikan, 1982). Inoltre, a volte la mera osservazione partecipante, come la Wikan stessa evidenzia, può non essere feconda in certe condizioni, al punto da costringere l'osservatore a essere "meno partecipante" e più esplicito nelle richieste per un lavoro più produttivo (1982, p. 14). Ciò vale anche, come si vedrà, per le interviste. In ogni modo, piuttosto che mettermi ad osservare da un angolino sperando che ci si dimenticasse della mia presenza e cercando di carpire furtivamente delle informazioni, ho preferito apparire per quello che ero: *sinceramente interessata* a cercare di capire quello che stava succedendo. Le mie osservazioni partecipanti si sono limitate pertanto a registrare le interazioni delle persone che intervistavo nell'ambiente scolastico e fuori di esso e ad alcune situazioni collegiali in cui mi sono trovata. Ho tenuto a questo proposito un diario di bordo che oltre a servirmi da promemoria, ho utilizzato come *alter ego* con cui confrontarmi e in cui riversare le mie perplessità. Il lavoro sul campo è stato costituito da diverse fasi: nel luglio del 2010 sono iniziate le prime visite preparatorie a Brescia in questo ho cercato i primi contatti e ho iniziato ad analizzare gli atti del processo per l'omicidio di Hina Saleem presso la Corte di Appello della città. Tra l'ottobre di quell'anno e il febbraio del 2011 mi sono recata per circa quindici giorni al mese a intervistare i testimoni privilegiati e ricostruire la vicenda di Hina come era stata raccontata presso i principali giornali locali: Il "Giornale di Brescia" e "Bresciaoggi". Nel frattempo ha cercato di trovare dei canali per accedere (inizialmente) a membri del gruppo nazionale pakistano e in particolare alle donne. Da marzo a giugno 2011 mi sono fermata stabilmente a Brescia e ho proceduto con le interviste, in larghissima misura a ragazze pakistane, oltre che ai testimoni privilegiati. Ho frequentato anche un centro di volontariato in un paese della provincia frequentato anche da signore indiane e pakistane, dove si sta svolgendo un interessante lavoro

di integrazione delle donne straniere. Dopo la pausa estiva è seguito un altro trimestre di permanenza continuativa in questa città, durante il quale ho continuato a intervistare studenti e studentesse allargando lo sguardo anche alla componente indiana.

Le interviste sono dunque diventate il mezzo principale attraverso cui ho rilevato le percezioni delle persone sentite intorno al tema dell'onore e ho raccolto informazioni sulla loro realtà¹⁵.

La tipologia dell'intervista semi-strutturata si è rivelata la più idonea, sia per il gruppo delle persone immigrate (tecnicamente: gli informatori), sia per quello degli osservatori esterni che a vario titolo sono entrati in contatto con gli immigrati (testimoni privilegiati), sia per alcuni di loro che appartenevano a entrambi i gruppi. In quest'ultimo caso si trattava di professioniste provenienti dal subcontinente indiano che, oltre a narrare la propria storia, erano ascoltate in ragione della loro esperienza professionale o di particolari scelte di vita.

Ho ritenuto importante non limitare i dialoghi al solo tema della ricerca, ma ho cercato di ricostruire anche il contesto delle vite e delle famiglie, le ragioni della migrazione e le speranze di chi intervistavo. Questi dialoghi rivolti a ricostruire lo "sfondo" si sono rivelati utili non solo per comprendere meglio i significati che gli intervistati volevano veicolare con le loro risposte, ma anche a creare una situazione di agio che facesse sentire l'intervista non come una sorta di interrogatorio, ma come un luogo di ascolto attivo. Per questo c'è voluto del tempo, tempo anche per le "divagazioni" come quelle sul cinema di Bollywood, la cucina o le mie precedenti esperienze in Pakistan e India, che alla fine hanno fornito spunti interessanti anche sul tema di fondo. Ho, insomma, utilizzato al massimo la flessibilità offerta dal modello di intervista semi-strutturata e cioè la possibilità di modulare sia il grado di direttività che di strutturazione (Bichi, 2007). Devo dire che la libertà di poter anche temporaneamente e apparentemente deviare dal seminato è stata resa feconda principalmente dalla generosa disponibilità delle persone intervistate, che in molti casi mi hanno concesso parecchio tempo (mediamente 3, 4 ore, ma a volte di più) per portare a termine gli incontri.

Vale la pena inserire alcune parole sulla mia posizione di aspirante antropologa. Per prima cosa, per ragioni biografiche mi ritrovavo nella posizione, divenuta oramai molto scomoda,

¹⁵ Il metodo dell'intervista in questo contesto e rispetto all'oggetto della mia ricerca si è rivelato fecondo. Curiosamente ho rinunciato all'osservazione partecipante optando per l'intervista per ragioni simili che invece spinsero Unni Wikan (1982, p. 9) a scegliere proprio l'osservazione partecipante nella sua ricerca sulle donne arabe di Sohar in Oman: "There would be no questionnaires or formal interviews: We [la Wikan e il marito Fredrik Barth, anch'egli antropologo] wished to be able to truly participate on the life of Soharis, to share as much as possibile in all manners of activities while making ourselves as unobtrusive as possible". Il mio modo di non essere *unobtrusive* è stato quello di esplicitare al massimo la mia presenza e chiarire gli obiettivi della ricerca lasciando la libertà di accettare di parlare con me, con tutti i rischi che ciò comportava.

dell'antropologa "occidentale" che studia i "non-occidentali" (L. Abu-Lughod, 1991). La distinzione tra Occidente e Oriente, come avrò modo di discutere, mi sembra essere diventata un artificio retorico che copre parecchi interessi di posizione, tuttavia non posso negare che l'antropologia sia stata e forse sia ancora uno degli strumenti dell'apparato di dominazione delle potenze coloniali e, pertanto, occidentali. Per questa ragione mi sono frequentemente interrogata sull'uso e le ricadute della mia etnografia, sia per la mia origine rispetto all'oggetto della mia ricerca, sia per l'argomento che affrontavo. L'onore nelle comunità di migrazione, analizzato in una prospettiva molto selettiva, cioè rispetto alle violenze che si possono generare contro le donne, è un tema politicamente scottante, poiché il dibattito sulle HRV porta inevitabilmente al confronto intorno alla legislazione sull'immigrazione, sulle pratiche d'integrazione, sulle risorse da destinare, sulla scelta delle priorità ("Prima gli italiani!") e non ultimo sui diritti umani.

Il dissidio inoltre, che una ricerca sulle minoranze interne o di migranti possa essere utilizzata impropriamente o contribuisca a rafforzare gli stereotipi che si cerca di superare, tocca in particolare le antropologhe (Lila Abu-Lughod, 1999; S. Khan, 2006) che condividono le origini o alcuni tratti culturali delle persone oggetto del loro studio e che si trovano divise tra il desiderio di rappresentare delle realtà, anche in modo critico, cercando di operare in direzione - mi si consenta l'uso ambizioso del termine - della verità. Pur non essendo un membro delle due comunità, tuttavia, il problema del contributo alla propagazione di una immagine gravida di conseguenze del tutto impreviste e non volute ha toccato anche me: avrei contribuito anch'io a rinforzare l'idea di arretratezza e barbarie tradotta in modo tanto veemente dai giornali o, al contrario, mi sarei trasformata in portavoce della comunità pakistana (e indiana) sottorappresentando gli aspetti problematici?

L'altro punto critico circa la mia posizione riguardava l'accettazione della mia stessa persona da parte di chi mi accingeva a interrogare: una perfetta estranea, di mezza età, bianca, italiana, con una discreta, ma forse non sufficiente, conoscenza di come si muovono le cose nel Subcontinente indiano. Avevo pochissime entrate presso le due comunità e, comunque, quelle non si sono rivelate il canale privilegiato. Trovare delle persone con cui parlare è stato inizialmente un grosso problema, al punto che ho quasi considerato l'idea di rinunciare, ma poi a poco a poco si sono aperte delle strade inizialmente impreviste grazie alla gentilezza di persone che lavorano nell'ambito del volontariato e scolastico. Cosa avrebbero detto le persone che volevo intervistare? Quanto sarebbero state disponibili? Non si sarebbero infastidite per le mie domande che, per quanto caute secondo i miei standard, risultavano

comunque indiscrete? Col tempo, però, mi sono accorta che spesso è stato proprio il mio ruolo di perfetta *outsider* e di esplicita ignorante a conquistarmi la cooperazione. Quello che potevo offrire, oltre al rispetto della *privacy*, era un ascolto paziente, non giudicante - anche se non sempre accomodante - e il mio *sincero interesse*. Non utilizzo a caso il termine *interesse*. Esso rende conto di un coinvolgimento totale: *essere dentro*. Ma in che modo un delitto d'onore consumato in una comunità di migranti può veramente *interessare* una ricercatrice italiana? Forse la consapevolezza, citata nel paragrafo sul Mediterraneo, che quella è anche storia nostra e che la violenza rivolta alle donne in quanto tali, comunque la si giustifichi o quale ne sia la *ratio*, non è appannaggio della cultura di *altri*, non ha confini di nazionalità, condizione sociale, cultura, ma semmai può acquisire modalità e grammatiche specifiche. Cercare di capirne i meccanismi e regole diverse, ma del tutto simili nella finalità di esercitare mille forme di controllo, è un modo possibile per difendersi *tutte*. Credo che sia stato questo elemento a costituire quella complicità tra me antropologa, straniera tra le informatrici e informatori che per forza di cose (e per fortuna) si sono trasformate in *collaboratrici* e (collaboratori) nella costruzione della ricerca¹⁶. Di ciò ho avuto riscontro, non solo attraverso la già citata disponibilità temporale, ma anche in modo diretto, con i ringraziamenti per “la bella attività” o per aver permesso attraverso i colloqui di “ripensare alla mia cultura”. Tali riscontri mi sono giunti anche dalle persone terze che mi avevano introdotto. Non posso dire che sia stato sempre un successo, non sono mancate le interviste interrotte o gli evitamenti o, comprensibilmente direi, lo sforzo di rimanere su un livello superficiale, ma credo che laddove ci sono stati degli incontri soddisfacenti, dove si sia creata l’empatia, la carta dell’onestà abbia giocato a mio favore: dichiarare cosa stavo cercando, riconoscere che mi stavo occupando di una questione delicata, personale e che, senza pormi su alcun piedistallo, ero lì per sentire come la pensavano. La mia estraneità, che ha imposto a chi mi parlava di spiegarmi anche ciò che è scontato e che quindi rischia di rimanere nell’ombra, ha talvolta anche permesso di esprimere delle opinioni e delle testimonianze difficilmente accettabili dal gruppo culturale di riferimento. Da handicap (difficoltà di partenza), insomma, alla fine si è trasformata in punto di forza.

Varie volte mi sono interrogata sulle ragioni di chi si era reso disponibile a parlare con me. Credo che le motivazioni siano state diverse: dal desiderio di “difendere la propria cultura” offrendo un’immagine umanizzante in risposta a una rappresentazione veicolata dai media e dal senso comune spesso malevola e deviante, all’atteggiamento del tutto opposto di chi,

¹⁶ Sul rapporto e la complicità tra antropologo e informatore si vedano le riflessioni di Clifford Geertz così come elaborate nel saggio di George Marcus nel volume collettaneo *Antropologia e interpretazione* (Marcus, 2004).

attraverso i nostri dialoghi, voleva comunicare un radicale estraneamento dalle *proprie* norme culturali. Non poche sono state poi le persone che hanno cercato di dar conto dello sforzo di bilanciamento e negoziazione culturale tra due ambienti egualmente vitali: quello ancora *esterno* italiano e quello *interno* di casa, del luogo di origine e degli affetti. Qualcuno, infine, ha inteso i nostri incontri come una sorta di sfida in cui contestualmente all'analisi e ammissione di alcuni aspetti problematici delle dinamiche di *comunità*, mi chiedeva di rendere conto della portata "politica" di tanto fervore per i diritti umani delle donne asiatiche ("Chi li ha inventati i diritti umani?") ed esprimeva timori di assimilazione *tout-court* ("Perché volete che diventiamo come voi?") ricalcando il dibattito aperto in altre aree europee.

Ma chi sono le persone con cui ho parlato? Non posso dire di avere un campione molto omogeneo. Ribadisco che l'argomento della ricerca è delicato e che è stato un fatto positivo trovare qualcuno con cui parlare. Il progetto iniziale prevedeva di condurre la comparazione tra due comunità di immigrati pakistani: quella di Brescia e quella di Modena. In entrambe le province si era verificata una congrua emigrazione dal Pakistan e vi erano stati degli episodi eclatanti di HRV: la vicenda di Hina Saleem a Brescia e quella di Nosheen Butt e della madre Shahnaz Begum nel modenese. Il difetto di questa impostazione risiedeva nel fatto che mi portava a concentrare l'attenzione sul solo gruppo pakistano e, volente o nolente, a ricadere sulla questione del rapporto tra HRV e islam. Non nego che ciò non sia cruciale, ma focalizzare la problematica dell'onore e delle violenze ad esso collegate rischia di essere riduttivo e fuorviante se ci si concentra su una comunità o una fede religiosa. Come diventa fuorviante ridurre tutta la tematica delle violenze legate all'onore alla mera violenza senza cercare di comprendere da un lato il contesto di accettazione e giustificazione ma anche di "senso". Come ho già avuto modo di segnalare, inoltre, sia la stampa sia a volte la ricerca accademica indulgono sulla relazione violenza legata all'onore/islam. Ciò è comprensibile dal momento che si stima che un'altissima percentuale di delitti giustificati "per onore" avvengono in quell'ambito religioso, ma questa non è l'unica relazione reale e possibile. Devo confessare che lo spunto decisivo per modificare la direzione del lavoro mi è stato offerto sia dalle narrazioni di una ragazza indiana che mi avevano proposto di essere intervistata al fine di "non sentire le sole pakistane", sia da una giovane pakistana che riguardo alle brusche interruzioni degli studi cui le ragazze sono soggette, più dei maschi, per sposarsi in modo più o meno forzato, mi aveva fatto notare, avanzando la sua personale statistica, che gli indiani non erano da meno dei pakistani. Uno studio quantitativo di questo

genere manca, tuttavia questo è un problema che a grandi linee ho riscontrato effettivamente, seppur con delle differenze, in entrambe le comunità.

Brescia mi offriva l'opportunità di ragionare su entrambi i gruppi, poiché in quest'area erano presenti in numero considerevole emigrati di origine tanto indiana quanto pakistana. Per quel che riguarda le persone di nazionalità indiana, ho inteso come "Panjabi" anche quelle provenienti dall'Haryana, che fino al 1966 faceva parte del Panjab indiano.

Il *focus* della ricerca verte soprattutto sulle giovani donne, ma ho trovato preziosissime le testimonianze di alcuni uomini e di alcune donne sposate. Si tratta comunque di donne giovani, che possiedono per svariate ragioni gli strumenti linguistici e culturali per potersi mettere in contatto con l'ambiente *esterno* rappresentato dalla società italiana. Non ho avuto l'opportunità, invece, di parlare con delle donne di mezza età o anziane che non padroneggiano l'italiano o l'inglese e che di conseguenza sia dal punto di vista generazionale che da quello degli strumenti comunicativi e d'interazione hanno una prospettiva differente. Delle persone sentite due donne e due ragazzi non sono di origine Panjabi, le loro interviste hanno offerto degli spunti interessanti. Hanno contribuito ad allargare le mie conoscenze intorno all'onore e pertanto sono state utilizzate.

A causa della realtà di parziale chiusura vissuta dalle donne, si è posto il problema di dove svolgere le interviste. La prima esperienza è stata un mezzo fallimento ma, proprio per questo, molto istruttiva: nei primi due e soli incontri svolti presso l'abitazione della famiglia della ragazza, la madre è sempre stata presente e ne ha fissato tempi e cadenze: alla fine i numerosi impegni e problemi della signora hanno reso praticamente impossibili le occasioni di ulteriori incontri e approfondimenti, sicché, dopo qualche mese di continui rinvii ho deciso di non insistere. Malgrado ciò da questa intervista incompleta e *sotto controllo* sono emersi degli stimoli interessanti e nuovi sviluppi. Proprio nel momento di massimo scoraggiamento, una preside e un'insegnante molto disponibile e motivata mi hanno offerto la possibilità di lavorare presso il loro istituto e da qui si è aperto un importante canale, sia perché lo spazio era neutrale e permetteva soprattutto alle ragazze di parlare liberamente, sia perché potevo comunicare con persone che avevano una buona padronanza della lingua italiana e si poteva quindi intrattenere un dialogo diretto. La fascia d'età inoltre era quella ottimale, perché si trattava della famosa generazione "di mezzo", esposta a entrambi i mondi e che come può fa i conti con tutte le contraddizioni che questa situazione propone. La prospettiva dei genitori, emerge anche da queste interviste anche se ovviamente si tratta di testimonianze indirette. Un lavoro svolto anche con i genitori e i membri anziani delle famiglia sarebbe veramente

interessante, anche perché non è da escludere che come ho trovato varie sfumature tra “i giovani”, non tutti necessariamente entusiasti di acquisire i “costumi occidentali” *tout court*, ipotizzo che anche tra i membri della prima generazione ci possano essere delle gradazioni e dei compromessi tra l’ideale culturale e la prassi molto interessanti.

Non tutte le interviste sono state completamente svolte, perché il patto esplicitamente espresso prima che iniziassero i colloqui era che la persona interessata fosse libera d’interrompere la conversazione in qualsiasi momento e di non rispondere a tutte le domande. In alcuni casi, più che di una vera richiesta d’interruzione mi sono resa conto che le persone in questione non erano interessate a portare avanti il lavoro e io stessa ho riproposto la possibilità di interrompere. Ciò è avvenuto più di frequente con i ragazzi.

Quando è stato possibile ho registrato i colloqui. Per alcuni di essi mi è stato chiesto da chi aveva fatto da tramite di evitare l’utilizzo del registratore vocale. In tal caso ho proceduto con una trascrizione più fedele possibile delle risposte e facendo infine controllare all’intervistato che quanto avevo scritto rispecchiasse il suo pensiero. In un paio di occasioni è emerso il timore da parte delle ragazze che queste registrazioni “girassero” e di essere pertanto riconosciute. La cosa interessante è che non necessariamente chi mi chiedeva di non registrare proponeva dei contenuti “scottanti”, ma si leggeva comunque il timore, malgrado le garanzie, di venire “riconosciuto”, quasi che il fatto stesso di parlare della propria vita fosse già di per sé un segno di una sorta di rottura del silenzio. Questa considerazione, ad ogni modo, non va assolutamente generalizzata; è di conseguenza chiaro, tuttavia, che per motivi di *privacy* sarà mia cura non rivelare l’identità delle informatrici e degli informatori, né precisare le località dove ho lavorato. Le interviste sono state effettuate sia a Brescia che nella provincia.

Per identificare le persone intervistate indicherò un numero, il sesso e la provenienza nazionale per esempio: (1, M, P) a indicare intervistato numero 1, maschio, pakistano; oppure: (27, F,I) per intervistata 27, femmina, indiana. Tra queste interviste ce n’è una effettuata ad una studentessa del Bangladesh che desiderava informarmi sulla sua situazione. Sebbene la ricerca fosse focalizzata sull’area panjabi, ho ritenuto utile ascoltare anche lei, sicché appare anche lei con la sigla (42,F,B) nell’elenco delle informatrici e degli informatori posto in appendice. Qualora, per una migliore comprensione dei contenuti, servano altre informazioni, esse saranno inserite nel testo.

Dal punto di vista dell’occupazione, 38 delle persone intervistate erano studentesse, 2 donne nubili con o senza occupazione, 5 donne coniugate con o senza occupazione. Tra i maschi, 11 erano studenti e 2 lavoratori, per un totale di 58 informatrici e informatori.

Come si può facilmente notare la fascia occupazionale prevalente è quella degli studenti e studentesse: essi, tranne una ragazza indiana nata in Italia, rappresentano quella che mi piace chiamare la “prima generazione e mezzo”, quella cioè di persone giovani, nate nel subcontinente e che sono giunte in Italia dopo qualche anno. Pur appartenendo formalmente come i loro genitori alla prima generazione di migranti, sono arrivati (e soprattutto arrivate) con la consapevolezza di provenire da una realtà “diversa”, ma a differenza di molte delle loro madri, hanno contatti intensi, soprattutto tramite la scuola, con la società di approdo. Le strategie di composizione di questi strappi, come si vedrà sono diverse. Hina Saleem apparteneva a questa prima generazione e mezzo.

Anche per ciò che concerne i testimoni privilegiati manterrò delle garanzie di riservatezza: essi appartengono a varie sfere sociali e occupazionali: membri di associazioni etniche e/o religiose, attinenti all’ambito legale, socio-sanitario, educativo, volontariato e persone che a vario titolo sono entrate in contatto con immigrati provenienti dal subcontinente indiano. Tenzialmente verrà mantenuto un codice del genere: T che sta per “testimone” preceduto da un numero. Per esempio T1, cioè Testimone privilegiato 1 di cui si specificherà, in caso di necessità, l’ambito di intervento (legale, scolastico ecc.).

Vorrei aggiungere, infine, una nota sulla scrittura: solitamente il registro utilizzato dagli antropologi richiede l’uso della prima persona. Credo che questo sia un ottimo principio anche se l’uso dell’*io* di una disciplina che come ho accennato sopra non aspira ad essere oggettiva e il cui grado di “scientificità” è *soft*, non può giustificare la mera autoreferenzialità. L’uso della prima persona che farò sarà da intendere come un continuo richiamo a chi sono e a quali sono i miei presupposti esistenziali e interpretativi, almeno per quanto permette la mia capacità d’introspezione e di autocritica. Credo che decenni di critica ci abbiano chiarito i limiti degli etnografi coloniali (e di molti loro successori) e le non tanto celate finalità dei loro lavori. Immagino che si sia un po’ più attrezzati, posto che esiste sempre qualche nostro presupposto che ci influenzerà. Rinunciare del tutto al proprio senso critico mi pare una grave perdita per la ricerca. L’uso dell’*io* sarà dunque principalmente una forma di *memento* per me stessa a non farmi trasportare da quell’ego - di cui riconosco l’ingombrante presenza - e una sorta di segnale di attenzione volto a chi *mi* legge.

Capitolo secondo

Honour Related Violence

2.1 L'onore coinvolge gran parte del mondo

Sebbene in “Occidente” l’aderenza ai codici d’onore sembri superata, violenze in nome dell’onore vengono perpetrate in varie zone del mondo: Turchia, Iran, Iraq, tutte le parti del Kurdistan, Bolivia, Congo, Egitto, Libano, Cuba, Ecuador, Marocco, Sri Lanka, Ex Unione Sovietica, Siria, Pakistan, Bangladesh, India, Giordania, Israele, Macedonia, Kosovo, Afghanistan Tunisia, Ghana, Somalia (Kvinnoforum, 2003, p. 26). Brasile (UNCHR, 2002, p. 14). Codici di castità femminile in fase di negoziazione tra generazioni - come in tante altre parti del mondo in cui si sono palesate HRV- sono presenti anche nelle popolazioni rom (Sarcinelli, 2011). È una strana sensazione quella di rendersi conto che problematiche inerenti l’onore colpiscono una così vasta porzione del mondo. Lungi da essere una caratteristica qualificante del Mediterraneo, il controllo patriarcale effettuato attraverso i codici di castità femminili coinvolge, sotto diverse forme e in diversi modi, milioni di esseri umani.

Nell’elenco appena tracciato ho tralasciato appositamente i paesi d’immigrazione. In alcuni Stati, come la Scandinavia, la Francia, la Germania, il Regno Unito, l’HRV sembra una “nuova acquisizione”. In realtà anche nell’Europa del Nord l’onore è stato un problema molto dibattuto, anche se si è declinato principalmente in ambito aristocratico e militare (Stewart, 1994), basti pensare al dibattito ottocentesco sul duello (Appiah, 2011), che coinvolge maggiormente gli uomini, anche se per avere un quadro completo occorrerebbe una maggior attività di ricerca sulle modalità di applicazione dei codici di castità femminile vigenti anche in quella parte del mondo. Rispetto a paesi che per comodità definisco ora “del Mediterraneo”, dove la relazione tra onore e castità femminile era molto esplicita - e la cui violenza si rivolgeva principalmente, anche se non unicamente, contro le donne - grazie al rapido cambiamento di costume degli ultimi cinquant’anni sembra che quello della violenza

legata al controllo sessuale delle donne sulla base di un'ideologia dell'onore, sia un problema assai remoto nel tempo. Il superamento di questa specifica forma di violenza, tuttavia, andrebbe analizzato e non semplicemente cancellato dalla memoria come una pratica evasa. Per quel che concerne l'Italia potremmo forse dire - utilizzando il titolo di un saggio di Paola Sacchi - che *I delitti d'onore ritornano* (Sacchi, 2011), dove questo *ritorno* andrebbe inteso come elaborazione della memoria di un'esperienza da utilizzare per comprendere il presente alla luce di una condivisione di vissuti anziché l'estraniamento e la negazione. In tal senso, pur con tutti i limiti già esposti, contemplare la letteratura del Mediterraneo può essere di grande utilità, come dimostra Apkinar (2003) in un articolo che sembra voler costituire un ponte tra donne del Mediterraneo e donne immigrate, nell'intento di rivisitare la sindrome onore/pudore con l'obiettivo di comprendere la realtà delle donne immigrate anziché estraniarle.

2.2 *Un brusco risveglio*

Intorno alla metà degli anni '90, l'Europa del Nord comincia a fare i conti con i delitti d'onore, gli *honour killings* (HK), come sta a testimoniare la traduzione del concetto in lingua inglese ad attribuirne dignità internazionale. Ciò avviene in seguito alla profonda impressione suscitata da alcuni omicidi avvenuti all'interno di comunità di migranti, che riscuotono clamore mediatico, ma che inizialmente non generano alcuna riflessione sulle loro implicazioni e sulle modalità appropriate di analisi e intervento. In Svezia, ad esempio, nel 1996 Maisam (Sara) Abed Ali, di quindici anni, viene pugnalata a morte dal fratello di un anno più vecchio e dal cugino sulla via di casa, dopo essere stata in discoteca. Secondo Unni Wikan (2008, p. 29) questa vicenda risuona come un campanello d'allarme per la Svezia e per le sue politiche d'integrazione. Si scopre infatti che quello di Sara non è un caso isolato, poiché nel giro di un mese viene assassinata un'altra giovane donna di origini libanesi e una ragazza kurda è assalita e pugnalata dai fratelli fino a renderla parzialmente disabile (p. 29). Riguardo alla vicenda di Sara, Yeksel Said dell'associazione Linnamottagninen (the Women Network) insiste sul fatto che le autorità non avevano fatto nessuna verifica del rischio, perché non avevano percepito la violenza in famiglia (io direi la "qualità" della violenza in famiglia). Avevano affidato la ragazza allo zio e lei era stata uccisa. Aggiunge che molte ragazze erano scomparse e nessuno aveva investigato: "It is nothing that has emerged in the nineties, but it is only now that we have begun to see it." (citata in Thapar-Björkert, 2007, pp.

24-25). Dopo Sara, nel 1999 segue l'assassinio di Pela Atroshi. Tuttavia è solo dopo il 2001, con l'uccisione di Fadime Shahindal, una studentessa universitaria di origine kurda che viveva sotto protezione e che era diventata nota in tutto il paese per aver pubblicamente denunciato il problema delle violenze legate all'onore, che il governo e il paese intero ravvisano l'importanza di comprendere questo fenomeno. Ancora nel 2005, tuttavia, ritroviamo nel rapporto di Kvinnoforum¹⁷ *Honour Related Violence. European Resource Book and Good Practise* il rilievo che "In general there seem to be very little research on the subject today in relation to the amount of space the issue has occupied in the media" (Kvinnoforum, 2005, p. 59). Kvinnoforum centra con chiarezza il problema di questi delitti: la capacità di suscitare un estremo clamore mediatico, con riflessi diretti sul piano politico, a fronte di una elaborazione scientifica inversamente proporzionale. Questa è una condizione che si rinviene anche - se non in modo ancora più marcato- nello stato della ricerca da un lato, e il dibattito politico/mediatico in Italia e che mi ha indotto a ragionarci sopra.

Dalla documentazione svedese e, vedremo poi, britannica, appare chiaro che, anche in paesi con una storia di immigrazione consolidata e con una solida tradizione d'intervento sociale, di fronte a questo genere di crimini ci sia una sorta di difficoltà di *valutazione del problema*, perché da un lato si tende a cadere nell'allarmismo eccessivo e dall'altra spesso avviene che i servizi sociali e gli organi di polizia non riescano a cogliere il reale livello di pericolo che sta dietro a una ragazza straniera che si rivolge loro chiedendo aiuto¹⁸. Questa difficoltà, che è motivata da numerose ragioni, si coglie fin dall'inizio, quando in cerca di una definizione di violenza legata all'onore o nella maggiormente adottata accezione inglese Honour Related Violence (HRV), ci si ritrova a chiedersi: "Di che cosa stiamo parlando?".

2.3 Di che cosa stiamo parlando?

Il 'brusco risveglio' in Italia avviene nel 2006 con l'assassinio di Hina Saleem. Anche nel nostro paese non si tratta del primo caso di delitto d'onore in comunità di migrazione: per

¹⁷ Kvinnoforum è un'organizzazione indipendente della società civile fondata nel 1998 a Stoccolma. Insieme al Gender Management Institute forma il Kvinnoforum Group. Ha lo scopo di accrescere l'autoaffermazione delle donne e delle ragazze su vari piani: individuale e socio-economico attraverso strategie per il cambiamento e attività mirate rivolte sia a donne che a uomini.

¹⁸ Si può obiettare, a ragione, che anche le violenze perpetrate contro le donne "italiane", vengono sottovalutate, ma qui intendo dire che nel caso di una donna straniera vengono sottovalutate le fonti di pericolo a cui va incontro, che non sempre coincidono con quelle di una donna italiana, e a volte ci si astiene dall'intervenire per una forma di relativismo culturale che cela l'impreparazione, o un malinteso senso di rispetto della *loro* cultura.

quanto se ne sa, due anni prima, nella provincia di Padova, Kautar Lhasni di diciannove anni muore in seguito a una crisi respiratoria provocata dal vomito intervenuto mentre il padre Mohammed la bastona con l'asta di una doccia, perché si è accorto che la ragazza ha una relazione malgrado sia fidanzata con un cugino. Per lei è stato versato un *mahr*¹⁹ di 5000 euro. In quel contesto la stampa non fa riferimento al *delitto d'onore* che sarà invece ossessivamente palesato nella vicenda di Hina e in quelle successive. Non mancarono, invece, i richiami al “padre padrone” e ai codici di abbigliamento non rispettati. (Piva, 2004)

L'assassinio di Kautar Lhasni non solleva un particolare scalpore a livello nazionale, forse per le circostanze ambigue della morte, ed è rapidamente dimenticato. Non è escluso che svolgendo una ricerca mirata attraverso le cronache locali e i dati delle questure non si possano reperire notizie di vicende simili, ma al momento non sono in grado di dire se vi siano state altre morti come queste. Non è stata fatta ricerca in merito e ciò non è casuale. Come è avvenuto in altri paesi, europei e non, la sottovalutazione di questo genere di delitti fino all'inizio del nuovo millennio e la mancata definizione della particolare qualità di violenza sottesa oscura la loro stessa esistenza. Ciò è parallelo ma non perfettamente sovrapponibile alla questione dei femminicidi²⁰: ignorare la loro specificità significa ignorare il percorso di violenza che li circonda e precede e ne rende inefficace il contrasto e la prevenzione.

In ambito giuridico le violenze legate all'onore vengono studiate come “culturally oriented crimes” (Stella, 2009). In generale ci si attiene al lessico giuridico esistente che prevede omicidi colposi, preterintenzionali o premeditati e il riferimento all'onore emerge quando si valutano le aggravanti “per futili e abietti motivi”. Non mi risulta che vi sia nessun riferimento giuridico specifico ai matrimoni forzati.

La tendenza dei centri antiviolenza è quella di evitare il riferimento all'onore, ma operare con la categoria più generica di “violenza contro le donne”: l'idea alla base di questa scelta è che la violenza patriarcale colpisce indistintamente tutte le donne, senza distinzioni di razza, religione o classe sociale. I centri antiviolenza, quindi, lavorano su specifiche forme di violenza senza metterle in relazione all'onore, come ad esempio i femminicidi, i maltrattamenti o i matrimoni forzati. A proposito di questi ultimi, l'unica ricerca accademica

¹⁹ Nell'Islam questa è una dotazione che va alla sposa. Si tratta di un dono offerto dal pretendente alla sposa in cambio del dono che ella fa di sé e di cui la moglie potrà disporre come desidera (Amir-Moezzi, 2007, p. 229). Non sarebbe dunque un “prezzo” da pagare alla famiglia per lei. Nella prassi, tuttavia, può verificarsi anche questa evenienza.

²⁰ “Femminicidio si ha in ogni contesto storico o geografico, ogni volta che la donna subisce violenza fisica, psicologica, economica, normativa, sociale, religiosa, in famiglia e fuori, quando non può esercitare «i diritti fondamentali dell'uomo», perché donna, ovvero in ragione del suo genere.” (Spinelli, 2008, p. 21)

che mi risulta essere stata svolta è quella commissionata dalla Regione Emilia Romagna a Daniela Danna (2011) *Per forza, non per amore* e non è ancora stata pubblicata. Il fatto d'ignorare l'onore nel contesto della violenza contro le donne, risponde a un'esigenza comprensibile, perché il rischio concreto è di cadere in derive razziste o etniciste e che la sua persecuzione diventi lo strumento per applicare dei provvedimenti discriminatori contro gli immigrati e in particolare contro le donne straniere, che sarebbero così doppiamente penalizzate. L'esperienza scandinava, e in particolare quella norvegese, ha infatti dimostrato quanto ciò sia un pericolo reale (Coleman, 2004). L'idea riduttiva che i matrimoni forzati siano unicamente il mezzo per ottenere dei visti di entrata in un paese "occidentale" è stata anche collegata ad un altro fenomeno complesso: quello dei matrimoni forzati tra minorenni. In Gran Bretagna, la soluzione ha immediatamente coinvolto la legislazione anti-immigrazione con il divieto di ricongiunzione alle spose minorenni. Ciò ha incontrato l'opposizione dei movimenti femministi antirazzisti, come quello delle Southall Black Sisters, che hanno fatto notare quanto tale norma fosse inefficace e andasse a colpire anche chi si era sposato in modo consensuale²¹. Il "dibattito" che appare sui media e nei discorsi di gran parte della classe politica tocca principalmente i temi della "mancata integrazione" e della necessità di limitare l'accesso al paese a chi "non accetta le nostre regole", sponsorizzando così una indiscriminata severità nella legislazione sull'immigrazione. Non affrontare a fondo la specificità di queste violenze, però, porta delle conseguenze ancora più gravi, come si può evincere dall'esperienza svedese e britannica, dove la legislazione attuata per limitare l'immigrazione non ha limitato questo genere di violenze.

In questo momento, in Italia, ci troviamo in una situazione paradossale: da un lato ad ogni omicidio di ragazza²² straniera anche lontanamente attribuibile all'onore esplode l'allarme sociale, soprattutto se chi lo commette ha origini musulmane, dall'altro non sembrano esserci in atto provvedimenti fondati sulla ricerca e lo studio del fenomeno, che dovrebbe essere il punto di partenza di qualsiasi iniziativa. Di fatto, gli organi centrali dello Stato sembrano essere inerti e l'iniziativa è lasciata al buon senso di ufficiali di polizia, assistenti sociali, personale scolastico o sanitario e volontariato che fanno quello che possono spesso in assenza di dati e di una formazione specifica.

²¹ <http://www.southallblacksisters.org.uk/immigration-policy-on-forced-marriage-is-unlawful/>

²² Quelli degli uomini, purtroppo, vengono sottovalutati e quasi ignorati, come la vicenda del giovane pakistano Asif Khalid, ucciso a bastonate alla fine del maggio 2012 in provincia di Bologna dai familiari di una connazionale con cui aveva intrecciato una relazione a loro invisa (Cori, 2012a)

Parte di quest'inerzia nel procedere con l'attività di ricerca è da attribuirsi al fatto che il nostro paese non ha ancora elaborato una politica coerente e razionale, qualunque essa sia, di approccio all'immigrazione e sembra ignorare il fatto che essa è oramai una componente strutturale della vita della nazione. Ancorato a una prospettiva emergenziale, anche il nostro paese sembra voler far fronte a queste violenze invocando come strumento principale leggi che limitino l'accesso e la stabilizzazione dei cittadini (e delle cittadine) di origine straniera. Viene da chiedersi, invece, se non siano piuttosto l'esiguità di politiche per l'accoglienza a contribuire a ostacolare l'"integrazione" pretesa dagli stranieri. La scarsa e poco organica programmazione di politiche sociali (abitazioni, sanità, istruzione, formazione) per le persone straniere -questa sì strutturale- è passibile di mutazioni a ogni cambiamento di governo a suon di tagli di bilancio o di abolizione di organismi di dialogo con le istituzioni, aumentando la reale e percepita alienazione dei cittadini immigrati. Ma al di là di tutto è poco chiaro che cosa s'intenda qui per integrazione e cosa si possa e si debba realisticamente richiedere e pretendere da chi desidera vivere nel nostro paese: il non delinquere? Il non professare i propri costumi? Fino a quale punto? Quali sono i *nostri* valori?

Parallelamente, per ciò che concerne la generica violenza contro le donne (Violence Against Women: VAW) – non solo straniere - si osserva che a fronte di qualche conquista meramente legislativa come la legge sullo stalking del 2009, il nostro paese trascura questa problematica. Lo si nota non solo dal crescente dato dei femminicidi, ma altresì dalla scarsità di provvedimenti presi in difesa delle donne: se una politica di prevenzione sembra impensabile, scarse risultano anche le misure per tamponare le emergenze. Il rapporto annuale del network femminista europeo Women Against Violence Europe (WAVE) del 2011 riguardo all'Italia recita così:

CEDAW expressed concern at high prevalence of violence against women and girls and the persistence of socio-cultural attitudes condoning domestic violence as well as absence of assistance and support programs for women wishing to leave prostitution and who were not survivors of exploitation (Fisher, Rösslhuber, & Hertlein, 2011, p. 118)

L'Italia nel 2011 contava 113 associazioni femminili e femministe (incluse 54 case-rifugio) per le donne, che coprivano tutti i generi di violenza contro le donne. Si stima che la necessità di posti nelle case-rifugio si aggiri sui 5711. Le 54 case rifugio offrono 500 posti. Ne mancano quindi 5211! Sono assenti le case-rifugio con servizi multilinguistici e non sono disponibili i dati sui fondi statali. (pp. 211-212).

2.3.1 Per una definizione di Honour Related Violence (HRV)

Queste sono le definizioni di Honour Related Violence o Honour Based Violence che vengono utilizzate in Svezia:

Honour related violence is a form of violence perpetrated predominantly by males against females within the framework of collective based family structures, communities and societies where the main claim for the perpetuation of violence is the protection of a societal construction of honour as a value system, norm or tradition.”(Kvinnoforum, 2005)

e nel Regno Unito:

"Honour based violence" is a crime or incident, which has or may have been committed to protect or defend the honour of the family and/or community” (CPS, 2010).

Per spiegare la mia scelta di ragionare intorno alla violenza legata all'onore, anziché su altre categorie più specifiche come “delitti d'onore”, “matrimoni forzati” o più generiche come “violenza contro le donne”, “violenza domestica”, vorrei accennare al dibattito occorso in Svezia e Gran Bretagna.

L'espressione Honour Related Violence (HRV) comincia ad essere utilizzata in Svezia in concomitanza con gli omicidi di Sara Maisam Abed Ali, Pela Atroshi e Fadime Sahindal. Precedentemente erano state privilegiate definizioni come “violenza domestica” (Domestic Violence, DV) o “maltrattamento di minore in famiglie immigrate” (child abuse in immigrant families). Soprattutto in quest'ultimo caso, gli operatori del settore si sentivano indotti a considerare questi abusi come *espressioni culturali*, in cui non ci si deve intromettere (Kvinnoforum, 2005, p. 37). Ne consegue che i diritti umani ritenuti validi per gli svedesi non venivano applicati ai cittadini con un diverso retroterra etnico (p. 38).

D'altro canto Greta Johansson, rappresentante dell'organizzazione no-profit Terrafem, ritiene “negativa” e “sbagliata” l'espressione HRV, poiché ogniqualvolta si parla di ‘onore’ esso è immediatamente associato a specifiche appartenenze etniche [o religiose] come musulmani, turchi, arabi o curdi, e aggiunge che se tutte le comunità, non solo quelle di migranti dalle succitate aree, fossero analizzate in base alla quantità di violenza contro le donne i risultati sarebbero probabilmente simili (Thapar-Björkert, 2007, p. 24).

A favore di una definizione che, invece, faccia esplicito riferimento all'onore distinguibile dalla violenza domestica, per ragioni di ‘praticità’ – cogliendo, però, così l'essenza del problema – sono i membri della polizia svedese come Claes Rydgren: “If we look at the man who beats his wife and it's not honour related motives, then it is individual violence,

condemned by the surrounding society. But if we look at HRV, it is collective, it is often sanctioned and often planned – the serious crimes are always planned ...” (citato in Thapar-Björkert, 2007, p. 21).

Una simile esigenza si riscontra anche nel Crown Prosecution Service britannico che fa seguire una succinta definizione di “Honour Based Violence” (HBV), sinonimo di HRV, da un testo esplicativo in cui si afferma: “Honour Based Violence” can be distinguished from other forms of violence, as it is often committed with some degree of approval and/or collusion from family and/or community members.”(CPS, 2010)

Si tratta, quindi, di una specifica forma di violenza da distinguere dal cosiddetto “delitto passionale”, poiché nel caso di HK le relazioni con la “pubblica opinione” assumono una dimensione peculiare e considerevole. Dimensione che si può esprimere attraverso un’ampia gamma di sfumature: dall’esplicita istigazione all’omicidio, a pressioni attraverso l’ostracismo, l’ostentata disapprovazione o il mettere in ridicolo chi non si adegua alla norma morale del gruppo²³.

In sostanza gli HRV fanno parte dell’insieme più ampio delle violenze domestiche e delle violenze contro le donne (Violence Against Women, VAW), ma è importante considerarle separatamente per comprenderne i meccanismi intimi e poter apprestare delle contromisure efficaci. Nel rapporto di Kvinnoforum del 2003 si sottolinea addirittura l’importanza “vitale”

²³ La studiosa americano-palestinese Lama Abu-Odeh (1997) comparando il cosiddetto delitto passionale dell’“Occidente” con quello d’onore “orientale” sostiene che questi non si trovino su due poli estremi, ma che anzi nelle interpretazioni e concrete applicazioni giuridiche si ritrovino ad incontrarsi “in a circular movement where one becomes the other”. Se da un lato in Algeria è riconosciuto come delitto d’onore l’assassinio del/della coniuge colto in flagrante adulterio (di fatto si tratta di un delitto passionale), dall’altro negli USA, nel cui sistema vengono previste degli sconti di pena per delitti effettuati in preda alla rabbia in seguito a delle gravi provocazioni si sono presentati una serie di casi dove sia l’elemento della rabbia accecante che quello della flagranza sono stati riconsiderati al punto da ridurre la pena anche a uxoricidi che avevano agito con freddezza, dopo una considerevole forbice temporale dall’evento dell’adulterio e, addirittura pur non avendovi assistito. Delitti passionali che finiscono, quindi, per acquisire alcuni dei caratteri tipici del delitto d’“onore”. L’interessante rassegna di casi proposta da Abu-Odeh la porta a concludere che queste due tipologie nelle applicazioni giuridiche non siano così agli antipodi. L’autrice prosegue mettendo in evidenza la differenza culturale della preminenza di assassini di figlie e sorelle nel mondo arabo a fronte di quelli di mogli ed ex-fidanzate, frequenti negli USA e taccia di eucentrismo femministe radicali come Melissa Spatz che parla indistintamente di uccisioni di “mogli” anche nel mondo arabo. Secondo Abu-Odeh, la Spatz tratta di delitti d’onore solo quando a commetterli sono cittadini immigrati e tralasciando di esaminare come vengono “trattati” i delitti passionali negli USA e porrebbe il sistema giuridico statunitense su un piano di superiorità, fatto che dimostrerebbe l’approccio orientalista della Spatz. A mio avviso l’analisi di come i sistemi giuridici trattano una serie di questione è sicuramente uno degli elementi che illustra quali siano i valori di una società, ma non è esaustivo. Abu-Odeh porta ad esempio e mette a confronto dei casi paradossali, istruttivi ma non esaustivi. Intorno a un’ideologia dell’onore c’è tutto un complesso di limitazioni della libertà e di percezione gerarchica dei ruoli di genere e di diritti che agiscono anche in assenza di delitti efferati. Con ciò non escludo affatto che chi anche in quella parte di mondo che chiamiamo “occidentale” maltratta e uccide mogli, compagne ed ex, non abbia una visione quantomeno poco rispettosa dell’altro sesso che spinge a utilizzare senza inibizioni la violenza. Nel complesso però la società tende a disapprovare questi atti, anche se di fatto non si adopera molto per evitare che queste violenze si verificino. Ciò che mi sembra accomunare i delitti d’onore con quelli passionali è soprattutto il desiderio di controllo della sessualità femminile.

di distinguere gli HRV dagli altri tipi di violenza contro le donne ai fini della prevenzione (Kvinnoforum, 2003, p. 8)

L'insistenza sulla violenza nei sistemi dell'onore è legata alla necessità di conoscere nel profondo i loro meccanismi e contesti e non ha niente a che vedere con i tentativi politicamente diretti di "eticizzazione" di queste violenze, vedendo in essi l'espressione essenziale di una data "cultura", "tradizione" o "religione". Queste tre elementi ricoprono un ruolo nella motivazione delle violenze, ma tale ruolo, si vedrà, è sfaccettato e molto complesso.

Il focus sulla dimensione collettiva dell'onore è cruciale perché, come vedremo, aiuta a comprendere, non a giustificare, i meccanismi di pressione cui è sottoposto l'autore di tali violenze da un lato e, dall'altro, ad attribuire la giusta dimensione al potenziale pericolo corso da chi le subisce o rischia di subirle. Il focalizzare l'attenzione sui sistemi d'onore permette di osservare dinamiche diverse da quelle che intercorrono nella violenza domestica così come ci è nota. Ad esempio il Crown prosecutor²⁴ Nazir Afzal mette in rilievo il monito che si vuole trasmettere alle donne di un determinato gruppo di appartenenza attraverso questi crimini e sottolinea l'opportunità di adottare delle tecniche d'indagine atte al contrasto della criminalità organizzata, perché la rete dell'onore può essere estremamente raffinata e diramata nell'eseguire e occultare certi delitti o nel rintracciare chi, per esempio, vuole sfuggire a un matrimonio forzato:

We are now using techniques usually used to fight organised crime to tackle this – we're using covert officers, listening devices and other methods. It's all perfectly legal but we are finding that the only way to tackle this is to use techniques that are unusual for family cases. That's because we don't see this as domestic violence – it's beyond that. The murder of Banaz²⁵ was so brutal that it was a clear warning to others; it was a way of saying 'don't step out of line or this could be you' ... We've started to realise how organised this is – and that this is what distinguishes it from ordinary domestic violence when you just have one-on-one violence; a husband beating his wife for instance. In the last few years I've not dealt with a single case of honour-based violence that didn't involve multiple perpetrators." (citato in Brandon & Hafez, 2008, p. 135)

D'altro canto, l'idea della pianificazione, della vendetta consumata in modo freddo e calcolato, della solidarietà collettiva non vanno presi come fattori meccanici e *conditio sine qua non* di un HK: la violenza motivata dall'onore può effettivamente "maturare" ed esplodere anche senza "consigli di famiglia" pronti a eseguire un piano prestabilito, ma per

²⁴ Nel sistema giudiziario britannico il Crown Prosecutor è il pubblico ministero nei processi penali.

²⁵ Banaz Mahmood, una ragazza curda di vent'anni uccisa dal padre dopo aver lasciato il marito che era stata forzata a sposare a 16 anni ed essersi innamorata di un iraniano appartenente a un diverso clan curdo. Il padre aveva precedentemente tentato di ucciderla e i ripetuti le ripetute richieste di aiuto alla polizia erano cadute nel vuoto.

l'accumulo di frustrazione di chi si sente inadeguato rispetto alle norme del gruppo di riferimento e tale condizione va indagata senza pregiudizi. Di fatto ci si trova di fronte ad ampie aree grigie dove una definizione difficilmente riesce a rendere conto di tutte le variabili e dove stabilire la demarcazione tra la difesa di una pratica tradizionale considerata giusta da sempre e la percezione di essa come crimine è sfumata, come sfumati e contraddittori possono essere i sentimenti verso la vittima. Il pensare alle HRV come a un sistema "giustificato", su cui vi è una sostanziale condivisione di una collettività, ma che può essere anche usato come "scusa"²⁶ e sfondo per altri soprusi, può fornirci una possibilità di orientamento.

L'idea di una HRV con le sue specificità a discapito di una violenza domestica che accomuna indistintamente tutte le donne non è sostenuta solo nei rapporti di fabbricazione Europea o delle Nazioni Unite, ma anche da giornaliste come la turca Ayse Onal che, dopo aver preso in esame la prospettiva di oltre una trentina di esecutori di HK, ha compreso anche il peso delle pressioni dei vicini (neighbour) sulle scelta di uccidere e di conseguenza "to classify honour killings as domestic violence is misleading. It is internal, societal violence that goes beyond families"(Onal, 2008, p. 255).

La definizione di HRV che risponde dalle esigenze operative degli organi giudiziari si rivela pertanto utile anche per lo studio teorico, poiché spinge a esplorare queste complessità. Esaminare le sue peculiarità non significa "separarla" dalla generale violenza contro le donne, ma considerare semmai il peso di quei fattori, che ne rendono problematico il superamento sia in un'ottica di prevenzione che di intervento d'emergenza. Altri aspetti in comune con la DV o VAW, invece, andranno rimarcati proprio per la comunanza con la sofferenza di tante altre donne che hanno tradizioni culturali diverse ma un comune conflitto con la violenza di genere.

2.3.2 Perché parlare di HRV e non separatamente di Forced Marriages o Honour Killings?

Parlare dalla prospettiva degli HRV può apparire vago, ma è tuttavia necessario: l'opinione pubblica, e a volte le istituzioni, si mobilitano di fronte al fatto eclatante. L'omicidio, però, non è altro che l'atto estremo di un *continuum* di violenze. L'onore è un "sistema" di cui uno

²⁶ Riporto quanto scrive Lama Abu-Odeh sulla distinzione tra onore e passione rappresentati come idealtipi "The idea of honor is based on the notion of *justification*, where the stress is on the nature of the act, rightful or not, not the actor. Alternatively, the idea of passion is based on the notion of *excuse*" (Abu-Odeh, 1997, p. 292). In sostanza, in presenza di un delitto d'"onore", l'atto può essere un dannoso e persino illegale, ma non ci dice nulla della personalità di chi lo compie. Nel caso di un delitto passionale la psiche dell'attore sopraffatto dalle circostanze viene messa in rilievo.

degli elementi costitutivi - e che interessano maggiormente le donne - è l'esercizio del controllo della loro sessualità. Sulle ragioni di questo controllo e sull'importanza della castità ritornerò successivamente. Il controllo è esercitato in vari modi e a vari livelli: con la pressione psicologica e ideologica, col ricatto emotivo, con la violenza fisica, con la limitazione della libertà di movimento, con l'imposizione di codici di vestiario, con l'imposizione di scelte sul futuro della persona in vari ambiti della sua vita. Non tutte queste forme di controllo sono dei reati: si tratta di sfumature e di vari gradi d'intensità e soprattutto molto dipende da come la vittima avverte la violenza. Una parte importante, ad esempio, del dibattito su quella zona grigia che è la distinzione tra matrimoni combinati e matrimoni forzati, seguendo la pratica dei centri antiviolenza, si gioca sulla percezione della vittima (Daniela Danna, 2011, pp. 10-11), che in gran parte è culturalmente condizionata.

Pertanto, al di là di situazioni in cui può essere più pratico parlare del singolo crimine o forma di violenza: omicidio, matrimonio forzato, in un'analisi comprensiva del sistema le differenti violenze e crimini vanno integrati, come effettivamente lo sono, dal comune denominatore dell'onore che può essere un'emozione profondamente sentita, imposta o una semplice scusa per poter raggiungere delle finalità personali, per esempio per ottenere un risarcimento/indennizzo o per coprire altri crimini. In tal caso si parla di *fake* honour killings. Secondo la corrispondente speciale dell'ONU, Radhika Coomaraswamy questa tipologia di HK inducono a un'ulteriore perversione del sistema dell'onore e riporta l'esempio riferito al Pakistan di pretendenti rifiutati che dichiarano un membro maschio della famiglia della donna desiderata *karo*, cioè coinvolto in una relazione illecita, e pretendono la ragazza come indennizzo per non uccidere lui. Per supportare tali insinuazioni l'accusatore può giungere al punto di uccidere una donna della propria famiglia sostenendo che essa era coinvolta in un rapporto proibito.(UNCHR, 2002, p. 13). È evidente che i *fake* HK non hanno nulla a che vedere con l'onore, essi, tuttavia, non vanno trattati come la prova che gli HK non esistono, ma semmai proprio il contrario, poiché sarebbero inconcepibili se non ci fosse una collettività consenziente, disposta ad approvare questa "scusa" per un femminicidio. A ben riflettere il film di Pietro Germi *Divorzio all'italiana* racconta proprio di un *fake* HK e di come il protagonista riesca a manipolare il consenso della sua "comunità" (e le opportunità offerte dalle leggi dello Stato) per liberarsi della moglie e poter, dopo una breve reclusione, essere accolto dai compaesani come un eroe e iniziare una nuova vita con la giovane cugina oggetto delle sue attenzioni.

2.3.3 Perché non incorporare la HRV nella Violence Against Women (VAW) ?

Le HRV sono *principalmente* violenza contro le donne sia perché la maggior parte delle vittime sono di questo sesso, sia per una ragione più sottile: poiché si tratta della espressione estrema della dominazione di un genere sull'altro, dominazione espressa anche con l'imposizione di modelli ruoli rigidi a *tutti gli esseri umani*. Possono perciò essere colpiti gli uomini per non essere rimasti fedeli al modello previsto per loro. Come sarà spiegato meglio nel terzo capitolo, la funzione assegnata al corpo femminile è quella di fungere da confine, da barriera. Questo è il punto di partenza, chi violi o non sostenga attivamente la protezione di questa demarcazione sarà passibile di subire delle violenze. Questa chiave di lettura permetterà di comprendere quando tra chi esegue le violenze sono le donne e quando tra le vittime dell'onore incontriamo degli uomini. In seguito affronterò la questione del *doppio standard*, del fatto, cioè, che il controllo sessuale e di conseguenza il controllo e le limitazioni della libertà siano focalizzati sulle donne piuttosto che sugli uomini. Non va, tuttavia, sottaciuto che la HRV può colpire pesantemente anche gli uomini per il loro "ammutinamento", per la loro rinuncia effettuata in diverse forme di essere i regolatori della sessualità femminile o per aver attentato attraverso le relazioni ai progetti matrimoniali e alla rispettabilità della famiglia di lei. La trasgressione dalle norme patriarcali è percepita come un attacco vitale alla struttura della identità stessa del gruppo e per questo viene punita severamente anche se, all'interno dei sistemi d'onore, possiamo trovare delle differenze. La consapevolezza che la HRV possa avere dei bersagli anche tra gli uomini, ha indotto la Svezia a pensare a case-rifugio anche per gli uomini.²⁷

Nel rapporto di Kvinnoforum *A Resource Book for Working against Honour Related Violence* (2003, pp. 29-30), sono state individuate quattro categorie di maschi vittime di HRV:

- I partner: sono uomini o ragazzi non graditi dalla cerchia familiare come partner delle loro donne, per differenze di casta, di religione, per aver violato i tabù matrimoniali, perché la famiglia si era accordata per un altro candidato. Si tende a considerarli vittime di "riflesso", quasi sempre colpiti dalla famiglia della ragazza.
- I fratelli: che possono essere obbligati a sorvegliare e punire le sorelle e/o i loro compagni.
- Gli omosessuali o bisessuali: che minacciano la continuità della discendenza.

²⁷ <http://www.stophonourkillings.com/?q=fr/node/4296> [Consultato il 25/03/2011]

- Ragazzi vittime di matrimoni forzati: sia per rispondere alle esigenze di pianificazione della famiglia, sia per “rimmetterli sulla buona strada” qualora avessero acquisito stili di vita che compromettono il prestigio della famiglia, come può essere, per esempio, il fatto di drogarsi.

La struttura patriarcale entro la quale l'onore ricopre un ruolo ideologico di massimo peso, necessita della collaborazione di tutti, compresa quella delle donne che spesso partecipano con convinzione. Sulle spalle delle donne viene quindi posta la “responsabilità” del loro stesso sostegno al sistema dell'onore, dove alla minaccia della violenza fisica s'intreccia la pressione psicologica e ideologica in cui non possono mancare la celebrazione di opportuni modelli femminili, da Maria Goretti a Sita, moglie del dio Rama. Come spiega chiaramente Gerda Lerner che vede nel patriarcato una “creazione” storicamente situata e attivamente sostenuta dalle donne:

The system of patriarchy can function only with the cooperation of women. This cooperation is secured by a variety of means: gender indoctrination; educational deprivation; the denial to women of knowledge of their history, the dividing of women, one from the other, by defining “respectability” and “deviance” according to women’s sexual activities; by restraints and outright coercion; by discrimination in access to economic resources and political power; and by awarding class privileges to conforming women (Lerner, 1986, p. 217).

2.3.4 La HRV è estremamente difficile da misurare

Un punto critico della ricerca sulle HRV è che non si hanno dati certi²⁸. Pur provando ad accantonare la categoria complessiva di HRV per analizzarne in modo specifico le due principali forme, i matrimoni forzati e HK, non ho avuto maggior fortuna: non mi risulta che ci siano informazioni affidabili sulle denunce o sulle richieste di aiuto fornite dagli organi internazionali. Si possono ottenere solo dati rilasciati, per esempio, da helpline o siti dedicati

²⁸ Così si esprimeva la Special Rapporteur delle Nazioni Unite Radhika Coomaraswamy nel 2002 riguardo ai dati sugli HK: “It should be stated here that it is extremely difficult to collect accurate statistical data on honour killings in any given community. As honour killings often remain a private family affair, there are no official statistics on practice or frequency and the real number of such killings is vastly greater than those reported. The Washington Post Foreign Service reports that 278 murders were reported in Panjab in 1999, (8 May 2000) The Special Task Force for Sindh of the Human Rights Commission of Pakistan received reports of 196 cases of honour killings in 1998 and more than 300 in 1999. Every year more than 1,000 women are killed in the name of honour in Pakistan alone. During the summer of 1997, Khaled Al-Qudra, then Attorney-General in the Palestinian National Authority stated that he suspected that 70 per cent of all murders in Gaza and the West Bank were honour killings. They are usually attributed to natural causes. In Lebanon, 36 honour crimes were reported between 1996 and 1998, in Jordan 20 honour killings in 1998 and in Egypt 52 similar crimes in 1997. In Iraq more than 4000 women have been killed since 1991. The same report stated that between 1996 and 1998 in Bangladesh, about 200 women were attacked with acid by husbands or close relatives, but the number of deaths is unknown. In the West there are honour killings among immigrant communities.” (UNCHR, 2002, p. 12)

che offrono, tuttavia, delle dimensioni parziali e spesso non comparabili. Nei documenti ufficiali ci si trova spesso di fronte alla dichiarazione che i dati sono sottostimati, ma non si riesce a capire di quanto.

Come ho potuto verificare presso la Questura di Brescia, la difficoltà nasce dal fatto che le statistiche prevedono i reati come: l'omicidio, il sequestro di persona, le percosse ecc., ma non ciò che li motiva.

Con i servizi sociali non è andata meglio. A livello locale, i dati, se esistono, sono coperti dal segreto, in ogni caso si dovrebbe spulciare nei fascicoli personali, perché sembrano non esserci statistiche mirate. A livello nazionale non ho trovato niente.

I centri antiviolenza non raccolgono statistiche sugli HRV per la scelta di fondo - cui ho accennato sopra - di considerare la violenza domestica e la violenza contro le donne in modo complessivo, al di là delle differenze di razza, religione, nazione, ceto sociale, cultura.²⁹

In effetti la misurazione di un fenomeno dovrebbe essere una preoccupazione più sociologica che antropologica; questa lacuna, tuttavia, riaccende il confronto tra le due posizioni antitetiche che con il lavoro dell'antropologo hanno strettamente a che fare: tra chi, di fronte a dati discontinui e poco verificabili tende a esasperare la situazione di donne 'Altre' e ne fornisce un'immagine appiattita e vittimistica, utile a veicolare messaggi di ostilità verso diverse tradizioni culturali; e chi puntando il dito su una documentazione effettivamente superficiale, scientificamente incontrollabile, talvolta ideologicamente diretta se non addirittura falsa - come il caso letterario *L'amore ucciso* di Norma Khouri³⁰ - prova a negare la realtà delle HRV. Su queste traballanti basi, quindi, diventa egualmente possibile giustificare sia l'allarmismo, sia il negazionismo. Sicché alla ricercatrice che su tali fenomeni si avventura viene da chiedersi se il suo lavoro abbia un senso e se non rischi di diventare a sua volta uno strumento nelle mani di esasperati fronti opposti.

L'assenza di dati attendibili si verifica per varie ragioni:

²⁹ L'associazione Trama di Terre di Imola, pur non accogliendo la definizioni di HRV sta promuovendo tuttavia la ricerca specifica sui matrimoni forzati onde acquisire degli strumenti di conoscenza per opporvisi.

³⁰ Questo bestseller, pubblicato in Australia nel 2002 con il titolo *Forbidden Love*, e presentato come una storia vera, narra la storia di una ragazza giordana musulmana assassinata dai familiari a causa del suo amore con un giovane cristiano. Nel 2003, dopo che il libro aveva fatto il giro del mondo e aveva sollevato il prevedibile e clamoroso dibattito su questo genere di violenze, è emerso che si tratterebbe di un falso. Questo genere di operazioni generano un danno incalcolabile a chi s'impegna nella lotta contro le HRV, come spiega Rana Husseini (2009, pp. 90-100), giornalista giordana, che per prima ha incominciato a riportare le notizie degli honour killings nel suo paese e che tuttoggi si batte affinché si attuino opportuni cambiamenti legislativi e di costume al fine di difendere le vittime di HRV. Oltre a confermare e a risvegliare i pregiudizi e gli stereotipi sempre presenti nel pubblico "occidentale" verso gli uomini arabi, questo libro contribuì a fornire le ragioni morali per l'attacco statunitense all'Iraq, senza, per converso, fornire il minimo aiuto a chi è realmente coinvolto da questo problema, che viene screditato dall'emergere di questi scandali.

– L’attenzione per questo tipo di violenze (come peraltro la violenza contro le donne) è sorta in tempi abbastanza recenti. Precedentemente non erano semplicemente “viste”, poiché il loro carattere “privato” (o ritenuto tale) impediva di coglierne la dimensione.

– La mancanza di un’adeguata preparazione da parte dei servizi scolastici, medici, sociali e giudiziari spinge spesso a non identificare queste le violenze per quello che sono.

– Mancano delle definizioni condivise per guardare nello stesso modo alle HRV e non confonderle con altre violenze. Quindi, anche in paesi dove la ricerca è iniziata, i dati molte volte non sono comparabili. In Europa di conseguenza, sia per la mancanza di una vera direzione politica unitaria, sia per le diverse fasi dell’immigrazione che i paesi stanno affrontando, c’è, come sostiene la giornalista giordana Rana Husseini, una situazione di “caos” (Husseini, 2009, p. 183).

– Per molti anni in altri paesi europei, come ad esempio la Gran Bretagna, il rispetto della “privacy” delle comunità e il timore di essere tacciati di “razzismo” hanno spinto per anni a non occuparsi di ciò che avveniva al loro interno.

– Sia nel paese d’origine che in quello d’immigrazione, questo tipo di violenze quando non sono pianificate, vengono difficilmente denunciate per il timore delle conseguenze e per la vergogna da parte delle vittime e per senso di omertà da parte dei testimoni.

– Spesso episodi di HRV sorgono nel paese d’immigrazione ma vengono “risolti” nel paese d’origine, dove si sa di poter godere di una rete di solidarietà efficiente e di un sistema giudiziario che può essere facilmente aggirato o che è addirittura complice, ed è più facile che rimanga sommerso; occorre anche ribadire che, malgrado le difficoltà e l’omertà, la ricerca in questi paesi può essere molto attiva.

– Anche laddove si intraprendono delle iniziative di prevenzione e/o intervento, mancano poi i monitoraggi per verificarne le conseguenze e gli effetti.

La riduzione di fondi per la spesa sociale e la ricerca pongono una seria ipoteca sull’intenzione, laddove ci fosse, di indagare sulle HRV.

Da quando e laddove si è iniziato a osservare il fenomeno delle HRV le stime sono sempre state in crescita, ma non è affatto chiaro se le HRV siano effettivamente in aumento o se si siano accresciute le denunce e i riscontri. Questo è un punto controverso molto importante, perché l’essere in possesso di dati attendibili potrebbe fornire delle indicazioni chiare sulle iniziative da intraprendere. Tuttavia questa condizione d’incertezza non deve mettere le istituzioni nelle condizioni di non agire e di non fornire tutto l’aiuto possibile a chi lo richiede. Per questo motivo le ricerche qualitative possono offrire scorci utili.

Similmente a quanto accade nel caso della VAW, anche per gli HRV i profili sociali delle vittime non sono chiaramente definiti: il governo svedese legge in esso un problema di povertà e di esclusione sociale che porterebbe gli individui a continuare a far affidamento sulle strutture tradizionali: “As long as the minority group or collective have more to offer than the majority community individuals will continue to seek contact with their compatriots. In this sense, HRV can be seen as an indicator of social exclusion and poverty” (Kvinnoforum, 2005, p. 19).

Anche se il rapporto di Kvinnoforum avverte che “wealth and integration” non garantiscono necessariamente che non si perpetrino HRV ed evidenzia comunque che la portata varia in base alla condizione sociale. Come si vedrà abbiamo simili stratificazioni delle HRV anche in Pakistan e in India.

L’indicatore socio-economico pertanto può fornire dei suggerimenti, ma va esaminato insieme ad altri fattori. Per quanto sia frustrante non riuscire a proporre un quadro di lettura unitario, bisogna ammettere che un fenomeno così complesso necessita di letture e analisi approfondite e multifattoriali da poter combinare.

Dai paesi più colpiti da HRV proviene però un messaggio positivo: spesso sono, infatti, le aree dove più intenso è l’attivismo e l’attenzione, segno che magari a livello d’élite la consapevolezza è chiara a tal punto da far dichiarare alla giornalista giordana Rana Husseini citando un’intervista del 2006 all’attivista dei diritti umani pakistana Asma Jahangir³¹: “... activism in the Third World by NGOs and individuals, mainly in Jordan and Pakistan, had contributed to raising the awareness of these abuses within European immigrant communities” (Husseini, 2009, p. 183). Asma Jahangir ribadisce: “Western countries did not believe these crimes were happening and thought they were immune and that it only happened in our part of the world until they were confronted with two horrifying so-called honour murders committed by migrants within the migrant communities” (citata in Husseini, 2009, pp. 183-184). Anche negli Stati Uniti, a parere di Rana Husseini, sembrano essere “startingly unaware of so-called honour killings”(p. 207) a tal punto da contattare frequentemente i colleghi britannici per ottenere informazioni su questi crimini.

Sebbene l’Europa e con essa l’Italia non siano esenti da pesanti forme di violenza contro le donne, quello che ruota intorno all’onore e ai codici di castità femminili sembra essere un

³¹ Asma Jahangir, Special Rapporteur on religious freedom for the UN Commission for the Human Rights dal 2004 al 2010, è attualmente President of Supreme Court Bar Association del Pakistan. È una nota attivista dei diritti umani. Nel 1999 fu l’avvocata di Samia Sarwar, assassinata proprio nel suo studio legale. Questa vicenda accese un dibattito intenso sul problema degli HK in Pakistan.

aspetto poco conosciuto nell'Europa del Nord e superato nelle sue sponde meridionali. La presenza quindi di HRV viene di conseguenza collegata al fenomeno migratorio. Anche in questo caso si confrontano due letture: la prima è intendere l'HRV come una sgradita "importazione" che si può risolvere con provvedimenti che "impediscono l'immigrazione" e che rendano lo status degli immigrati e delle immigrate sempre più precario e insicuro, senza diritti a cui appellarsi e mantenendo le persone immigrate in uno stato di sospensione. A questo riguardo si comprende l'uso da parte delle autorità della concessione della cittadinanza: non un diritto da acquisire, ma piuttosto un "premio" da concedere. In questo modo nel 2007 la cittadinanza italiana è stata conferita dall'oggi al domani a Dounia Ettaib, allora vicepresidente dell'Associazione delle Comunità Marocchine (ACMID), in Italia fin da bambina, in seguito alla denuncia delle minacce subite da "due connazionali" presso la moschea di viale de Jenner a Milano, per aver assunto la pubblica difesa della memoria di Hina Saleem (Foschini, 2007). Rattrista pensare che fino ad allora, malgrado la lunga attesa e una vita di studio e di lavoro nel nostro paese, per lo Stato italiano non avesse avuto le carte in regola per ottenerla e che tutto il processo burocratico si sia sbloccato in seguito all'episodio di via de Jenner.

Di segno opposto è la scelta della Svezia che ritiene la HRV un "societal" problem" (Kvinnoforum, 2005, p. 36), dove *societal* a differenza di *social* implica il coinvolgimento di tutta la società e non il confinamento alle comunità di minoranza. Da ciò la disposizione a contribuire con uno sforzo comune a contrastare un problema che non tocca le sole componenti di una minoranza ma *tutti i cittadini* di un paese.

2.4 Interpretazioni accademiche della HRV

Il dibattito teorico-pratico sull'HRV e in particolare sui matrimoni forzati e sugli omicidi risente del clima socio-politico dell'area in cui si svolge: nei paesi dell'area medio-orientale e subasiatica, per esempio, si calca di più l'aspetto della violenza domestica e del conflitto generazionale, mentre in Europa e Stati Uniti il dibattito si focalizza sui temi dell'immigrazione e dell'integrazione. Il focus sembra a volte spostarsi più sulla "relazione" tra "Altri" che sul problema in sé. Come vedremo questa impostazione non è una prerogativa esclusiva del paese di accoglienza, ma pervade anche la percezione di chi migra. Le stesse posizioni a livello accademico spesso si schierano lungo le linee contrapposte descritte sopra

e, come osserva Sacchi (2011, p. 124), si apre un ventaglio dove da un lato c'è chi mette in discussione l'esistenza stessa dei delitti d'onore (Vollp, 2000), ne nega la tipicità sostenendo che qualificarli in tal modo non aiuta le donne soprattutto se immigrate e musulmane, ma al contrario contribuisce ad "alterizzarle" (*othering*), con la complicità di organizzazioni internazionali e di intellettuali (Lila Abu-Lughod, 2011). Sull'altro estremo si situa chi, come la giornalista e docente emerita di psicologia e gender studies americana Phyllis Chesler (2009), insiste sulla netta differenza tra violenza domestica e honour killing, calcando sul nesso causale tra questi ultimi e l'islam.

Esiste poi una fascia di posizioni intermedie, come quella dell'antropologa norvegese Unni Wikam³² (2008), che nel delitto d'onore vede "non una caratteristica distintiva dell'islam ma una forma culturalmente plasmata di violenza, che deve essere collocata nella cornice più ampia dei valori che definiscono l'onore del gruppo familiare nei termini del pudore e della castità femminile, un codice di comportamento, diffuso soprattutto nel mondo mediorientale e mediterraneo, che fonda sistemi diversi di relazioni patriarcali." (Sacchi, 2011, p. 125)

Come accennavo prima, di violenze legate all'onore non si parla però solo nei paesi d'immigrazione, anzi, come noteremo nel capitolo successivo, la raccolta dati, anche quantitativi, la riflessione accademica e l'attività delle organizzazioni non governative è molto vivace in paesi da cui partono le catene migratorie come nel caso del Pakistan e dell'India. È interessante osservare che impostazioni assume il dibattito in questi paesi, dal momento che lì la questione si gioca tutta all'interno dei cosiddetti *Altri*.

L'inserimento di specifiche HRV nell'ambito della violenza domestica sembra assodato, poiché non c'è alcuna etnicizzazione da temere. Le religioni e le tradizioni, ovviamente, non sono percepiti come un *vulnus* di *Altri*, che *di per sé* inducono alla violenza, ma si ragiona sull'uso che si fa di esse sul piano politico.

Amir Jafri, studioso pakistano autore di *Honour killing: dilemma, ritual, understanding*, sceglie di ragionare su questo tema dal punto di vista "discorsivo". Il focus del lavoro verte sulla comprensione delle ragioni culturali e storiche che giustificano l'assassinio di una donna

Unni Wikam è tra l'altro autrice di una interessante ricerca etnografica sulle donne arabe della fascia settentrionale dell'Oman (Wikan, 1982) che ho citato nel capitolo primo trattando dell'onore nel Mediterraneo. Questo lavoro presenta un quadro sulle dinamiche dell'onore e dell'osservanza dei codici di castità femminile in controtendenza rispetto alle descrizioni prevalenti nel Mediterraneo, soprattutto circa l'esercizio della violenza contro le donne in caso di violazioni di quegli stessi codici. Lila Abu-Lughod che aveva dichiarato il suo apprezzamento verso il lavoro dell'antropologa norvegese (Lila Abu-Lughod, 1999, p. 283, nota 2; , 2011), la contesterà successivamente riguardo alla presa di posizione della Wikan sul problema degli honour killings in Scandinavia (Lila Abu-Lughod, 2011). In particolare la Abu-Lughod imputerà a Wikan di aver contribuito con il suo libro sull'assassinio della giovane kurdo-svedese Fadime Shahindal, a incoraggiare l'ostilità verso i cittadini musulmani facendo leva sull'indignazione sollevata da quell'omicidio "culturale".

https://stjohns.digication.com/feminism_honor_killings/Welcome/published

della famiglia in nome dell'onore *gairat*. Egli sottolinea la differenza tra tipologie diverse di delitti d'onore, una parte dei quali è utilizzata per coprire delitti comuni (Jafri, 2008, p. 4). Con ciò Jafri non nega affatto l'esistenza degli HK, ma utilizza l'analisi del discorso per spiegare come esso contribuisca a consolidare il consenso agli HK. In tal senso, pur partendo dalle medesime basi teoriche del postcolonialismo (Foucault, Derrida), sembra discostarsi dalla posizione che vede il ragionamento sull'onore come una costruzione orientalista, volta a giustificare le superiorità dell'Occidente e la sua dominazione.

Diverso è l'approccio storico-materialista di Tahira Khan (T. S. Khan, 2006), ma non in conflitto con quello di Jafri. I due autori trattano la questione degli HK su livelli diversi: la Khan si occupa in modo particolare della struttura socio-economica sottesa a questi delitti mentre Jafri esamina la questione analizzandone l'aspetto sovrastrutturale. La questione è comprendere qual è la portata dell'influenza dell'una sull'altra.

La Khan ricollega le HRV alla dominazione patriarcale ripercorrendo l'analisi di questa istituzione effettuata da Gerda Lerner (Lerner, 1986), che evidenzia come questo costrutto culturale abbia radici antiche e come sia così penetrante da conquistare la collaborazione delle donne stesse. Tahira Khan, inoltre, esplora le differenze che corrono tra il femminismo liberale e quello di stampo materialista rispetto alla condizione d'inferiorità della donna. Per il femminismo liberale, contrassegnato dall'idealismo, l'inferiorità femminile è un fenomeno storico e immutabile: la famiglia e le relazioni familiari sono universali e naturali e si possono rettificare solo richiedendo protezione e più diritti individuali allo Stato, che tuttavia – mette in risalto l'autrice – è a sua volta un'istituzione patriarcale. L'approccio materialista, invece, legge l'oppressione femminile come un fenomeno che si sviluppa nella storia e si fonda su basi materiali: norme sociali, tradizioni culturali, segni e simboli e dettami religiosi sono stati tutti sviluppati da basi materiali e sistemi di società economiche (T. S. Khan, 2006, p. xi). Nell'approccio materialista, inoltre, tutti i mutamenti nei rapporti di produzione si riflettono in mutamenti nelle relazioni (p. xiv). Con l'impostazione liberale ci si aspetta che le leggi cambino la situazione delle donne, per questo motivo le attiviste del femminismo liberale promuovono la spiegazione che i crimini legati all'onore siano il risultato di consuetudini e della violenza culturale e chiedono, di conseguenza, leggi più rigide per penalizzarli (p. xviii).

Il dibattito sulle HRV prende infine una piega particolare per le osservazioni di derivazione post-moderna e post-coloniale. Si tratta di un orientamento che si muove in antitesi con il modernismo che associa in maniera univoca all'imperialismo occidentale. Nella sua corrente

più estrema mette in discussione i paradigmi scientifici sostenendo che non ve ne sono di privilegiati. La realtà diventa così un fenomeno in-conoscibile e indecifrabile e, soprattutto sulla base della critica foucauldiana, la sua conoscenza è mero discorso del potere (Harris, 1999, pp. 154-155). I problemi della società non vengono spiegati con i modi di produzione, ma con modi del discorso e la produzione di conoscenza viene vista come più importante della produzione di beni e servizi (p. 156).

Il post-colonialismo a sua volta ha sviluppato l'idea dell'"autenticità culturale", ossia: le culture dei paesi colonizzati sono state influenzate, se non addirittura contaminate, da quella "occidentale". Va quindi ricercata e recuperata l'originaria purezza ripudiandone il retaggio coloniale per recuperare una mitica e in quanto tale, indifferenziata, età dell'oro, dove la linea di distinguo non sta nel valutare la maggiore o minore umanità di una cultura o sistema sociale, bensì la propria aderenza ad una ipotetica aderenza all'origine, qualunque essa fosse.

Il colonialismo, infine, non si è limitato a quindi a "esportare" nei propri domini eserciti, valori, gusti, leggi, concetti, ma ha costruito la nozione stessa di "Oriente":

...l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere e fittizie sull'Oriente. Si tratta insomma, dell'Orientalismo come prodotto occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente (Said, 2001, p. 13).

Questa premessa ci aiuterà a comprendere la complessa posizione di studiosi di origine asiatica e mediorientale sulla HRV e la loro critica, in parte condivisibile, al femminismo liberale che rischia, talvolta, di diventare una critica al femminismo *occidentale* nel suo complesso. Mi riferisco in particolare ai lavori di Chandra Talpade Mohanti (1984), Shreene H. Razack (2004) e Lila Abu-Lughod (Lila Abu-Lughod, 2002; Lila Abu-Lughod, 2011). In particolare quest'ultima, porta spesso all'attenzione dei lettori degli argomenti stringenti sull'uso politico della propaganda contro le HRV - cui sembrano essere soggette sole le donne *orientali* - esercitato dal femminismo liberal-conservatore *occidentale*. Queste campagne finiscono col segnare un solco profondo tra la "superiorità" dell'*Occidente* e l'inferiorità e barbarie dell'*Oriente* e la loro efficacia e utilità per donne che vorrebbero difendere è tutta da dimostrare. Abu-Lughod, tuttavia, non sembra percorrere sempre un binario rettilineo. Con chiarezza nel suo saggio *Writing against culture* (L. Abu-Lughod, 1991) contesta sia il femminismo culturale, sia ai movimenti revivalisti (in cui include l'islam) le comuni "notions of authenticity and the return to positive values not represented by the dominant other. As

becomes obvious in the most extreme cases, these moves erase history” (p. 144). Questa è un’osservazione di cui ho trovato ampio riscontro nel mio lavoro sul campo e che condivido, tuttavia l’uso a volte generico e generalizzante che Abu-Lughod fa dei termini *occidentale*, *orientale*, *islamico*, sembra a volte procedere in senso contrario ai suoi inviti a evitare le generalizzazioni (p. 150). La celebre studiosa propone tra gli strumenti per evitare di scrivere delle culture in modo “alterizzante”, generalizzante e di conseguenza reificante, le “etnografie del particolare” (p. 147). Si tratta di un metodo e di un’accortezza appropriata, ma alla fine non s’incorre nello stesso pericolo di generalizzazione quando per mettere in discussione la specificità degli honour killings si porta l’esempio della *agency* delle donne musulmane di una tribù beduina del deserto egiziano (Lila Abu-Lughod, 2011, pp. 20-21)?.

Il fattore “terrorismo” costituisce effettivamente un elemento di successiva complicazione nell’esame delle HRV in comunità di migrazione, rispetto a quanti avevano analizzato l’etnografia dell’onore nel Mediterraneo. La reazione al razzismo, tuttavia, ha provocato un risultato curioso: le HRV non sono un elemento esclusivo di dell’islam, ma sotto il fuoco delle accuse islamofobiche provenienti da ampi settori della società statunitense e nordeuropea, molto spesso collegate alle agende politiche dei governi, le autrici si sono lasciate intrappolare nella cornice religiosa e all’interno di essa in una difesa culturale per procura del conservatorismo islamico a mio avviso non sempre appropriata. Sia Razack (2004, p. 131 e ssg) che Abu-Lughod (2011, passim) contestano i rapporti e la memorialistica sugli Honour Related Crimes. Tali appunti, in molti casi condivisibili e opportuni, vertono sulla scarsità di dati attendibili e sulla discutibile veridicità di alcuni rapporti e testi di memorialistica. Si mette in evidenza, infatti, che tali rapporti influenzano le politiche di limitazione dell’immigrazione (Razack, 2004, pp. 133-134). La tesi è che la categoria dei crimini legati all’“onore” isolata dal contesto universale delle violenze contro le donne sia una costruzione fatta apposta per biasimare le comunità di migranti e poter quindi giustificare le politiche razziste dei governi. Come ho già accennato precedentemente queste contestazioni sono opportune e necessarie, ma il rischio nel portare all’estremo tale argomentazione è che così facendo si oscuri il problema in sé e che alla fine si faccia il gioco dei settori più conservatori delle comunità di migrazione, che negano l’utilizzo della violenza al fine di controllare la sessualità delle “loro” donne e cercano di mettere a tacere le voci dissidenti al loro interno e di critica esterna agitando l’argomento dell’islamofobia e del razzismo.

Abu-Lughod, in particolare, afferma che la categoria dell’onore sia vaga, che sia diventata addirittura “monstrous” e gli esempi che porta sono nel complesso eloquenti, tuttavia sembra

perdere di vista l'insieme del problema e cioè come questi sistemi di controllo e di limitazione dello spazio della persona possano sfociare in varie e progressive forme di violenza.

Riguardo al riferimento ai valori della “società occidentale”:

Western society and integrated immigrants seem to have a monopoly on liberal and human values, embodied in a free sexuality and personal autonomy. The implication of this is that the West does not acknowledge in itself any illiberal values, whether chastity, religious moralism, intolerance, racism, incarceration, economic exploitation, or inequality, gendered or otherwise.” (Lila Abu-Lughod, 2011, p. 32)

Non è chiaro tuttavia se il problema che pone Abu-Lughod sia la rivendicazione del monopolio dei valori liberali e umani da parte dell’“Occidente” o se non sia d'accordo con i valori in sé di libera sessualità e autonomia personale, che peraltro andrebbero definiti in modo un po' più accurato. Generalizzazioni di questo tipo ne ho incontrate di frequente durante le interviste a ragazze indiane e pakistane che erano portate a contrapporre le “loro” norme di clausura alla *troppa libertà* delle loro coetanee italiane che “cambiavano ragazzo ogni giorno”. Abu-Lughod sembra quindi fare propria l'idea di una libertà sessuale intesa solo come “commodificazione” del corpo femminile o, in termini marxisti più consueti, “alienazione” che è un problema reale segnalato dalle proteste dei movimenti femministi, da documentari e testi come *Il corpo delle donne* di Lorella Zanardo (2010), ma purtroppo non appannaggio esclusivo della società *occidentale*. Una volta di più queste contrapposizioni fanno perdere di vista i problemi che volta per volta le donne su tutto il globo devono affrontare per far valere i basilari diritti umani³³.

Riguardo alla questione della “scelta”, Abu-Lughod inizia la sua argomentazione citando il romanzo *Forbidden Love* di Norma Khouri, che “suggests that in Jordan and other places where honor killings are committed, women are not allowed to choose their husbands” (mi chiedo perché scegliere un falso come fonte). Prosegue citando l'idea che le ragazze beduine

³³ La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (1948) mira, come il nome stesso annuncia, a tutelare tutta l'umanità. Essa travalica le differenze di genere, di razza, sociali, economiche e religiose. Dal punto di vista della loro gestazione storica i diritti umani non sono “culturalmente neutri”, il dibattito e i precedenti documenti da cui traggono ispirazione sono stati ideati principalmente in Europa (Bill of Rights britannica del 1689; Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789) e negli Stati Uniti (Dichiarazione d'indipendenza 1776), anche se ciò non esclude che elaborazioni su questi concetti non vi siano state anche in altre parti del mondo. Alla Dichiarazione hanno aderito, pur con le loro differenze, numerose nazioni del mondo tra cui l'India e il Pakistan. Per ciò che concerne i diritti umani delle donne (per le quali non ci sono diritti diversi, ma verso cui vanno attuate ulteriori e specifiche forme di protezione viste le peculiari violazioni cui possono essere soggette *in quanto tali*) e al processo di “creazione dei diritti umani” per le donne, si veda l'interessante studio di Sally Engle Merry (2006) e in particolare il capitolo “Creating Human Rights” (pp. 36-71) in cui dà conto delle complesse trattative e mediazioni e delle imprevedibili alleanze avvenute in sede di conferenze internazionali per poter giungere alla redazione di documenti condivisi.

da lei studiate hanno del matrimonio combinato e conclude: “Despite the glorification of love threading through Bedouin oral literature, many women and girls assured me that love marriages ended badly, explaining that if a girl’s marriage was not arranged with the support of kin, she would have nowhere to turn should her husband mistreat her.” (Lila Abu-Lughod, 2011, p. 34). Il fatto di confondere il matrimonio combinato con quello forzato è tipico della propaganda ostile all’immigrazione, ma perché Abu-Lughod fa la stessa cosa? I matrimoni combinati non sono in questione, il problema è il grado e le forme di violenza che si mettono in atto per imporre un matrimonio. A sostegno della libertà di scegliere il matrimonio combinato Abu-Lughod porta un argomento che anch’io ho ritrovato nella mia ricerca sul campo: *preferisco il matrimonio combinato, perché se va male almeno la mia famiglia non mi lascia sola*. Questa *ratio* tuttavia, oltre a essere a volte smentita dai fatti³⁴, non dimostra l’automatica “bontà” di una tradizione “autentica” a dispetto della modernità che l’*Occidente* vorrebbe imporre, ma semmai il problema generato dalla scelta personale di una donna, perché nel caso di un divorzio da un matrimonio non combinato rischierebbe di non trovare la solidarietà dei suoi familiari.

Per controbattere l’accusa di quelli che sostengono che le culture dell’onore “hanno il monopolio della violenza contro le donne”, l’antropologa palestinese osserva che le donne “occidentali” non se la passano meglio. (p. 35). La violenza legata all’onore non è un processo meccanico e, come vedremo in seguito, gli “accomodamenti tradizionali” a situazioni scabrose esistono e funzionano. A volte sono l’unica strada percorribile per limitare la violenza e per far sì che la donna, soprattutto se è una ragazza, non sia costretta ad abbandonare il suo mondo di relazioni, mi chiedo tuttavia quale sia il prezzo da pagare e se questo ‘pegno’ non sia esso stesso una violenza.

La critica postcoloniale (anche qui tuttavia bisognerebbe fare delle distinzioni in questo magmatico filone) ha spesso come bersaglio il femminismo conservatore europeo o americano, purtroppo le sue stimolanti argomentazioni soprattutto sull’analisi del potere rischiano di trasformarsi in criticità. Il desiderio di contrapporsi ad ottuse generalizzazioni orientaliste e imperialiste porta a una sorta di muro contro muro dove, alla fine, è l’*Occidente* reificato e presentato come omogeneo, con la “sua” modernità e i “suoi” valori, che finisce per essere il bersaglio privilegiato, anziché le diseguaglianze tra gli esseri umani, ovunque

³⁴ Non sono rari i casi di donne che ritornate a casa per un matrimonio fallito non trovano l’accoglienza che si aspetterebbero. Questa è una delle ragioni per cui i maltrattamenti domestici non vengono denunciati e le donne esitano a chiedere il divorzio. Una giovane donna pakistana da me intervistata di fronte ad una situazione matrimoniale veramente problematica mi disse di non voler ritornare a casa perché avrebbe danneggiato l’*izzat* di suo padre.

siano. Il rischio che si corre è che si scivoli in una forma di relativismo culturale che in molti casi lascia prive di protezione le stesse donne che le autrici vorrebbero difendere, perché sembra suggerire l'adesione ai valori locali come unica via d'uscita. Di fronte a questo problema studiosi e studiose come Haideh Moghissi o i curdi Shahrzad Mojab e Amir Hassanpour sembrano aver trovato una mediazione nell'accogliere la critica dell'orientalismo senza che essa imponga lo schierarsi acriticamente contro tutto ciò che appare "occidentale".

Moghissi (1999) non si occupa in modo specifico delle HRV, ma analizza i limiti del postmodernismo nel rapporto tra il femminismo e il fondamentalismo islamico, punto questo di rilevante importanza nel mio lavoro, non per la religione in sé, ma per il richiamo e le connessioni reali o inventate che alla questione religiosa si fanno in materia di HRV sia da parte dei detrattori, sia da quella dei sostenitori. Come si vedrà, uno dei punti centrali sarà il confronto con la "modernità occidentale" laddove Moghissi sostiene che:

...the exploitative, uneven and discriminatory nature of development associated with modernity in the West is an undeniable fact. But this does not prove that premodern formations were better for women. Neither can it persuade us to find irrelevant to the experience of women in Islamic societies the rights that women have achieved in the West" (p. 8).

Il femminismo postcoloniale, come proposto per esempio dalla sociologa indiana Chandra T. Mohanty (1984), mette in rilievo il problema di una "donna del Terzo mondo" definita "sottomessa e indifesa" dalle femministe liberali occidentali. Questa visione totalizzante dell'*Occidente*, che non permette alcuna distinzione tra *le donne* (intese nella loro pluralità), non fa altro che produrre una auto-rappresentazione gerarchica tra donne dove quelle dell'Ovest si presentano più libere e auto-determinate e quindi superiori alle donne dell'Est:

Universal images of "the third world woman" (the veiled woman, chaste virgin, etc.), images constructed from adding the "third world difference" to "sexual difference" are predicated upon (and hence obviously bring into sharper focus) assumptions about Western women as secular, liberated, and having control over their own lives". This is not to suggest that Western women *are* secular, liberated and have control over their own lives. I am referring to a *discursive* self-presentation, not necessarily to material reality." (Mohanty, 1984, p. 353).

All'egemonia del "femminismo occidentale"³⁵ si contrappongono femminismi "locali", scivri dalle influenze dell'*Occidente*, proprio come ad esempio si propone il femminismo islamista. Moghissi invece sostiene che:

³⁵ In verità Mohanty inserisce dei distinguo nel suo ragionamento e accenna all'esistenza di femminismi alternativi anche in Occidente, il fatto è che però poi dal complesso del suo saggio si trae la percezione di *un* femminismo servo del progetto orientalista. Sarebbe stato più corretto ribadire la differenze interne ai

...feminism takes different forms and puts forth different demands given differing social, economic and cultural contexts. Different priorities, however, do not mean different aspirations altogether. The women throughout the Middle East and North Africa who are challenging Islamization policies and who are struggling against the fundamentalists' 'culturally specific' roles and moral conduct aspire to – and are entitled to – the same basic rights that women enjoy in the West” (pp. 8-9).

La costruzione di una donna del “Terzo Mondo bisognosa di aiuto” è un elemento molto efficace dal punto di vista ideologico e psicologico, attraverso il quale le potenze imperialiste giustificarono la dominazione coloniale. Questo atteggiamento si presenta ancora ai giorni nostri, nella campagna sostenuta con ardore dalla coppia presidenziale George e Laura Bush per salvare le donne afgane dalla brutalità del regime talebano, grazie alla quale l’attacco armato all’Afghanistan ha trovato la sua giustificazione morale (Lila Abu-Lughod, 2002). Si tratta certamente di un argomento molto potente, che è importante ribadire, ma sorge il sospetto che sia la “pretesa di liberare le donne oppresse dell’*Altro*”, sia quella di preservarle da forme di *derivative*, ossia dall’acquisizione di valori non originali derivati da altre culture (quelle ‘occidentali’ o ex-coloniali), siano, a usare le parole di Moghissi, quantomeno “problematiche”:

I consider problematic the argument which tries to justify the resistance of Islamic societies to changing women’s familial status as a cultural reaction to colonialism. This over-emphasis on the role of colonialism is as inconclusive and debatable as the totalizing and universalizing approach which looks only to Qur’anic injunctions and *Shari’a* laws to explain the surveillance of women in Islamic societies, disregarding the basic fact that Islam, like any other religion and ideology, has a contingent nature and is the product of its articulation with indigenous cultures and societies” (1999, p. 17).

La differenza tra le intellettuali aderenti al postmodernismo e i movimenti fondamentalisti sono chiare, tuttavia alcune argomentazioni rischiano di collidere a danno delle donne che dicono di voler proteggere:

“its [del postmodernismo] well-advertised but fictitious radicalism which rapidly dissolves into a celebration of cultural difference, its privileging of the ‘local’ (as against master narratives’ emphasizing universal rights) and, in consequence, its curious affinity with the most reactionary ideas of Islamic fundamentalism. For the two share a common ground – an unremitting hostility to the social, cultural and political processes of change and knowledge and rationality, originating in the West, known as modernity.” (Moghissi, 1999, p. 52).

femminismi occidentali e presentare la corrente che critica come pericolosa, forse molto influente, ma non come rappresentante dell’Occidente.

Concordo con Haideh Moghissi nel riconoscere al postmodernismo dei meriti euristici “the postmodern view [...] can be of help in opening new lines of inquiry or in breaking through the confines of the structuralist and culturalist impasse” (p. 52). Il pensiero postmoderno utilizzato insieme ad un’impostazione materialista “can help us go beyond the sterile opposition of ‘determining’ base and ‘determined’ superstructure, emphasizing the *interaction*³⁶ of political and economic struggle and cultural forms, and doing away with the notion that political and economic structures may ‘prefigure’ or ‘predict’ the ways in which ideas are lived.” (p. 52)

Analogamente a Moghissi, Mojab e Hassanpour mettono in rilievo la problematica posizione post-moderna e nello specifico degli HK sostengono che:

This brand of theorization emphasizes respect for cultural difference. Although its advocates oppose violence, they prefer to remain silent about it, especially when it is perpetrated by “others” whom they cannot judge due to cultural differences. There is, thus, an attempt to isolate honour killing from the patriarchal culture of the society that generates it. This is done by, among other things, reducing honour killing to a “practice,” as if practices, in any meaning of the word, are non-cultural. Labelling the crime as a “practice” relieves the academic specialist from the burden of criticizing the culture, its religion and its values. You do not have to critique or indict Islam or Kurdish patriarchal culture. It is the problem of the individual who commits the crime.” (Mojab & Hassanpour, 2002, p.6).

Il riconoscimento di responsabilità, la determinazione del ruolo giocato dalla tradizione patriarcale e dalla religione non impedisce di inquadrare questa violenza anche nel quadro storico-politico della guerra regionale del Kurdistan iracheno che ha ramificazioni profonde con gli interessi anche di potenze occidentali.

Mojab e Hassanpour segnalano anche come il nazionalismo contribuisca alla riproduzione del crimine poiché esso stesso è un’istituzione patriarcale che malgrado le dichiarazioni di eguaglianza tra uomini e donne relega la questione dell’emancipazione femminile al futuro, dopo l’emancipazione della nazione (p. 4). La nazione quindi diventa uno scopo fine a se stesso e non uno strumento al servizio dell’umanità che vorrebbe rappresentare.

Gli autori disegnano una storia di violenza contro le donne tutt’altro che immanente e che ha seguito delle precise tappe storiche che si collegano alla presa di potere dell’islamismo in Iran, le cui conseguenze sono state l’imposizione di una teocrazia che ha decretato la fine del secolarismo, cioè della separazione tra Stato e religione, e l’islamizzazione delle relazioni di genere. Le donne sono state il primo obiettivo. Un processo di emulazione regionale ha coinvolto altri Stati e anche parte del nazionalismo curdo: “If theocrats have promoted stoning

³⁶ Corsivo dell’autrice.

to death and honour killing as Islamic institutions, some Kurdish leaders have endorsed male violence as a national tradition” (p. 5). Non va sottovalutato infatti che alcuni partiti nazionalisti e islamisti curdi sono finanziati dall’Iran. Col tempo anche i partiti ufficialmente secolari si sono inchinati a un manipolo di *mullah* e i loro capi iraniani (p. 5).

Nei paesi di immigrazione il razzismo a sua volta gioca un ruolo specifico che, fra l’altro, è quello di non voler vedere come la lotta contro gli HRC sia combattuta anche all’interno della società curda preferendo offrire l’univoca immagine di donne del terzo mondo oppresse e senza coscienza.

D’altra parte, la politica di rispetto delle differenze culturali, animata da buone intenzioni, è caduta nella contraddizione di rispettare anche le culture patriarcali a discapito delle donne, andando così contro i principi che la animavano.

Mojab e Hassanpour mettono in evidenza il filo che lega i conservatori d’*Oriente* e *Occidente* nel diffuso attacco alla coscienza, conoscenza e cultura femminista o, mi viene da dire molto più semplicemente, ai diritti umani delle donne:

If non-Western nativists, Islamists and nationalists reject feminism as a [9] “derivative discourse,” conservatives in the West also refuse to include feminism in their “canon” of Western civilization and culture. This is where the Western colonialist, new and old, and the non-Western nationalist, nativist, Islamist, and cultural relativist inadvertently join forces. That also explains why the Holy See³⁷, Saudi Arabia and Iran joined forces in the Beijing Conference of 1995 (Mojab & Hassanpour, 2002, pp. 8-9).

Al di là delle apparenti contrapposizioni, una larga congerie di posizioni teoriche spinge di fatto le donne a rinunciare alla coscienza di genere a favore di “identità” alienanti:

This is the case in spite of the fact that a host of theories ranging from post-modernism to identity politics to cultural relativism encourages the women of the world to go under the banner of their tribes, ethnic groups, nations, religions, and communities” (p. 9).

Per questa ragione le femministe curde hanno assunto rispetto al loro nazionalismo una posizione che non lascia spazio a facili concessioni:

The institution of the state in the countries that rule over the Kurds in the Middle East is neither civil nor civilized. One cannot expect an end to honour killing in a state which has no respect for the citizens’ right to life, and freely exercises the “right to genocide.” We believe that the struggle against honour killing is inseparable from the struggle for democratic rule (p. 9).

³⁷ La Chiesa Cattolica.

La richiesta di queste donne è di applicare la convenzione per l'eliminazione di tutte le discriminazioni contro le donne (CEDAW). Potrebbe qui sorgere la spinosa accusa di ragionare in termini "derivativi". Su questo argomento Mojab e Hassanpour sono estremamente chiari:

Are these demands rooted in European Enlightenment? Our answer is, without hesitation, in the affirmative. Are these demands Western in origin? Definitely, yes. Peoples in the East have struggled for these demands for no less than a century. They are, thus, universal demands. We emphasize again that in the West, too, there was extensive opposition to these demands. Today, too, the extreme right and Christian fundamentalists, like Islamic fundamentalists, continue to oppose feminism and the separation of state and religion. The lines are, thus, not drawn on ethnic grounds but rather on political principles" (p. 9).

In conclusione: le HRV costituiscono una tragedia per le donne che le subiscono sia nel 'paese d'origine' che in quello di immigrazione. Esse vengono contrastate e combattute da gruppi per il momento minoritari in entrambe le situazioni. Come vedremo, esse si tingono di aspetti peculiari *anche* perché si mescolano con i problemi e le contraddizioni che le donne (e gli uomini) devono affrontare in una situazione di migrazione. Non necessariamente il ritrovarsi in paesi che non riconoscono il valore dei codici di castità femminile è di per sé liberatorio, ma non si può neanche affermare il contrario. Uno degli ostacoli più insidiosi sta in un malinteso senso di relativismo culturale che da un lato opprime molte donne e dall'altro offre alle istituzioni una scusa per non intervenire. L'altro impedimento è affrontare la lotta a queste violenze attraverso una crociata culturale. C'è da tenere presente che il rispetto per la riservatezza della famiglia è un "valore" condiviso anche dalla *nostra* società, il problema è comprendere quando essa non diventi una legittimazione a compiere abusi. La tensione che stiamo vivendo, soprattutto in un tempo dove i trasferimenti e il contatto tra individui e gruppi di esseri umani si sono intensificati, è ulteriormente complicata da un *evento storico*³⁸ in senso "annalistico"³⁹ riguardo al quale si è fatto credere che "ha cambiato la storia". Mi

³⁸ Un anno dopo l'attacco alle Torri Gemelle di New York, sul settimanale *Internazionale* appariva un articolo dello storico statunitense Paul Kennedy (2002), dall'eloquente titolo "Che cosa non è cambiato". In questo breve pezzo Kennedy illustra quali siano stati i cambiamenti provocati da questo avvenimento soprattutto nelle vite delle vittime e dei familiari, ma aggiunge "...a parte quando i meteoriti si abbattono sulla Terra e nubi di polvere distrussero ogni forma di vita, non c'è mai stato nella storia un evento che abbia cambiato tutto" e prosegue elencando una lunga serie di indicatori che hanno a evolversi o a regredire secondo le tendenze precedenti l'11 settembre, compresi i gravi problemi legati all'ecosistema del pianeta e alle diseguaglianze sociali ed economiche. La solidarietà alle vittime e ai familiari delle Torri Gemelle è dovuta, come è dovuta la caccia agli assassini: Ma come cittadini di questo mondo complesso, iniquo e travagliato, abbiamo anche il dovere di essere aperti ad altri problemi umani, di non perdere mai di vista di batterci per i rimedi comuni. Non siamo stati messi su questo globo per fare politica su un unico problema."

³⁹ Mi riferisco alla nozione di *evenement* della scuola storiografica delle «Annales» e alla scarsa capacità d'incidere sui tempi lunghi della storia.

riferisco all'attacco alle Torri Gemelle di New York. Questo avvenimento e, soprattutto, le reazioni ad esso hanno contribuito ad estremizzare la percezione del mondo in termini di irriducibile opposizione tra *Occidente* e *Oriente*. In particolare l'*Oriente* è spesso associato (e tende ad auto-associarsi) in modo essenzialista all'Islam. Quella branchia particolare dell'integralismo islamico è dipinta come l'oppositore speculare politico-militare, ma altresì *culturale* e privilegiato dell'*Occidente*. Da un lato viene oscurato il problema dello sfruttamento da una parte del mondo verso l'altra, denominate abitualmente Nord e Sud del mondo, dall'altra si sorvola sulle violenze che in entrambi i poli vengono effettuate verso le proprie minoranze. Si tratta di fattori che s'intersecano e debordano in continuazione da questi confini. *Oriente*, *Occidente*, Islam quindi non sono categorie di per sé utili per la comprensione delle HRV, a meno che non vengano continuamente ridefinite. In tal senso, inserire come termine di comparazione anche la *comunità* indiana ha offerto buoni spunti, sia perché mi sono potuta discostare dall'associazione meccanicistica tra Islam e onore, sia per esaminare il nocciolo di questioni identitarie che si connettono al tema dell'onore. L'inserimento, infine, di un capitolo finale sul significato e l'impatto della vicenda di Hina Saleem, che si ricollega idealmente al primo capitolo di questa ricerca, permette l'abbozzo di un'altra comparazione con un *noi* geograficamente, culturalmente e politicamente liminale riguardo alle questioni di genere.

Capitolo terzo

Un viaggio che parte dal Subcontinente indiano

3.1 Il contesto di partenza: perché parlarne?.

In *La doppia assenza*, Abdelmalek Sayad scriveva con parole cristalline:

... immigrare è immigrare con la propria storia (perché l'immigrazione è essa stessa parte integrante di quella storia), con le proprie tradizioni, i propri modi di vivere, di sentire, di agire e di pensare, con la propria lingua, la propria religione così come tutte le strutture sociali, politiche, mentali della propria società, strutture caratteristiche della persona e indissolubilmente della società, poiché le prime non sono che l'incorporazione delle seconde, in breve della propria cultura (2002, p. 12).

Chi emigra non è neutro, porta con sé un intero sistema che ritiene giusto e confortevole (nel senso che porta conforto e sostiene in un ambiente che spesso è o è ritenuto, ostile). Di fronte a tragici fatti di cronaca quali gli omicidi “d'onore” o le violenze su giovani che trasgrediscono le regole di castità femminile o che rifiutano dei matrimoni forzati, si sente dichiarare che lo straniero “deve adeguarsi al nostro modo di vivere” e se da un lato la società di approdo si aspetta comprensibilmente questo, dall'altro non è affatto detto che tale processo di “adeguamento” prima che di “integrazione” sia semplice, lineare e, soprattutto, scontato. Quest'individuo, come dice Sayad, *incorpora* le strutture della propria società, questo è il punto di partenza. Le sue strutture saranno la lente attraverso la quale guarderà e leggerà la società in cui cerca di vivere, non necessariamente di inserirsi, perché spesso l'emigrazione serve a procurarsi i mezzi per vivere onorevolmente e rafforzare il proprio status *li*⁴⁰. Ma quali sono queste strutture?

⁴⁰ La dimensione transnazionale dell'emigrazione non va assolutamente sottovalutata e verrà considerata in modo particolare nel capitolo quarto. Se da un lato si assiste a un progressivo aumento numerico di migranti extra-comunitari in Europa parte dei quali trova qui una residenza definitiva, dall'altro i mezzi di trasporto e le comunicazioni sempre più veloci ed efficienti permettono varie forme di migrazione e varie possibilità di mantenere contatti costanti con le terre di origine. La continuità è la norma e la cesura l'eccezione.

3.2 *Parda e 'izzat nel subcontinente indiano*

Le comunità⁴¹ indiana e pakistana di Brescia hanno ricostituito una presenza territoriale che richiama in parte la loro originaria macroarea di partenza: il Punjab. Al tempo della dominazione coloniale britannica, il Punjab era una vasta e florida provincia popolata dal gruppo etno-religioso musulmano (53,2 %) ⁴², hindu (29,1 %) e sikh⁴³ (14,9 %). Nel 1947 parallelamente all'ottenimento dell'indipendenza l'India andò incontro all'evento della *Partition*, ossia la divisione del territorio decolonizzato in due Stati, l'Unione Indiana e il Pakistan, su linee di appartenenza religiosa. Il Pakistan diventava così la patria dei musulmani indiani. In seguito alla rapida delineazione dei confini, il Pakistan occidentale⁴⁴ finì col comprendere le province del Khyber Pukhtunkwa⁴⁵, il Baluchistan, il Sindh e una parte del Punjab. Similmente al Bengala, il Punjab vide il proprio territorio diviso tra i due Stati nascenti e assistette al più imponente e tragico esodo di massa della storia. Si stima, infatti, che circa 12 milioni di persone abbiano attraversato in direzioni opposte i confini dei due Stati

⁴¹ Il termine “comunità” riserva parecchi problemi di definizione che tratterò nel capitolo ottavo. In questo contesto lo utilizzo per economia nel senso più largamente usato, ossia come gruppo nazionale che si è insediato nel territorio italiano e precisamente nel bresciano. Laddove utilizzo il termine in corsivo (*comunità*) intendo segnalare l'accezione più complessa e problematica di gruppo di opinione e pressione che condivide, o si ritiene che condivida dei particolari valori e visione morale.

⁴² I dati si riferiscono al censimento del 1941, l'ultimo dell'era coloniale, così come riportati da Gopal Krishan (2004).

⁴³ la religione sikh ha origine in Punjab nella prima metà del XVI secolo avviata dal Guru Nanak, cui succedono altri nove guru. Essa si presenta come una critica all'ortodossia e al formalismo che sia l'induismo, sia l'islam avevano acquisito in quelle aree. In entrambe le religioni erano presenti anche delle componenti mistiche, che incuranti della forma privilegiavano la spiritualità: il sufismo per l'islam e la via devozionale, o *bhakti*, per l'induismo. A entrambe queste espressioni si rivolse il primo guru per elaborare una via di salvezza aperta che superasse i limiti dell'induismo e l'islam. Nella pratica e nelle scritture raccolte nel Guru Granth Sahib, il testo sacro del sikhismo, si riscontrano molti elementi derivanti dalle due religioni, ma sarebbe sbagliato definire il sikhismo una religione sincretica, in quanto l'elaborazione del Guru Nanak fu del tutto originale (Peca Conti, 2005). Per ciò che riguarda l'evoluzione storico-dottrinale attraverso i dieci Guru rimando all'esauriente saggio di Rita Peca Conti (2005). In seguito alla riforma voluta dal decimo e ultimo guru, Gobind (1666-1708) che rinforzò e definì l'idea di una distinta identità sikh anche attraverso un rituale di iniziazione e l'istituzione di un codice di disciplina per gli iniziati che tra le varie prescrizioni, impone agli iniziati l'obbligo di distinguersi attraverso alcuni simboli esteriori noti come “i 5 K”: *kesh*, cioè lasciare la barba e i capelli lunghi; *kangha* un pettinino che raccoglie i capelli che vanno poi radunati in un turbante; *kara*, un braccialetto di ferro o acciaio; *kirpan* un pugnale; *kach* pantaloni al ginocchio.

⁴⁴ La *Partition* non sezionò solo la porzione nord-occidentale dell'India, ma anche quella nord-orientale. Nel 1947 il Pakistan si presentava come uno stato che riuniva due porzioni distanti oltre 1500 chilometri l'una dall'altra: quella occidentale che corrisponde all'attuale Pakistan e quella orientale risultata dalla partizione del Bengala. Il Bengala occidentale rimase all'India, mentre quello orientale, a maggioranza musulmana, aderì al Pakistan. Il Pakistan divenne dunque “a unique experiment in state-making” (Van Schendel, 2009, p. 107) poiché, unico stato postcoloniale si ritrovò contemporaneamente privo del fulcro amministrativo – interamente rimasto all'India –, la necessità di collegare due porzioni territoriali sconnesse e l'ambizione di fondare l'identità nazionale su quella religiosa (Ibidem). L'altro elemento critico era che il Pakistan orientale (così denominato dal 1956) era territorialmente meno esteso di quello occidentale, ma vantava la maggioranza della popolazione. In breve si delineò una linea politica, economica e culturale (anche linguistica) a dominanza punjabi che non tenne in nessun conto le esigenze della parte orientale. Le tensioni sfociarono nella guerra d'indipendenza del 1971 che terminò separazione del Pakistan orientale e la nascita del nuovo stato del Bangladesh

⁴⁵ Khyber Pukhtunkwa (Akpinar) è dal 2010 la denominazione della North-West Frontier Province (NWFP)

e si ritiene che circa un milione di esse siano cadute vittime degli scontri intercomunitari che accompagnarono la *Partition* (Metcalf & Metcalf, 2004, p. 197). Fino alla *Partition* i punjabi musulmani, sikh e indù, nonché le altre minoranze avevano vissuto insieme condividendo oltre che alla frequentazione reciproca la lingua, l'alimentazione, i modi di vita e la medesima cultura agraria. Tale comunanza non è venuta meno malgrado la crisi territoriale e le violenze che accompagnarono la *Partition*.

Il Punjab inoltre si trova al centro di un'ampia fascia di territorio che l'antropologo americano David Mandelbaum (1988, p. 2) ha definito “*pardah*⁴⁶ regions”, un'area che comprende l'Afghanistan, il Pakistan, l'India del Nord e il Bangladesh, dove la pratica del *parda*, cioè della separazione dei sessi attraverso diverse forme di clausura delle donne è un elemento centrale della vita sociale (p. 2) ed è in questa aree strettamente connessa ai codici d'onore.

L'osservanza del *parda* è, con diverse sfumature, comune alle donne musulmane, sikh e indù di questa parte del mondo. Per quel che riguarda l'India, la fascia del *parda* si estende nell'area settentrionale del paese e senza una netta demarcazione si attenua verso le regioni meridionali (p. 2). Sia in India che in Pakistan, dunque, sono presenti società molto gerarchiche e stratificate. La gerarchia inizia nella famiglia sia stabilendo un ordine e diversi ruoli tra i sessi, sia tra le generazioni. Questa stratificazione si ripete nel sistema castale che pur essendo ritenuto un tratto specifico dell'induismo ha profondamente influenzato anche gli altri gruppi religiosi presenti nel subcontinente, sikh e musulmani compresi.⁴⁷ Il sistema sociale patriarcale si mantiene attraverso la trasmissione del “sangue” paterno, cioè la discendenza. Poiché il sangue “valido” ai fini della trasmissione è solo quello del padre, ma chi porta avanti la gravidanza rende possibile la nascita è la madre, si rende necessario un

⁴⁶ *Purdah* o *parda*: tenda, schermo, copertura, velo...segretezza, isolamento, modestia, clausura, intimità... L'atto di mantenere la separazione tra i sessi vivendo in aree separate della casa, frequentando spazi distinti e da parte delle donne indossando il velo in presenza di estranei o di uomini a cui portare rispetto.

⁴⁷ Per *casta* riferita al mondo indù s'intende un sistema di gruppi ereditari distinti per gradazione di status o gerarchia (*jaat*), regole che ne mirano a garantire la separazione e divisione del lavoro che implica però interdipendenza. Questi tre elementi si basano sulla contrapposizione tra puro e impuro (Dumont, 1991, p. 130), che è l'aspetto veramente qualificante di questo sistema sociale. I musulmani pur sostenendo l'eguaglianza di tutti gli uomini, hanno sviluppato un sistema stratificato che nel subcontinente ha assunto alcuni caratteri castali intesi come classi ereditarie distinte dal punto di vista occupazionale (d'origine), poste in un ordine gerarchico e separato. Queste classi vengono da loro chiamate caste (*zaat*). Riguardo alla purità la separazione si riflette sui matrimoni e in parte nel commensalismo, o nel contatto con soggetti “impuri” (Bhatty, 1996). Un simile ragionamento vale i sikh che all'epoca della loro fondazione avrebbero fatto del rifiuto delle caste e dell'opposizione al divieto di commensalismo uno dei caratteri distintivi della religione, al punto tale da ritenere le cucine (*langar*) atte ad offrire del cibo a chiunque, una sezione costitutiva dei loro *gurdwara* (templi). Tuttavia nella realtà sociologica i sikh al momento di combinare i matrimoni osservano con molta attenzione le compatibilità di casta e per esempio in Gran Bretagna si assiste anche alla proliferazione di templi riservati alle diverse caste.

sistema di custodia e sorveglianza della donna. L'uomo deve garantire che il confine rappresentato dal corpo delle donne della sua cerchia familiare non sia mai violato. Queste ideologia del patriarcato, parentela e casta è ulteriormente consolidata dall'*ideology of guardianship* o ideologia della tutela, in base alla quale una femmina, minorenne o maggiorenne, nubile o sposata che sia, è sempre sotto la custodia maschile (Chowdhry, 2007, p. 4). Ciò che va protetto non è la donna in sé, ma la sua verginità prima del matrimonio e la sua castità, ossia l'appartenenza al solo marito una volta sposata. L'esclusiva sul suo utero è il vero bene da proteggere. La metafora, condivisa peraltro anche dal mondo cattolico e ortodosso⁴⁸, è quella della donna intesa come un campo da fecondare col seme maschile. L'idea di una passività sessuale femminile è stata molto rafforzata nel cristianesimo grazie alla figura della Madonna, madre immacolata del figlio di Dio, ma nell'islam prevale piuttosto il concetto di donna sessualmente attiva, potente e dotata di volontà propria (Mernissi, 2006, p. 137). L'induismo a sua volta propone anche l'idea di una forza vitale femminile estrema (*shakti*), ma l'ideale della moglie indù è rappresentato piuttosto dalla consorte di Rama, Sita⁴⁹. Il sistema patriarcale, per mantenere la propria continuità, finisce col privilegiare o l'idea di una sessualità *naturalmente* femminile e *quindi* pacata o quella di una sessualità che va contenuta. Attraverso l'ideologia del *parda*, della separazione fisica e/o visiva dei due sessi, si esprime la necessità di controllare e proteggere la donna, e con lei tutta la società che la circonda, dall'introduzione di un seme generatore estraneo e contaminante. L'intera struttura della società musulmana può essere vista come un attacco o una difesa contro il potere disgregante della sessualità femminile (T. S. Khan, 2006, p. 96).

La custodia della donna viene esercitata in vari modi: con la costruzione di un ambito spaziale *adatto* a lei entro le mura domestiche e tramite la separazione dei ruoli di genere che per la donna preveda l'occupazione dello spazio privato: moglie, madre, casalinga. Con un abbigliamento pudico esemplificato dal velo, ma che non si riduce del tutto ad esso⁵⁰. La custodia della donna è resa possibile attraverso una miscela di forza e ideologia dell'onore. Invocando le nozioni di onore e disonore le famiglie cercano di regolare il comportamento

⁴⁸ Siracide, 26,20.

⁴⁹ Nel poema epico *Ramayana* si narra l'avventura cui va incontro Ram per ritrovare la moglie rapita dai demoni e trasferita nell'isola di Lanka. La sfortunata Sita dovrà sottoporsi a un'ordalia per dimostrare al marito di essersi mantenuta casta e poter tornare a Kukushetra. In una versione successiva del poema, però, i problemi di Sita non finiscono perché i cittadini temono che il rimpatrio di Sita, il cui onore rimane malgrado la prova del fuoco incerto, protestano perché ciò potrebbe essere di cattivo esempio per le loro donne, sicché Rama è costretto a mandare Sita in esilio nella giungla. Dopo vari anni Rama inviterà Sita a ritornare nella città, chiedendole però un'ulteriore prova della sua castità. Sita per dare un segno definitivo, si farà inghiottire dalla madre terra.

⁵⁰ Del codice di abbigliamento e del velo tratterò in modo approfondito nel capitolo settimo.

inappropriato delle donne (Vishwanath & Palakonda, 2011, p. 389). In sostanza con un sistema di *parda* e *sharm* cioè una forma di segregazione rispetto al mondo maschile unitamente a un intenso sentimento di pudore e vergogna, quest'ultima intesa come timidezza, riserbo, si tutela l'onore, l'*izzat* di un'intera comunità. Fa infatti parte dell'educazione di una ragazza indiana o pakistana acquisire una postura composta e tenere lo sguardo e la voce bassa. Si potrebbe dire che *sharm* sia un'ulteriore forma, interiore e costituita dall'atteggiamento della donna, di *parda*.

L'ideologia dell'onore è una nozione *sessuata* vale a dire che gli uomini e le donne incorporano nozioni d'onore in modo totalmente diverso (Vishwanath & Palakonda, 2011, p. 386). L'onore, che in questo senso va inteso come *prestigio*, delle famiglie è ascrivibile all'appartenenza di casta, ma le singole famiglie possono guadagnare onore attraverso i soldi e il potere (Chakravarti, 2005, p. 310). Questo è il compito specifico degli uomini. Non tutte le famiglie hanno soldi e potere, sicché altri aspetti diventano critici (Chakravarti, 2005), tra questi la conservazione della purezza delle donne della famiglia. Dal punto di vista sociale la questione si fa complessa, perché non si riesce a costruire una relazione diretta tra reddito/potere e osservanza dei codici di castità: in India e Pakistan si possono osservare tendenzialmente delle violazioni senza conseguenze funeste o tra le élite urbane istruite ed economicamente potenti o a livelli infimi. Sono le classi medio-basse, pertanto, ma non bassissime, ad avvertire maggiormente l'urgenza di osservare i codici di purezza, anche se ciò non rappresenta la regola assoluta. Si può quindi concludere che, al di là delle variabili individuali, laddove la persona si trova in una situazione di status elevato e soprattutto *autonomo*, il peso dell'*izzat* si fa sentire di meno. Questo potrebbe essere stato il caso dell'uomo d'affari e governatore del Punjab Salman Tasser, che fu al centro di una campagna diffamatoria su internet sui comportamenti antislamici e soprattutto irrispettosi della morale sessuale suoi e della famiglia. In particolare furono pubblicate le foto di una delle figlie che ballava e si divertiva in piscina "in presenza di uomini"⁵¹. Effettivamente una campagna del genere avrebbe potuto danneggiare l'*izzat* e la vita sociale di una persona, eppure questo non fu il caso del governatore che continuò a svolgere le sue attività senza limitare la vita sociale delle figlie fino a quando non fu assassinato nel gennaio del 2011 dalla sua guardia del corpo, non perché irrispettoso del comune senso del pudore, ma per aver preso una chiara posizione sulla necessità di abrogare la legge sulla blasfemia⁵² (Staff, 2011).

⁵¹ <http://www.youtube.com/watch?v=KdC0leaYc6A>. [Consultato il 07/02/2011].

⁵² «Punjab Governor Martyred.» *Daily Times*. 5 gennaio 2011.

http://www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2011\01\05\story_5-1-2011_pg1_1 [Consultato il 07/02/2011].

Parimenti in India si assiste ad un mutamento di costume tra le élite e in particolare nelle aree urbane. I codici di castità sono violati da attrici e personaggi pubblici, senza che ciò abbia alcuna conseguenza, ma i casi di cronaca che hanno per vittime donne provenienti da classi benestanti, istruite e autonome non mancano come la triste vicenda di Nirupama Pathak, la giovane giornalista di una testata di New Delhi, assassinata dai familiari per essere rimasta incinta di un collega che apparteneva ad una casta inferiore (Deepu & Manoj, 2010).

Uno dei pilastri dell'onore maschile, quindi, risiede nel dimostrare di saper difendere la purezza delle proprie donne, mentre le donne hanno il compito specifico di conservare questo *bene* per la famiglia. La verginità/castità è un valore assoluto nel senso che deve essere conservata *di per sé*, indipendentemente dalla volontà o dal consenso della donna e spesso indipendentemente dalla sua stessa capacità di proteggerlo. Non di rado, infatti, si sente evocare la metafora del “drappo di seta bianca”: l'uomo è come un pezzo d'oro, la donna è come un drappo di seta bianca. Se sporchi l'oro, lo puoi ripulire, se invece è un drappo di seta bianca ad essere lordato, esso non tornerà mai più come prima. Ciò introduce il tema del diverso metro di giudizio utilizzato nel considerare le trasgressioni sessuali da parte di una donna o un uomo. Le regole di purezza sessuale in teoria valgono sia per i maschi per le femmine, ma la simbologia legata ai loro corpi è differente e fa sì che anche la violazione sia ritenuta diversa. Qui interagiscono tre elementi: la gerarchia castale e patriarcale (valida per gli indù, ma anche per i non indù) la simbologia di puro e impuro e, di conseguenza il senso del confine. Come osserva Mary Douglas (1993) la gerarchia della purezza – che è gerarchia sociale- viene trasmessa “per via biologica”, di qui l'importanza del comportamento sessuale cui sono particolarmente attente le caste superiori. La questione dei confini diventa centrale, poiché le donne sono *fisicamente* il mezzo per entrare in una casta (p. 199). Per questo motivo la purezza femminile è attentamente monitorata e una donna che abbia avuto rapporti sessuali con un uomo di casta inferiore viene punita brutalmente (p. 200). Io aggiungerei che dalle etnografie emerge non solo un problema di casta inferiore ma di violazione delle regole della casta e della famiglia, che costituiscono i veri limiti. Anche l'uomo è tenuto ad osservare delle regole di castità, ma non tanto perché, come nel caso della donna, si teme una sorta d'invasione aliena contaminante, ma piuttosto, puntualizza Yalman (citato in Douglas, 1993), perché egli deve stare attento a non disperdere il seme. La trasgressione maschile, si risolve con un bagno rituale (Douglas, 1993, p. 200). In tal modo si esprime una volta di più tutta l'ambivalenza del concetto di confine che da un verso è la possente barriera di protezione verso l'esterno e dall'altro, attraverso le sue “porte” rappresenta il vulnerabile punto d'accesso

che va presieduto in tutti i modi. Questo implica che l'onore - l'*izzat* di una donna e della sua famiglia, più che del perpetratore – è compromesso anche nel caso in cui la donna sia vittima di uno stupro. In questo modo si evidenzia un aspetto paradossale e cioè quanto l'onore non solo di un uomo ma di tutto un gruppo sia messo a repentaglio proprio assegnandone la custodia alla donna. Il soggetto “vulnerabile”, quello da proteggere e controllare è anche quello che maggiormente può minacciare l'onore familiare. Ciò vale a dire che, in questa accezione, l'onore maschile non dipende da propri atti ma dagli altri, anzi dalle *altre*. I maschi della famiglia dimostrano di riprendere il controllo della situazione, quando reagiscono e, spesso tramite l'uso della violenza, ricorrono ad azioni di *riparazione*.

Un aspetto essenziale di questo modo d'intendere l'onore è la sua dimensione sociale: il rispetto, l'*izzat*, che è sinonimo dell'onore familiare, necessita di un *pubblico* che approvi o che biasimi. L'*izzat* non viene leso dalla violazione dei codici di castità in sé, ma dalla notizia della sua violazione. C'è una pubblica opinione che manifesterà il proprio disprezzo verso tutti i membri della famiglia che hanno dimostrato di non aver saputo esercitare il dovuto controllo o per il semplice fatto di avere delle affinità con una persona disonorata e ai membri maschi “cadrà il turbante”, che è un'altra immagine che segnala la perdita del prestigio maschile. Il vero problema è dunque evitare che si parli delle donne della famiglia, sia oscurando la loro presenza tramite il *parda*, sia cercando di nascondere e porre rimedio - questo è principalmente compito delle donne - a eventuali violazioni dei codici di castità affinché “non si sappia in giro”. Se una coppia di giovani decide di sposarsi contro la volontà della parentela o se comincia a girare la voce che una ragazza o una donna non è pura, indipendentemente dal fatto che sia vero o no, ciò avrà altre gravi conseguenze oltre alla pubblica riprovazione: per quella famiglia sarà molto difficile concludere delle alleanze matrimoniali. I figli e le figlie rimasti non riusciranno a trovare un coniuge, perché si presume che nessuna famiglia vorrà più imparentarsi con loro. Poiché le ripercussioni di una “fuga di notizie” sono molto gravi per tutta la famiglia e non si ripercuotono sul singolo, la ragazza sarà punita per aver portato il disonore nella famiglia e averla “contaminata”, l'uomo non si contamina, ma risponde, semmai, per aver trasgredito alle regole del gruppo o potrà essere punito dai familiari della ragazza per avere compromesso le sue potenzialità matrimoniali.

La biforcazione tra pubblico e privato⁵³ (T. S. Khan, 2006, p. 276) induce a un ennesimo paradosso dell'ideologia dell'onore, poiché quanto avviene nell'ambito privato di una famiglia, una femmina che per esempio abbia una relazione prematrimoniale o

⁵³ Che di per sé non è un'esclusiva del mondo orientale e che offre delle buone scuse per astenersi dall'intervenire a chi dovrebbe difendere le vittime di violenza domestica anche in *Occidente*.

extramatrimoniale, ha delle conseguenze pubbliche e il *pubblico*, nella veste delle relazioni di parentela e di vicinato, esige una soluzione esemplare, affinché “sia d’esempio”. L’attuazione di questa soluzione -la punizione o la vendetta- sarà portata a compimento “privatamente”, ma finalizzata al fatto che il *pubblico* veda e sappia che la parentela ha saputo assolvere ai propri doveri. Pubblico e privato, dunque, dialogano costantemente. La frattura tra pubblico e privato interviene anche quando per “pubblico” intendiamo un’autorità esterna alla famiglia come lo Stato con le sue leggi e i suoi organi. Esso si sente o viene chiamato in causa per porre dei limiti alla tradizionale autorità degli uomini sulle *loro* donne e minori. Contrariamente a quanto ci si aspetta, in nome del rispetto del privato, del monopolio del patriarca sulla *sua* famiglia si ergeranno barriere di vario genere contro il “pubblico”. L’idea che “i panni sporchi si lavano in casa” è assai resistente come lo è quella di un diritto assoluto del patriarca sui membri minori della famiglia. In nome della divisione tra pubblico e privato, lo Stato viene limitato nelle proprie prerogative e doveri di protezione verso i soggetti deboli in rispetto di una privacy a cui non rinuncia, però, il resto dell’opinione pubblica. Questa auto-limitazione dell’intervento dello Stato ha delle conseguenze devastanti sulla sicurezza dei singoli e soprattutto delle singole, sia perché rinuncia a difendere le vittime, sia perché rinforza la convinzione che il potere dei membri della *comunità* non possa essere messo in discussione. L’ideologia che il privato non sia politico e che la sacralità della famiglia e delle strutture connesse vada salvaguardata si riflette, inoltre, sugli organi giudiziari, che spesso, a dispetto delle leggi, sono rappresentati da persone saldamente legate alla loro società, sia sotto il profilo della condivisione dei valori, sia sotto quello della dipendenza attraverso i legami di parentela e casta. Questo, come vedremo nei casi specifici del Pakistan e dell’India, è un problema di non poco conto ai fini dell’incolumità di chi abbia o si ritiene che abbia trasgredito alle regole e cerca di trovare riparo nella giustizia. Il problema del ruolo degli organi giudiziari, soprattutto a livello di agenti di polizia (che sono cruciali, perché spesso sono le prime persone a cui la ragazza o la coppia in fuga si rivolgono), è fondamentale nella comprensione dei meccanismi dell’onore sia nel subcontinente indiano, sia nei paesi di immigrazione matura come la Gran Bretagna, dove membri delle minoranze occupano posti statali ma rimangono leali verso i valori della comunità di provenienza (Brandon & Hafez, 2008, pp. 115-116).

In società collettiviste, come quella indo-pakistana, in cui le finalità del gruppo hanno la priorità rispetto a quelle dell’individuo, il matrimonio non è il suggello dell’amore tra due soggetti, bensì il risultato di un’alleanza tra due famiglie. Queste alleanze possono avere

diverse motivazioni alla base: nel mondo indù è fondamentale conservare la purità sia di nascita (casta), sia biologica (*non mescolare il sangue*) per non guastare la discendenza: un matrimonio “sbagliato” ha, infatti, conseguenze su tutto il *gotra*⁵⁴ (Solinas, 2010, p. 154). Le forme di questa alleanza possono variare: le famiglie musulmane prediligono i matrimoni tra cugini primi per evitare il fenomeno della frammentazione della terra e perché è rassicurante rafforzare un'alleanza con famiglie che già si conoscono. In ogni caso, sia che si tratti di una famiglia musulmana, sia sikh o indù va osservata l'endogamia di casta. In ambito sikh o indù il matrimonio tra cugini è al contrario inteso come una forma di incesto e se da un lato si osserva una stretta endogamia castale, è altrettanto prescrittiva l'esogamia di lignaggio. Molto spesso vige il divieto di far sposare giovani dello stesso villaggio perché rischiano di risultare membri del medesimo clan patrilineare (*gotra*). In alcuni casi il bando si estende a più *gotra*. Solinas (2010, p. 170) definisce questo un sistema di “eugenetica castale” che è nello stesso tempo “esclusivista”, “poiché vieta ogni incrocio con qualunque stirpe o famiglia che non garantisca la stessa qualità di rango”, e “ossessivamente esogamica”, in quanto impedisce qualsiasi unione all'interno del medesimo *gotra*. Egli aggiunge che per una certa parte della cultura indiana dei nostri giorni ciò “racchiude il segreto della perfezione”, cioè l'essenza dell'*hindutva*. Come avrò modo di accennare in seguito anche riguardo al radicalismo islamico, modi fondamentalisti di intendere le relazioni uomo-donna e familiari sono palesi nelle espressioni “politiche” dell'induismo, del sikhismo e dell'islam, poiché è parte dell'agenda di queste espressioni confessionali (da questa tendenza non va esclusa anche una parte del mondo cristiano) giungere a una chiara distinzione essenzialista, ma richiami a una purità di discendenza e tradizione sono altresì presenti anche in ambienti religiosi politicamente “moderati”. La realtà che si presenta è molto complessa e difficilmente rappresentabile attraverso le sole categorie del fondamentalismo politico da un lato e della tradizione dall'altro.

I criteri che regolano l'individuazione degli sposi tra musulmani e sikh e indù, sembrano opposti (endogamia familiare per i musulmani, esogamia familiare per indù e sikh), ma i principi basilari non si distanziano di molto: il matrimonio è la conseguenza di una trattativa, dove l'amore non solo non è l'elemento principale di tale unione, ma è visto con sospetto. “L'amore viene dopo” si sente spesso dire, oppure: “l'amore è una droga, se sei innamorato non capisci niente”. Poiché il matrimonio intercasta tende ad indebolire le differenze tra i vari

⁵⁴ In questo modo Pier Giorgio Solinas definisce il *gotra* “l'unità di discendenza distribuita in luoghi e abitazioni differenti, ma coesa nel principio d'un reciproco riconoscimento di sangue, di identità esogamia (nessuno matrimonio entro lo stesso *gōtra* è concepibile o tollerabile), di nome e di casta” (2010, p. 165).

gruppi e a turbare le gerarchie, soprattutto quando è una ragazza di alta casta a voler sposare un ragazzo di casta inferiore, esso viene criminalizzato e contrastato con tutti i mezzi (Vishwanath & Palakonda, 2011, p. 390). Ciò viene giustificato come una sorta di senso di responsabilità per un atto, il matrimonio, che si presenta come fondamentale e definitivo - ci si sposa per sempre - e che quindi va ben ponderato da chi ha la lucidità di decidere, cioè i genitori e i familiari anziani, non certo il giovane “intossicato” dall’amore.

I cosiddetti matrimoni “d’amore” sono avversati perché implicano la frattura delle barriere imposte dalla gerarchia caste. In tal modo s’infrangerebbe la solidarietà del gruppo a favore della scelta del singolo e ciò fa temere il collasso dell’intero sistema sociale. Nel sistema indù/sikh vige l’idea che tra il padre e la prole ci sia il passaggio di una sorta di “miscela produttiva” (Solinas, 2010, p. 170) che delinea la giusta discendenza “più selezionata e adeguata secondo gli standard etici dell’eredità di casta” (p. 170). Il corredo genetico è quindi anche morale e, soprattutto, determina la speranza di “salvezza”: mantenendo, infatti, la purità di casta e migliorando la condizione di vita in vita, prima o poi si interromperà il ciclo delle rinascite. L’islam pakistano non accetta l’idea di reincarnazione, tuttavia esso rimane influenzato dal *milieu* culturale indù (tale influenza vale anche per il sikhismo) e pertanto persiste il concetto di purità di casta anche attraverso il culto del lignaggio.

In un matrimonio combinato quali opportunità hanno gli sposi di conoscersi? Si presentano varie possibilità: talvolta, poiché la ricerca e la selezione del partner è del tutto delegata ai familiari, si ritiene scontato anche il consenso, sicché gli sposi si conoscono solo nel corso della cerimonia, altre volte viene mostrata ai futuri fidanzati una foto in base alla quale essi danno il consenso o c’è la possibilità d’incontrarsi, magari in presenza di altri familiari. In altri casi ci si tiene per un po’ in contatto telefonico.

Col matrimonio, sia la ragazza musulmana che la ragazza sikh o indù lasciano le famiglie d’origine e passano dalla custodia dei maschi della loro famiglia a quella del marito e della parentela di quest’ultimo. Il passaggio è in entrambi i casi traumatico anche perché spesso la vita di relazione di una donna si esaurisce entro la sua cerchia familiare. È più probabile che il trauma del distacco si verifichi maggiormente per la ragazza indù (o sikh), che in base al criterio di esogamia e non potendo trovare da sé lo sposo, abbandona la propria famiglia per degli sconosciuti, i quali spesso vivono lontano dal suo luogo di origine. Per una ragazza musulmana il fatto di privilegiare l’endogamia può alleviare questo problema: potrebbe finire sposa nella casa dello zio e dei cugini, che conosce fin dall’infanzia. In entrambi i casi la possibilità di continuare a frequentare la famiglia di origine dipenderà dal permesso del

marito e dei familiari acquisiti. Dal marito e dagli adulti della nuova famiglia dipenderanno altre scelte importanti per la vita delle donne come quella di poter continuare a studiare o a lavorare.

Dal punto di vista del *parda*, Mandelbaum (1988) rileva che nelle famiglie musulmane non si verificano grandi cambiamenti nell'osservanza del codice di abbigliamento e nel portare il velo, mentre le ragazze indù e sikh, che fino al matrimonio non erano tenute a indossare il velo tranne che al tempio, una volta sposate dovranno avvolgere il *dupattā* intorno al capo qualora si trovino in presenza dei membri autorevoli della famiglia: il suocero e i cognati anziani. La giovane sposa, quando entra nella casa del marito si ritrova tra gli ultimi gradini della scala gerarchica: soggetta ai maschi adulti, alla suocera e alle cognate. Il suo sarà dunque un difficile lavoro lungo una vita per conquistarsi un po' di autonomia e rispetto. Naturalmente nella vita reale ci possono essere molte variabili a questo quadro schematico: la giovane nuora può essere amata e accettata dai membri della nuova famiglia e può, come mi raccontava una signora indiana (58,F,I), addirittura portare una ventata di novità nella nuova famiglia promuovendo, previo l'assenso di una suocera benevola, il superamento di un rigido protocollo di fronte ai familiari. Stanno inoltre lentamente cambiando i modi di vita: alcune coppie cominciano ad abbandonare la residenza virilocale per costituire delle famiglie nucleari in abitazioni distinte. Ciò può essere utile ad alleviare le tensioni dovute alla convivenza tra suocere e nuore, ma non è affatto detto che mutino le relazioni di potere nella coppia.

La famiglia, così come concepita, con i compiti di cura e riproduzione assegnati alle donne, si presenta come un'unità autonoma dal punto di vista del *welfare*. Lo Stato non fornisce servizi di cura per i bambini piccoli o gli anziani che sono assolti per definizione dalle donne non sposate e dalle nuore. In questo contesto il lavoro femminile extra-domestico rappresenta un appesantimento dei già gravosi compiti della donna e quindi non è una prospettiva particolarmente allettante, almeno nelle famiglie con scarsi mezzi economici. La rinuncia al lavoro extra-domestico, tuttavia, contribuisce a rendere le donne costantemente dipendenti dai maschi e, come accennavo prima, vedere la loro rete di relazioni (e solidarietà) restringersi talvolta alla sola cerchia della famiglia acquisita. In ambito tradizionale esiste una sfera d'intervento dei consanguinei a sostegno delle donne sposate, in special modo da parte dei fratelli verso i cognati (Ballard, 1982), ma non è scontato che questo supporto sia sempre praticabile.

Sia per ragioni materiali, sia per l'ideologia dell'onore che contribuisce alla continuazione del sistema, se i codici di castità femminile vengono violati, l'unica cosa che l'uomo sente di poter/dover fare è ricorrere alla violenza per ristabilire *l'ordine*. Come sottolinea Prem Chowdry nel suo libro frutto di anni di raccolta dati nello stato indiano dell'Haryana, nel caso di un "runaway marriage", un matrimonio risultato da una fuga d'amore, la famiglia non è autorizzata a lavarsene le mani, anche se lo volesse, perché questo è ciò che richiede la *comunità*, che è pronta a intervenire se la famiglia vacilla nell'intento di restaurare l'ordine. Esiste la possibilità che alcuni membri della famiglia siano contrari a infliggere violenza, ma di solito la famiglia compone un fronte unitario poiché preferisce 'sacrificare' una figlia nell'interesse collettivo del gruppo castale (Chowdhry, 2007, p. 18). L'idea delle donne come "proprietà sessuale delle loro comunità" è profondamente interiorizzata ed è per questo motivo che a mobilitarsi non è solo la famiglia ma spesso l'intera *comunità* (Chakravarti, 2005, p. 311), mossa sia dal senso di comunione castale, che vede il prestigio derivante dal controllo della sessualità femminile come un bene collettivo da proteggere, sia dalla percepita necessità di dover dare un segnale chiaro e forte affinché il desiderio di trasgressione non si propaghi.

Le donne raramente ostacolano questo sistema palesemente sfavorevole per varie ragioni: la prima è che, banalmente, il sistema patriarcale, l'*autorità del padre*, si mantiene anche grazie all'uso della violenza. La dipendenza economica contribuisce poi a chiudere ogni prospettiva di reale autonomia. Tale dipendenza si differenzia per classe sociale, ma non colpisce solamente le donne povere, anche le donne appartenenti alle classi sociali superiori godono dei benefici di posizione poiché sono legate agli uomini solo fin quando si adeguano al sistema. Per questo motivo Gerda Lerner (1986) identifica il genere femminile come una ulteriore "classe" che s'interseca con le usuali stratificazioni sociali. Nel suo lavoro sulla creazione del patriarcato la Lerner mette in risalto, inoltre, la funzione ideologica della divisione artificiale tra donne rispettabili e non. Riguardo a quest'ultimo aspetto si può vedere come un certo modo d'intendere l'onore possa rivelarsi un pesantissimo condizionamento e una micidiale arma atta a controllare le donne. Pur trattandosi di un'opera fondata su ricerche svolte sulle antiche civiltà dell'area mediorientale, le osservazioni della storica austro-americana si attagliano anche alla realtà del subcontinente indiano:

The system of patriarchy can function only with the cooperation of women. This cooperation is secured by a variety of means: gender indoctrination; educational deprivation; the denial to women of knowledge of their history; the dividing of women, one from the other, by defining "respectability" and "deviance" according to women sexual activities; by restraints and outright

coercion; by discrimination in access to economic resources and political power; and by awarding class privileges to conforming women (1986, p. 9).

Le madri, le donne adulte oltre a doversi comportare in modo adeguato e “per bene” devono essere in grado di educare in maniera appropriata le figlie, instillando i meccanismi di regolazione sessuale, e di sorvegliarle. Se non facessero questo, su di esse peserebbe il giudizio negativo per non aver educato bene la prole e aver consentito che fosse portato il disonore all’interno del gruppo, oltre alla responsabilità di aver esposto le giovani alla “punizione” per non aver seguito le regole del sistema. Il premio per l’adempimento del compito risiederà nell’acquisizione di un ruolo di relativa influenza, man mano che i figli maschi che hanno generato, gli unici, fra l’altro con cui le donne sposate hanno un legame consanguineità (Solinas, 2010, p. 165), crescono e guadagnano rispetto e potere sostituendo le generazioni precedenti. Qualora le giovani donne della famiglia compiano degli atti lesivi dell’*‘izzat*, le donne adulte entro certi limiti potranno intervenire per risolvere la faccenda fino a quando “non si viene a sapere in giro”, ma raramente ne prendono le difese apertamente e se la questione diventa di dominio pubblico. La paura o l’adesione all’ideologia dell’onore possono indurre le donne della casa ad omettere il soccorso alle figlie e assistere passivamente alla punizione, se non, in qualche caso, a partecipare al massacro⁵⁵.

3.3 HRV in Pakistan

In Pakistan l’incidenza anche solo stimata di VAW e di HRV è considerevole, ma è altresì monitorata assai più che in altre regioni del mondo. Il fenomeno degli HK in questo paese acquista una risonanza nazionale e internazionale negli anni ’90, grazie all’interesse e a generose sovvenzioni di istituzioni “occidentali” dedite alla difesa dei diritti umani (T. S. Khan, 2006). Tale attività di controllo e monitoraggio viene perseguita inoltre da associazioni

⁵⁵ Riporto qui alcuni link che rinviano a notizie di honour killing a cui avrebbero partecipato anche delle madri. Queste notizie, che riconducono di fatti che non ho potuto né verificare, né approfondire, narrano di un presumibile mutamento di ruolo da parte di alcune donne nel compito, solitamente prerogativa dei membri maschi delle famiglie, di punire le violazioni dei codici di castità delle figlie.
http://www.huffingtonpost.com/2011/05/16/indian-muslim-mothers-honor-killing-daughters_n_862690.html. [Consultato il 16/06/2011]
<http://www.dailymail.co.uk/news/worldnews/article-2226822/Pakistan-acid-honour-killing-Parents-arrested-16-year-old-girl-dies.html>. [Consultato il 06/11/2012].
<http://www.ndtv.com/article/india/journalist-s-mother-arrested-for-alleged-honour-killing-22671>.
<http://tribune.com.pk/story/390278/an-honour-killing-in-india/> [Consultato il 07/06/2010]

non governative locali impegnate nella difesa dei diritti della donna, sorte come reazione alle conseguenze della politica di reislamizzazione del generale Zia Ul Haq (1977-1988). Negli anni successivi sarebbe proseguita anche l'attività di istituzioni governative come la Commission of Inquiry on the Status of the Women. Anche il mondo dei media pakistani si mobilita: tra questi si mette in luce Nafisa Shah, giornalista e parlamentare del Pakistan People Party, che con le sue accurate ricerche sugli honour killings in Sindh farà luce sulle responsabilità del sistema feudale e tribale, ancora esistente in varie aree del paese, riguardo la perpetuazione delle violenze contro le donne in nome dell'onore (T. S. Khan, 2006, pp. 6-7).

Dal 1996 in poi la Human Rights Commission of Pakistan (HRCP) riporta nel suo bollettino mensile *Juhd-e-Haq* la situazione dei delitti d'onore in Sindh (T. S. Khan, 2006, p. 150). Dal 2001 si possono rinvenire riferimenti alla questione degli honour killings nei rapporti annuali di questa ONG.

I documenti che ho esaminato forniscono dei dati quantitativi approssimativi, tuttavia si può avere una dimensione di ciò che accade in Pakistan e tentare una loro interpretazione. Mi baserò in particolare sui rapporti della HRCP⁵⁶ e dell'Aurat Foundation⁵⁷. Nel 2011 la relazione annuale dell'Aurat Foundation ha indicato per le quattro province costituenti il paese (Punjab, Sindh, Khyber Pukhtunkwa e Baluchistan) e la capitale Islamabad (Islamabad Capital Territory – ICT) un totale di 705 donne assassinate "... on the pretext of having brought dishonour on their families" (Azhar, 2012, p. xiv), dato questo in crescita di oltre il 26.57% rispetto al 2010 in cui si era registrata una "flessione" a 557 omicidi, e persino in aumento rispetto al 2009 in cui erano state eliminate per onore 604 donne. (p. 8). Il numero di donne vittime di HK nel 2011 è addirittura di 943 secondo il rapporto della HRCP e comprende sette donne cristiane e due indù (HRCP, 2012, p. 6).

Queste relazioni si fondano su informazioni recepite da diverse fonti: in primo luogo dalla stampa nazionale e provinciale e da istituzioni statali quali la polizia, ospedali e case-rifugio. I dati riguardano soprattutto la violazione dei diritti umani o l'insieme delle violenze contro le donne (VAW), sicché non sempre rispondono alle esigenze di questa ricerca che si concentra sulle violenze legate all'onore. In entrambi i documenti si citano gli HK provocati soprattutto

⁵⁶ La Human Rights Commission of Pakistan (HRCP) è un'organizzazione non governativa che opera in Pakistan dal 1987. Ha la sua sede principale a Lahore con la finalità di portare alla ratifica e implementazione della carta dei Diritti umani e delle altre risoluzioni e protocolli.

⁵⁷ Aurat Publication and Information Service Foundation (AF) è un'associazione no-profit fondata nel 1986. Si occupa di azioni di empowerment delle donne e dei diritti dei cittadini. È un'organizzazione diffusa a livello nazionale che può vantare una rete di contatti in tutti i distretti del paese.

dalla trasgressione delle interdizioni di avere rapporti sessuali pre ed extra-matrimoniali. Come abbiamo visto, tuttavia, tali delitti possono essere provocati da altre “trasgressioni” - come la contrazione di un matrimonio al di fuori delle norme di casta e religione, il rifiuto di un matrimonio forzato, l’aver subito una violenza sessuale, ecc. - che sono percepite o dichiarate dai perpetratori come violazioni dell’onore. D’altro canto vengono menzionate altre forme di violenza come gli stupri, i rapimenti, i suicidi, la generica categoria degli omicidi, le aggressioni con l’acido, la violenza domestica, che potrebbero in parte essere connessi all’onore. Questi dati richiederebbe un approfondimento sui moventi. I rapporti di AF riportano infine una casistica di violenze definita “miscellanea” che include i tentati HK, tentati suicidi o pratiche ‘tradizionali’, come la cessione di giovani ragazze o bambine al fine di dirimere conflitti tra gruppi tribali o castali. In questa miscellanea vengono di rado citati i matrimoni forzati, sia perché la linea di distinzione tra forzato e combinato non è sempre chiara, sia perché quelli che non finiscono in tragedie non vengono presi in considerazione dai media, né dagli organi giudiziari.

I dati relativi agli honour killing (e alle VAW nel loro complesso) non rendono tutta la dimensione della violenza legata all’onore, ma possono offrire degli elementi di riflessione validi per il Pakistan e per il Punjab in particolare.

Per prima cosa si può vedere che a livello nazionale gli HK risultano in aumento dal 2008, tranne che per una flessione del 2010, subito “recuperata” nel 2011:

Tabella 1 : Honour Killing in Pakistan dal 2008 al 2011⁵⁸

<i>Anno</i>	2008	2009	2010	2011
<i>Casi di HK</i>	475	604	557	705

La casistica sugli HK compiuti nel 2011, suddivisi per province fa sorgere alcune questioni:

⁵⁸ Fonte: (Azhar, 2012, p. 8).

Tabella 2: Honour Killing in Pakistan nel 2011 suddivisi per provincia

Provincia ⁵⁹	Punjab+ICT (pop: 92.531.483)	Sindh (Pop:55.245.49)	KP+FATA (Pop:31.349.74)	Baluchistan (Pop: 13.162.222)
Casi di HK	323	266	30	85

La provincia in cui si sono verificati il maggior numero di delitti d'onore in rapporto alla popolazione è il Sindh: In effetti queste aree sono tristemente note per questo motivo data anche una considerevole copertura mediatica. Il termine di *karo-kari*, conosciuto ormai a livello internazionale, infatti, è di origine sindhi. Significa “nero-nera”. Con questo colore si identificano le persone che portano vergogna. La simbologia del colore nero in riferimento al sesso illecito è diffuso in tutto il Pakistan ⁶⁰.

Sorprendono per la ragione contraria i dati del KP e FATA: si tratta d'aree popolate prevalentemente da tribù d'origine afghana su cui esiste una vasta letteratura fin dal periodo coloniale (A. Ahmed, 1976; Barth, 1965) riguardo alla loro aderenza al *Pukhtunwali*, il codice d'onore dei pukhtun. Anche nel *Pukhtunwali* uno degli aspetti principali dell'onore maschile si riflette attraverso il controllo della sessualità femminile, che in queste aree molto spesso si traduce in una rigida osservanza del *parda* (J. W. Spain, 1963) e in reazioni spietate in risposta alla notizia di violazioni, presunte o reali, dei codici di castità femminile (Akbar, 1980; Bellew, 2001). La presenza di “solo” 30 casi di HK lascia interdetti. A questo riguardo si può pensare che queste informazioni siano sottostimate. A conferma di ciò, l'autrice del rapporto di AF per il 2001 dichiara: “Informal discussion with women have revealed that when women are killed in the name of honour the crime is often hushed up and people are reluctant to talk about it”(Azhar, 2012, p. 48). Altre possibili interpretazioni, non necessariamente contrastanti ma piuttosto a complemento, potrebbero essere che la percezione da parte delle donne che le regole di controllo della castità vengano applicate in un modo che non lascia spazio alle mediazioni, induca a non tentare di sfidarle e alla adesione “volontaria”

⁵⁹ I dati sulla popolazione aggiornati al 2012 sono tratti dall'articolo del quotidiano The News International del 29/03/2012 (A. S. Khan, 2012). Da questa stima sono escluse le popolazioni di tre distretti del Baluchistan, il Waziristan meridionale, la contesa regione dell'Azad Jammu e Kashmir e le aree di Gilgit-Baltistan.

⁶⁰ In area panjabi usano la coppia *kala Kali*, in Khyber Pukhtunkwa, *tor tora*: in entrambi i casi il riferimento è al colore nero in lingua urdu e pukhto. In particolare, nei racconti dei cantastorie pashtun è ricorrente la figura della donna infedele la cui azione “nera” (*tor*) può essere emendata solo con l'esilio o la morte. L'adulterio viene consumato con un “amante nero”. Questo stilema rappresenta “la minaccia dell'esogamia in una società dove raramente la gente si sposa al di fuori del proprio clan” (Ahmad & Boase, 2010, p. 16).

a tale codice di comportamento inteso come un marcatore identitario primario. Va tuttavia detto anche che in parte l'immagine dei pukhtun violenti e spietati con le loro donne fa parte di uno stereotipo che oscura la presenza dei settori liberali nella società. L'assenza di ricerche più mirate, qui come nel resto del paese, ci lascia nel dubbio.

La provincia del Baluchistan è la più estesa e la meno popolata. I casi di HK sono più che raddoppiati dal 2010 (36) e gli HK sono la forma più frequente di violenza contro le donne (Azhar, 2012, p. 60). Questi delitti non sono concentrati in nessuna area particolare, ma diffusi nel territorio. In questa provincia tali delitti sono presentati come una tradizione giustificata e rispettata e le critiche degli attivisti dei diritti umani tendono a essere rigettate dai capi tribali come "as an attack on tribal culture"(p. 60).

Il Punjab, infine, è lo stato economicamente più sviluppato, sia nell'industria, sia nell'agricoltura. Ospita il 56% della popolazione (p. 27) La maggior parte è dedicata all'agricoltura dove dominano pochi proprietari terrieri (p. 27). Il livello medio di alfabetizzazione nel 2009 era del 59% (69% per i maschi e 50% per le femmine), pari a quello del Sindh⁶¹, tuttavia l'incidenza di violenza contro le donne (76% dei casi registrati in tutto il paese) è la più alta del paese ed è considerevole anche se si tiene conto che il Punjab è la provincia più popolosa. Contrariamente a quanto si è detto per le altre province, si può ritenere che in questa parte del paese vi sia una maggiore propensione a riportare questi casi. Fa da contrappeso un robusto *machismo* e la tradizione "feudale" dell'area. L'esistenza di grandi centri urbani come Islamabad, Lahore, Sialkot, Gujranwala ha avuto due effetti contrapposti: da un lato, grazie all'anonimato della grande città, ha offerto maggiori opportunità agli individui di sfuggire al controllo feudale e tribale, dall'altro la presenza di donne istruite e autonome che tendono a sfidare le norme tradizionali di comportamento provoca delle reazioni violente verso di loro. I dati che riguardano i delitti d'onore, sebbene in Punjab non rappresentino la voce principale delle VAW, sono in assoluto i più alti del paese: quasi un omicidio al giorno. L'alto tasso di VAW, in ogni caso sovradimensionato rispetto alla popolazione e il numero non indifferente di HK contrastano con l'immagine che questa provincia vorrebbe offrire di sé, ossia di area altamente sviluppata e più progredita delle altre dal punto di vista dei costumi. La presenza di donne punjabi in campo accademico e che ricoprono ruoli di potere non oscura il fatto che in questa provincia come nel resto del paese si stanno confrontando diversi modelli e livelli di libertà (e della sua accettazione) delle donne, la cui analisi deve essere raffinata.

⁶¹ http://finance.gov.pk/survey/chapter_10/10_Education.pdf

Non è agevole trovare informazioni sugli uomini vittime di honour killings. Dalle notizie derivanti dai media si percepisce che a confronto di altre realtà simili, in Pakistan anche gli uomini corrono dei rischi notevoli quando vengono violate le norme attinenti la purità sessuale delle donne. Il ministero federale degli Interni nel 2004 presentò al Senato i dati sugli HK tra il 1998-2003, da essi risultava che su 4.101 vittime di HK, 2.774 di esse erano donne e 1327 uomini. Un rapporto di circa 1/3 di uomini su 2/3 di donne (Warrich, 2005, p. 80). Ribadisco, e ciò vale anche per l'India e per i paesi di immigrazione, che quando l'uomo viene colpito non è perché ha danneggiato la propria purità sessuale, egli può, per esempio, avere delle relazioni sessuali con delle prostitute o donne cui non è assegnato per vari motivi un grande valore, ma corre un grosso pericolo se macchia l'onore di una ragazza *rispettabile*. Anche in questo caso, però, come si evince dalle storie di HK in Sindh, gli uomini hanno più *chance* di salvare la vita rispetto alle donne che sono solitamente le prime vittime. L'onore offre oltretutto una valida "copertura" per giustificare omicidi dettati da ben altre ragioni, come antichi dissapori o per ricattare qualcuno: Tahira Khan riferisce di simili casi tra le classi economicamente inferiori delle aree rurali e semi-rurali del Sindh e del Punjab, dove delle donne sono state accusate dai mariti di avere delle relazioni con degli uomini ricchi. Questi, dopo averle assassinate, hanno ricattato i presunti amanti per "ricomporre" la questione e lasciarli in vita (T. S. Khan, 2006, p. 67).

La pratica degli HK è presente nel KP, nel Baluchistan e nel Sindh settentrionale. Sembra ora essersi diffusa in tutto il paese. Si tratta quindi di un costume esistente che per varie ragioni si è aggravato a tal punto da richiedere un'osservazione assidua. Che cosa è successo? Si può cercare di rintracciare queste dinamiche nella storia politico-economica e legale del paese. Infine si dovrà ragionare sull'ambiguo termine di tradizione e sui modelli di donna esistenti.

In Pakistan⁶² il conflitto fra tradizione *autentica* e modernità *contraffatta* si rispecchiano in modo esemplare nel suo complesso e contraddittorio sistema legale. *Complesso* per la coesistenza di vari sistemi giuridici formali e informali; *contraddittorio* perché tali sistemi giuridici sono ispirati a premesse e filosofie diverse che portano spesso a verdetti contrastanti, sovente a discapito delle vittime. Molte di queste osservazioni varranno anche per il sistema

⁶² In questa sezione focalizzo l'attenzione sulle peculiari vicende del Pakistan, ma come vedremo un simile modello che vede la convivenza di modelli giurisdizionali formali e informali è presente anche in India, come si possono rinvenire anche lì corpi dello Stato che agiscono in ossequio alla "tradizione" più che in obbedienza alla legge.

legale indiano. La Costituzione della repubblica islamica del Pakistan del 1973 sancisce nell'articolo 25 l'eguaglianza di tutti i cittadini e specifica che:

1. All citizens are equal before the law and are entitled to equal protection of law
2. There shall be no discrimination on the basis of sex⁶³
3. Nothing in this article shall prevent the State from making any special provision for the protection of women and children” (“Constitution of Pakistan”, 1973).

Nella Costituzione sono presenti anche altri articoli che garantiscono l'eguaglianza dei cittadini senza distinzione, tra l'altro, del sesso, per esempio l'articolo 32: “Promotion of local Government institutions. The State shall encourage local Government institutions composed of elected representatives of the areas concerned and in such institutions special representation will be given to peasants, workers and women.” L'articolo 27, oltre a garantire l'accesso a tutti i cittadini senza distinzioni ai posti pubblici, rinforza il concetto recitando che ciò non impedirà lo Stato dal prevedere azioni speciali dirette a donne e bambini; l'art: 34. “Full participation of women in national life. Steps shall be taken to ensure full participation of women in all spheres of national life.”; l'articolo 37 impegna lo Stato nella promozione della giustizia sociale e nello sradicamento dei mali sociali e oltre a garantire uno sforzo per diffondere l'istruzione, e assicurare quella superiore a tutti in base al merito, ad assicurare una giustizia economica e celere, prevede per le donne lavoratrici il sostegno della maternità.

Il Pakistan inoltre ha aderito a importanti accordi internazionali sulla difesa dei diritti umani tra i quali la Carta dei Diritti Universali dell'Uomo e la convenzione per l'eliminazione di tutte le discriminazioni contro le donne (CEDAW). Sul piano delle leggi fondamentali, pertanto, questo paese avrebbe le carte in regola per garantire i diritti umani delle donne, che restano tuttavia lettera morta, anche a causa della convivenza dei sistemi giurisdizionali formali e informali cui accennavo sopra. Come osserva Tahira Khan (2006) il sistema “formale” è a sua volta costituito da residui di diritto secolare derivato dal precedente sistema coloniale e dall'applicazione in alcuni elementi della *Sharia*, che per la sua interpretazione fa riferimento alla scuola giuridica hanafita. Il sistema “informale”, l'unico applicato in vaste aree del paese, è quello dei consigli tribali (*jirgah*) o di villaggio (*pancāyat*).

Sia in India che in Pakistan entrambi i sistemi, quello formale e quello informale, risentono di presupposti che si rifanno al concetto d'onore e vengono utilizzati per regolare il

⁶³ Originariamente questo comma recitava così “There shall be no discrimination on the basis *alone* of sex”.

⁶³. Il termine “alone” fu omesso con un emendamento nel 2010.

comportamento sessuale delle donne (Baxi, Rai, & Ali, 2006, p. 1240). Gli attori, siano essi membri di consigli di villaggio o tribali, poliziotti, avvocati, giudici, supportano nozioni di sovranità locale spesso in violazione della legge costituzionale e persino dello stato di diritto (p. 1240).

Nel 1949 il Pakistan adottò il sistema legale coloniale e, in particolare, per il diritto penale il British Penal Code del 1860, che introdusse i concetti di castità, adescamento e ratto come parte dell'onore collettivo, invece di salvaguardare i diritti della singola donna colpita. La legge, quindi, sostenne i diritti di parti terze: lo Stato, la comunità, la famiglia. (Warrich, 2005, p. 81). Nell'800 il concetto di diritti individuali non era acquisito né nel Subcontinente indiano, né in Gran Bretagna. La legislazione di stampo britannico codificando contribuì a "cristallizzare" questi concetti. Ciò avrebbe causato in futuro molti impedimenti alla protezione della donna violata e implicò che in ambito legale la donna diventasse un oggetto passivo, la cui castità e modestia dovevano essere protette contro qualsiasi uomo che si ritrovasse al di fuori della relazione legale di un matrimonio socialmente approvato. La donna intesa come un soggetto vulnerabile andava posta sotto la protezione (o custodia) di un guardiano legale (p. 81). La privazione della libertà personale, non solo prassi, ma prevista pure dalla legge, è facilmente comprensibile. Il codice penale prevedeva, oltre a ciò, la clemenza nei confronti del marito che avesse ucciso la moglie adultera sotto l'eccezione di "grave e improvvisa provocazione" e l'accusa di omicidio (*murder*) si trasformava in *manslaughter*, ossia omicidio non intenzionale. Il codice contemplava infine che "la grave e improvvisa provocazione" potesse interessare anche altri membri della famiglia, che di conseguenza potevano usufruire della medesima indulgenza prevista per il marito tradito (p. 82).

Il codice penale pakistano non subì mutamenti fino al 1990, ma dalla metà degli anni '70 era in corso nel paese il dibattito sulla relazione tra legge "secolare" e legge "islamica". Alcuni provvedimenti volti a scardinare lo stato pluralista pensato da Jinnah, il fondatore del Pakistan, erano già stati promulgati da Ali Bhutto (Talbot, 1998; Weiss, 1999), ma il processo subì un'accelerazione durante il regime del generale Zia ul-Haq che s'impegnò in uno sforzo massiccio di "islamizzazione" del paese. Fu decretato che i cambiamenti sulla *personal law* dei cittadini musulmani fossero applicati anche alle minoranze che non condividevano tale fede, e fu creata la Federal Shariat Court (1980) che aveva l'autorità

speciale di esaminare la conformità delle leggi in base alle ingiunzioni dell'Islam⁶⁴. In quegli anni cominciò ad allargarsi la tolleranza legale verso la violenza alle donne giustificata dal diritto di controllarle (Warrich, 2005, p. 83).

Fu però con due serie di provvedimenti che l'intreccio tra sistema legale ereditato dal colonialismo e applicazione (peraltro non sempre del tutto corretta) delle norme islamiche cominciarono a costituire un insieme via, via più pericoloso per le donne: la promulgazione delle leggi di *qisas* e *diyat* (prezzo del sangue) nell'ottobre del 1990 e le Hudood Laws introdotte per decreto presidenziale nel 1979. Si tratta, in entrambi i casi, di provvedimenti che riguardano tutti i cittadini ma che di fatto colpiscono soprattutto le donne. Nel Corano e nella Sunna un omicidio o un danno fisico colpisce un individuo e i suoi eredi e solo in secondo luogo l'ordine pubblico. Quindi è diritto prima di tutto della persona interessata o dei parenti richiedere la rivalsa. All'omicidio corrisponde la punizione con la morte dell'assassino, ma questa deve essere provata o con la confessione del reo o tramite un sistema codificato di testimonianze. Qualora non sia possibile ottenere la prova, l'assassino è passibile di *tazir*, la corte, cioè, può comminare la pena di morte o l'ergastolo. A questo punto, però, coloro che ne hanno il titolo possono richiedere il prezzo del sangue (*diyat*), cioè il pagamento di un risarcimento al posto della condanna. In tal caso la corte può eventualmente condannare il colpevole ad un massimo di quattordici anni. In pratica, dal momento in cui molti degli HK avvengono in famiglia, può capitare che una ragazza sia uccisa dal padre o dal fratello per onore - e già reclamare questa ragione può portare a una notevole riduzione di pena - ma con l'aggiunta dei provvedimenti di *qisas* e *diyat* i parenti della vittima che, non bisogna scordare, sono anche i parenti dell'assassino, possono avanzare una *potestà* sulla decisione del tribunale (cioè dello Stato) e infine "perdonare" l'assassino. Quando l'assassino è un membro della stessa famiglia, e magari è la maggior fonte di mantenimento, se poi la vittima ha la colpa di aver portato disonore, e con ciò uno squilibrio in tutte le relazioni della famiglia, non è improbabile pensare che questa facoltà venga utilizzata.

Zial ul Haq si fece promotore di una serie di leggi note come *hudood* (plurale del termine arabo *hadd*, limite, restrizione) di cui fanno parte i decreti che riguardano la *zina*, ossia avere un rapporto sessuale, con penetrazione volontaria, senza essere reciprocamente sposati ("The Offence of Zina", 1979). In questo provvedimento si fondono in un'unica fattispecie sia il

⁶⁴ I concili per la valutazione della conformità delle leggi con quelle islamiche erano già previsti dalle costituzioni del 1962 e 1973, il punto è che il regime del generale Zia ul-Haq intese questo mandato più seriamente dei precedenti governi. (S. Khan, 2006, p. 7).

sesso prematrimoniale che l'adulterio. Precedentemente la legge penale assegnava alla donna uno status secondario, ma almeno le lasciava qualche via di scampo quando era sotto accusa, perché in qualsiasi momento il marito poteva ritirare la querela. Col decreto di *Zina*, invece, la fornicazione e l'adulterio diventano crimini contro lo Stato e non contro gli individui. Essi non sono revocabili, non danno diritto alla libertà provvisoria dietro cauzione e possono essere puniti con la condanna a morte (S. Khan, 2006, p. 8). La fonte coranica di riferimento è il versetto 2 della *sura* 24:

L'adultera e l'adultero siano puniti con cento colpi di frusta ciascuno, né vi trattenga la compassione che provate per loro dall'eseguire la sentenza di Dio, se credete in Dio e nell'ultimo Giorno; e un gruppo di credenti sia presente al castigo (Bausani, 1988, p. 253).

Volendo seguire la lettera del Corano, la pena comminabile dunque è di cento frustrate, ma l'interpretazione scelta, fra le tante possibili, porta la condanna a ben oltre: la morte per lapidazione, anche se va detto che tale sentenza finora non è mai stata eseguita dallo Stato.

Un ruolo importantissimo ha qui la questione della testimonianza che prevede che l'accusa sia accompagnata da quattro attestazioni fatte in nome di Dio (Bausani, 1988, p. 253). Non sempre questo complesso obbligo viene osservato, può conseguire l'arresto per *tazir* col risultato che può risultare, secondo la valutazione del giudice in anni di prigione, un certo numero di frustrate e una multa indeterminata (S. Khan, 2006, p. 9).

Un aspetto molto problematico di questa legislazione è che i confini tra sesso illecito consensuale e stupro non sono chiari e quindi una donna che non riesca a dimostrare con un determinato numero di testimoni qualificati di essere stata violentata, rischia di essere arrestata con l'accusa di fornicazione. Se poi rimane incinta, questa è una prova di adulterio usata come una "physical confession" (Baxi, Rai, & Ali, 2006, p. 1245). Di conseguenza molte donne violentate non fanno denuncia, perché rischiano di passare dalla parte del colpevole. Ciò aggiunge gravità al fatto che, come accennavo precedentemente, una donna o una ragazza è restia a denunciare uno stupro perché comunque l'*'izzat*, il prestigio della famiglia sarebbe danneggiato.

Chi viene colpito in modo particolare da queste leggi? In seguito alla sua indagine su questo tema, Shahnaz Khan osserva che sia l'interpretazione della legge che il controllo dello Stato sui cittadini non sono assoluti, perciò gli effetti della legge sono discontinui e sono attenuati dalla appartenenza di classe e di genere. Dalle narrazioni delle donne intervistate si evince che molte di loro sono state arrestate per "reati" che hanno poco a che vedere con il sesso illecito. Alcune sono state incriminate per *zina* non per aver avuto rapporti sessuali

illeciti, ma per il solo fatto di essere state complici di amanti fuggitivi. Altre fanno riferimento alla povertà, alla violenza in casa o alla corruzione della polizia: “Impoverished and illiterate women who are unaware of the process of law and/or unable to mount a legal defence are particularly affected.” (S. Khan, 2006, p. 10). Anche gli uomini possono cadere nel meccanismo detentivo ingenerato dall’applicazione della Hudood ordinance, ma ne sono meno colpiti. Dalla promulgazione di questa legge il numero di donne incarcerate è balzato alle stelle: nel 2003 oltre 7000 donne (e *bambini*) erano in carcere con l’accusa di *zina*. Nel 1982 le donne in carcere erano 70 (Baxi, Rai, & Ali, 2006, p. 1252 *infra*).

La dittatura di Zia ul-Haq terminò con la sua morte in un incidente aereo nel 1988. Da allora i movimenti progressisti e femministi del paese non sono riusciti a far abrogare la legislazione sulla *zina*, malgrado due successivi governi di Benazir Bhutto (1988-1990 e 1993-1996), nota come la maggior oppositrice del generale Zia-ul Haq e nonostante il fatto che il generale Pervez Musharraf (1999-2008) avesse inaugurato la sua dittatura illudendo i settori liberali del paese con altisonanti dichiarazioni sui diritti delle donne e sul contrasto alla violenza contro di esse. Se si lascia da parte l’amara conclusione che i temi della violenza contro le donne, non solo nel Subcontinente indiano, sono assai di rado affrontati con determinazione e rimangono spesso uno specchietto per le allodole delle agende politiche, ciò fa riflettere anche sulle problematiche relazioni tra i governi e le organizzazioni che nel corso degli anni hanno intrapreso la lotta per il riconoscimento dei diritti fondamentali delle donne. In Pakistan si possono distinguere, a grandi linee, due posizioni dominanti. Quella delle donne provenienti dalle classi medio-alte, urbane, liberali e istruite che negli anni ’80 cominciarono ad organizzarsi per reagire alla normativa di tipo islamista promulgata dal generale Zia e i gruppi di donne religiose che nella seconda metà degli anni ’90, di fronte alla violenza che stava colpendo tante donne cominciarono a prendere posizione dal punto di vista “islamico”. Il primo gruppo, comunemente associato alle ONG straniere cui accennavo sopra, ha impostato la propria battaglia sui temi della sensibilizzazione e sul piano delle riforme legali. In tanti anni ha ottenuto poco e non ha raggiunto l’obiettivo di far ritirare le leggi sul *zina*. Pur battendosi con coraggio e impegnandosi a fornire una ricca e aggiornata documentazione su questi temi, permane un movimento elitario che non riesce, anche a causa delle metodologie utilizzate (convegni, corsi, raccolte dati) a raggiungere le vittime maggiori di questi provvedimenti che sono le donne delle aree rurali e di condizione medio-bassa. Il puntare tutte le energie sul piano legale si è rivelata una strategia fallimentare, nel momento in cui vengono trascurate le variabili socio-economiche e non si riesce a coinvolgere attivamente gli

obiettivi della violenza. Anche la lotta delle donne religiose è risultata poco efficace, perché in sostanza l'unica soluzione che propongono è un'applicazione corretta del Corano e della *Sharia*, difendendo quindi le Hudood laws e chiedendo un'applicazione del corpus giuridico in stile saudita. Di fatto questi due gruppi di donne militanti lavorano proponendo soluzioni opposte (T. S. Khan, 2006, pp. 292-307) e non riescono a costituire un fronte unitario.

Un nodo cruciale è quello degli organi giudiziari: polizia, avvocati e giudici. La polizia occupa una posizione molto delicata, poiché è il primo interlocutore esterno delle donne quando esplode il conflitto con la famiglia. Le associazioni in difesa dei diritti umani, tuttavia, segnalano molti abusi da parte della polizia stessa come denunciato, fra altri, da Human Rights Watch.⁶⁵

We found that, with the exception of the rare high-profile incident, domestic violence cases were virtually never investigated or prosecuted. In fact, Pakistani law fails to criminalize a common and serious form of domestic violence: marital rape. Even complaints regarding acts of domestic violence that fall within the ambit of the criminal law, such as assault or attempted murder, are routinely ignored or downplayed by the police as a result of biased attitudes and ignorance and lack of training with respect to the scope of the law. Such resistance on the part of the police to recognize domestic violence as a crime allows the battering of women to continue with impunity and contributes to a climate that deters women from reaching out for safety and justice. (HRW, 1999, p. 10)

Tranne lodevoli eccezioni, la polizia è ritenuta facilmente corruttibile perché condivide il medesimo sistema di valori delle famiglie:

A senior police officer posted in the rural areas of the province [Sindh] added that police were part of a society which regarded women as a man's property and often considered a killer of a woman as doing the right thing to restore the family's 'honour'. They would then file a weak case file on which no court could base an adequate conviction and punishment. (Amnesty-International, 2002, p. 47)

Soprattutto nei piccoli centri la polizia è soggetta alle caste superiori ed esegue qualsiasi decisione dei consigli di villaggio controllati, a loro volta, dai maggiorenti, come testimonia Mukhtar Mai, una donna condannata a essere violentata da una banda di un potente clan del villaggio di Meerwala (Punjab), per "lavare l'onta" di una presunta relazione tra il fratellino di lei e una delle donne del clan (Mai & Cuny, 2007, p. 27)⁶⁶. La maggior parte delle volte la

⁶⁵ Il rapporto di Human Rights Watch riguarda la generica categoria della violenza contro le donne, ma si adatta anche agli HRC.

⁶⁶ Mukhtar Mai ricevette la solidarietà della propria famiglia che la sostenne in una lunga e complessa battaglia legale. Nell'aprile del 2011 la Corte Suprema del Pakistan emise una controversa sentenza che assolse tutti i suoi violentatori tranne uno (Maqbool, 2011)

polizia coopera con il colpevole che non considera un criminale (p. 27). Uno dei modi inoltre in cui la polizia diventa parte del problema è nell'evitare di registrare le denunce (First Information Report, FIR). Nel settembre del 2000 il ministro degli interni pakistano ordinò alla polizia di registrare i FIR nel caso di crimini relativi all'onore (HC), anche quando i killer cercavano di pararsi dietro i verdetti assolutori dei consigli di villaggio (Amnesty-International, 2002, p. 6). Sembra che ciò sia rimasto lettera morta: Mukhtar Mai segnala infatti che la polizia usa per i FIR costantemente fogli firmati in bianco dalle vittime su cui scrivere la versione più conveniente ai perpetratori (Mai & Cuny, 2007, p. 107).

Amnesty International denuncia senza mezzi termini la riluttanza della polizia nel registrare i casi di HK, anche quando ci sono parenti disposti a portare avanti una denuncia:

Police are usually very reluctant to register complaints relating to 'honour' killings. In January 2002, a married woman, Arbeli, was shot dead by her maternal uncle, Sabzal Rajri in Vesti Jeevan Shah, Sukkur district, who alleged that she had developed an 'illicit' relationship. Her husband who was not convinced of her guilt, wanted to register a complaint against the perpetrator but police refused to do so. No subsequent action is known to have been taken (Amnesty-International, 2002, pp. 46-47).

Come denuncia Shaheen Sardar Ali, portavoce della National Commission on the Status of Women, la scarsità di arresti di uomini accusati di HK è imputabile proprio al fatto che la polizia non si attiva poiché li considera "private affairs" (Amnesty-International, 2002, pag. 47).

La polizia non ha solo un ruolo "passivo" nei confronti di questi crimini, ma a volte anche in forza delle denunce di *ratto* delle ragazze intese come *zina* contribuisce alla loro "caccia" e "restituzione". La storia di Narjis Sultana e di suo marito Muhammad Iqbal è esemplare: Narjis aveva sposato Muhammad contro il volere della sua famiglia. Il padre di Narjis fece una denuncia di rapimento⁶⁷ e presunti rapporti illeciti presso la stazione di polizia di Athara Hazara (Punjab). La ragazza venne catturata dalla polizia e riportata alla famiglia che la fece sposare con un uomo scelto da loro. Mohammed fece una petizione di *habeas corpus* per riottenere la moglie affermando che essa era confinata illegalmente dai familiari. Davanti al tribunale Narjis confermò di essere sposata con Mohammed e di essere stata forzata a risposarsi. La corte la inviò presso un rifugio per donne, il Darul Aman, ma la ragazza dopo un po' di tempo richiese di stare con suo marito invece che nella casa-rifugio o essere

⁶⁷ Una simile dinamica di manipolazione della legge fu utilizzata a Brescia nel 2010, quando un cittadino pakistano denunciò il rapimento della figlia, fuggita col ragazzo di origine indiana per evitare un matrimonio forzato con un connazionale, allo scopo di rintracciare la figlia con l'ausilio dello Stato e la speranza di poter poi portare a compimento il matrimonio forzato (Mondini, 2010).

riportata nella casa del padre. La corte concedette il permesso aggiungendo che se avesse avuto timori per la propria sicurezza avrebbe potuto chiedere aiuto alla polizia. Quando lasciò il tribunale il padre e altri parenti tentarono di rapirla. Fu momentaneamente messa in salvo da un ufficiale del tribunale, ma solo uno dei membri della gang fu arrestato. Dopodiché non si è più saputo nulla di Narjis e Muhammad (Amnesty-International, 2002, p. 29-30).

La polizia, con i suoi atti e omissioni, non rappresenta l'unico problema nell'ambito giudiziario, poiché anche la magistratura applica la legge in base a criteri arbitrari:

This inconsistency indicated that individual judges' thinking on gender issues arbitrarily determined many women's fates rather than the law and its equal application to all. Women from particularly vulnerable groups, the desperately poor or religious minorities, faced particular problems in obtaining justice. (Amnesty-International, 2002, p. 48)

Fino ad ora ho trattato della giurisdizione dello Stato, ma come dicevo precedentemente, al sistema giudiziario formale si affianca, in Pakistan come in India, quello informale ma estremamente autorevole delle *jirgah* e *pancāyat*, che 'opera' nelle aree tribali e rurali. Tahira Khan osserva che a causa dell'economia prevalentemente agricola, villaggi dove vive la maggioranza della popolazione sono tradizionalmente caratterizzati da sistemi socio-politici autosufficienti e di conseguenza indipendenti dalle leggi dello Stato. I maggiorenti locali insieme ai leader religiosi hanno sempre avuto la responsabilità di mantenere l'ordine pubblico e amministrare la giustizia. Questi sistemi giurisdizionali sono gratuiti, non necessitano di mediatori, ossia di avvocati e il linguaggio è quello locale, pienamente comprensibile dalla popolazione. Ciò ha portato la gente dei villaggi a preferire questi organi informali a quelli istituiti dal colonialismo britannico e a prostrarre questi sistemi consuetudinari fino ai giorni nostri (Khan, 2006, p. 228).

Jirgah, in lingua pukhto, designa il consiglio tribale. L'uso di questo termine non è limitato alle sole aree pukhtun, ma si può ritrovare anche in Baluchistan o Sindh. Nelle aree tribali del KP, inoltre, è in funzione un sistema legale apposito, anch'esso residuo del colonialismo: il Frontier Crimes Regulation, una sorta di codice penale adattato a queste zone, che da anni le organizzazioni per la difesa dei diritti umani richiedono che sia abrogato.

Il *pancāyat* o "consiglio dei cinque" indica i cinque membri eminenti di un villaggio, ma può riferirsi anche a un consiglio di villaggio comprendente un numero maggiore di partecipanti. In India, nella fascia settentrionale del Punjab, Haryana Uttar Pradesh, si utilizza anche il termine di *khāp* per indicare questi consigli.

In tutti questi casi le dispute vengono risolte all'interno dei villaggi o di unità tribali in modo autonomo e utilizzando norme e decisioni che possono essere in pieno contrasto con la legge dello Stato e con la *Sharia*. Essi si occupano in particolare della sfera privata, quindi le dispute familiari e ciò che comporta l'osservanza delle norme di castità femminile ricade a pieno titolo nelle loro "attribuzioni" {Khan, 2006, p. 228}.

Questi consigli sono stati a volte presentati come un esempio di democrazia e di attuazione di giustizia "dal basso". Sia il leader pukhtun Khan Abdul Ghaffar Khan che il Mahatma Gandhi proposero i consigli locali come alternativa all'amministrazione dello Stato coloniale. Le *jirgah* pukhtun, in particolare, sono state presentate nelle etnografie (A. Ahmed, 1976; Barth, 1965) come sistemi egualitari, a partire dalla simbologia dello schieramento in cerchio dei suoi membri, affinché nessuno prevalga sugli altri. La realtà dei fatti, tuttavia, mette in questione l'effettiva equità dei giudizi emessi da questi organi informali. Per prima cosa, tranne qualche eccezione, *panchayat* e *jirgah* non comprendono le donne. Tutte le decisioni vengono prese dagli uomini e le donne non hanno il diritto di essere ascoltate, neanche quando sono parte in causa. I rapporti tra gli uomini stessi sono basati sull'ineguaglianza e su criteri gerarchici di fatto dove le caste o le famiglie potenti possono facilmente imporre il proprio volere, come dimostra in modo esemplare la vicenda di Mukhtar Mai, cui accennavo sopra.

Le campagne delle attiviste contro i delitti d'onore hanno messo in chiaro che questi organi sono illegali e che lo Stato "must intervene in preventing such bodies from mimicking the state's monopoly over violence" (B. Karat citata in Baxi, Rai, & Ali, 2006, p. 1242). In effetti in gioco qui, oltre ai diritti umani delle donne, c'è proprio una delle principali prerogative dello Stato, cioè il controllo del monopolio della violenza. Le femministe premono affinché si prendano le distanze da "benign description of legal pluralism".

Non solo il sistema giudiziario ma anche la politica si è resa responsabile della perpetuazione dell'HRV. Citerò solo una vicenda ad esemplificazione: nel 1999 Samia Sarwar, madre di due figli, fu assassinata nell'ufficio del suo avvocato a Lahore mentre cercava di divorziare dal marito maltrattante. Era tornata a casa dei genitori per porre fine al matrimonio, ma essi si erano dichiarati contrari. Samia aveva nel frattempo iniziato un'altra relazione e in occasione del pellegrinaggio dei genitori a Mecca, decise di fuggire in una casa-rifugio a Lahore e chiedere il divorzio. I genitori, - la madre medico e il padre presidente della camera di commercio di Peshawar - di fronte alla decisione della figlia, decisero di ucciderla. Fu fissato un incontro presso lo studio di Hina Gilani, l'avvocato di Samia, e la madre,

simulando delle difficoltà di deambulazione, si fece accompagnare nello studio dall'autista che sparò poi a Samia uccidendola. Su questa storia ci sarebbero moltissimi dettagli da esaminare, a partire proprio dall'alto livello di istruzione dei genitori e dalla loro eminente posizione sociale, ma passo direttamente al punto centrale di questa vicenda che fece un grandissimo scalpore in Pakistan: il senatore Iqbal Haider presentò al senato una risoluzione di condanna di tale omicidio. La discussione che ne seguì vide la maggioranza del senato schierarsi a favore dei genitori della vittima e dell'assassino. La vittima fu accusata di essere stata egoista, di non aver tenuto in conto l'onore della famiglia, di aver voluto divorziare e soprattutto di aver trovato un altro uomo. Solo quattro senatori votarono a favore di questa risoluzione e furono accusati di proteggere un "covo di prostitute" (Jafri, 2008, p. 91 ssg). Ciò che fece specie fu la posizione quasi⁶⁸ unanime dell'Awami National Party (ANP), partito progressista, erede del movimento indipendentista e anti-coloniale della NWFP (ora KP), che costituì un fronte unico con i colleghi delle aree tribali nel difendere le "tradizioni pukhtun" e la cultura che permetteva ai parenti maschi di togliere la vita alle donne che andavano contro la loro volontà (T. S. Khan, 2006, p. 258). In particolare il senatore Ajmal Khattak⁶⁹ insistette che una mozione del genere non sarebbe neanche dovuta passare ai voti: "It is a matter of honour for us" (T. S. Khan, 2006, p. 259). Il senato diede in quell'occasione la dimostrazione di quanto i poteri dello Stato siano ostili e insensibili nei confronti dei diritti umani basilari delle donne e quanto la motivazione della difesa dell'onore diventi un'arma efficace nelle mani di poteri forti.

3.4 Onore in India

La tematica dell'HRV in India, contrariamente al Pakistan, non ha una particolare evidenza. In India non mancano dati e rapporti su altre forme di violenza contro le donne, magari intese come *family related crimes* (Chowdhry, 1998), come i *dowry murders*⁷⁰, gli aborti selettivi, gli stupri, i casi d'incesto o il *bride-burning*, ma mi risulta che manchi un monitoraggio specifico sulle violenze che vengono giustificate con l'ideologia dell'onore. L'atteggiamento dei gruppi dirigenti su questo problema appare ambiguo: nel 2010 il giudice

⁶⁸ Mi risulta che l'unico membro di questo partito a pronunciarsi a favore della mozione sia stato Asfandiar Wali Khan, nipote del "Gandhi della Frontiera, Khan Abdul Ghaffar Khan, leader del movimento anti-coloniale.

⁶⁹ Allora presidente dell'(ANP), Ajmal Khattak fu un militante del movimento anti-coloniale e leader storico del partito.

⁷⁰ Femminicidi perpetrati per trattenere la dote della moglie e potersi risposare, o perché la famiglia dello sposo non è soddisfatta della dote ottenuta.

K.G. Balakrishnan dichiarava nella sua prima conferenza stampa in veste di presidente della National Human Rights Commission che non c'era bisogno di una legge separata sulla questione degli honour killing, "poiché assassini di questo genere, come gli assassini di qualsiasi genere, sono contro la legge e c'è una normativa sufficiente per affrontare tali episodi di violenza"(NHRC, 2010) ⁷¹. Nel medesimo anno tuttavia, Il Centre's Ministry of Home Affairs (il Ministero degli Interni) contemplava di proporre degli specifici emendamenti al codice penale per contrastare gli HK perpetrati in connivenza con i *khāp* (Chaudhry, 2011). Il Governo centrale aveva chiesto inoltre allo Stato del Haryana, dove più frequente è l'incidenza di questi omicidi, di inviare le proprie osservazioni in merito, ma a parte quella di un suo membro che si era espresso a favore di una legge specifica, la reazione dei politici in generale è stata quella di accusare i media per la loro "megalomania" e per aver esagerato con i reportage. Anche in questo ambito si asseriva che non c'era bisogno di legiferare in merito e che i media davano l'errata immagine che i *pancāyat* fossero conniventi, mentre questi delitti erano commessi dai famigliari e non per prescrizione dei consigli tradizionali.(Chaudhry, 2011)

Anche il National Crimes Record Bureau (NCRB, 2012) non fa alcun riferimento alle HRV. A questo riguardo la studiosa Indiana Prem Chowdhry afferma senza mezzi termini: "India may lack the statistical evidence and even publicly deny the existence of such crimes in international fora, but its existence cannot be wished away. It is a hard reality" (2007, pp. 20-21). Tra le poche fonti d'informazione sugli HRC si trovano i giornali, dai quali si viene a "sapere", per esempio, che nel 2010 in Punjab si era verificato una media di un HK al mese (Bajwa, 2010). Manca insomma un osservatorio sistematico e specifico su questo fenomeno ed è naturale, dunque, che nuovamente sorga il dubbio: "Di che cosa stiamo parlando?" Se non fosse che poi i media denunciano con frequenza casi di HK, in particolar modo negli stati della fascia settentrionale del paese (Punjab, Haryana, Uttar Pradesh, Rajasthan, aree rurali intorno a Delhi...). La stampa, quindi, pur in modo sensazionalistico, impone di tenere presente questo problema. Negli ultimi anni l'attenzione è tenuta alta anche grazie a programmi televisivi d'attualità come ad esempio "Satyamev Jayate"⁷². Alcuni registi indiani, inoltre, stanno contribuendo ad accrescere la consapevolezza su questo tema con film come

⁷¹ "In response to a query on honour killings, the NHRC Chairperson said that there is no need for a separate law on the issue, as killing of any kind is against the law, and there are enough to deal with such incidents of violence."

⁷² Satyamev Jayate (solo la verità prevale) è il titolo di uno show televisivo condotto da una delle maggiori star di Bollywood, Aamir Khan e diretto da Satyajit Bhatkal. Mi riferisco in particolare all'episodio *Is Love a Crime?* Andato in onda il 5 giugno 2012, su STAR India Network. Lo si può visionare collegandosi al sito: <http://www.satyamevjayate.in/issue05/> [consultato il 10/06/2012].

Khap (2011), *Land, Gold, Women* (2011) o *Honour Killing* (2012)⁷³, ambientando le vicende sia in India sia all'interno della diaspora indiana. Da quello che emerge dalla stampa, film e programmi di denuncia o dagli studi accademici, il problema delle HRV in questo paese, sembra essere affrontato non tanto dalla prospettiva della violenza contro le donne, ma piuttosto come problema relativo ai “matrimoni d'amore”, che inducono a violare il divieto di endogamia all'interno del villaggio o del clan patrilineare o il divieto dei matrimoni intercasta. A livello accademico, infatti, s'incontra resistenza nell'usare una terminologia che si connetta all'onore per la già citata remora⁷⁴ che viene espressa con chiarezza dalla storica e femminista indiana Uma Chakravarti “violence becomes associated with the ‘uniqueness’ of Asian cultures, with irrational communities and aberrant and archaic patriarchal practices refusing to modernise” (2005, p. 309), la quale propone in alternativa “crimes of denial of choice in marriage” (p. 328 nota 1). La problematica di queste violenze sembra profilarsi dunque come un conflitto tra la *coppia* che cerca di far valere la propria scelta d'amore contro la posizione “tradizionalista” rappresentata dai *hāp* o *pancāyat*, cioè i consigli espressione degli interessi dei vari gruppi castali o di lignaggio anche se Prem Chowdhry sostiene che il conflitto vada piuttosto compreso all'interno delle strutture di parentela e casta che giocano un ruolo importante nei sodalizi matrimoniali (Chowdhry, 1998, p. 358 nota 1). Un'analisi che parta dal problema delle coppie in fuga fornisce comunque dati e informazioni relative all'onore, ed è vero che il punto di crisi nella stragrande maggioranza dei casi interviene proprio sulla questione della scelta del partner in vista del matrimonio, ma mi chiedo se circoscrivere in questo modo la questione non porti a tralasciare la tematica della gestione del corpo femminile, anzi della persona. In ogni caso, anche se in India c'è maggior enfasi sulle coppie, anziché sulle donne, la differenza con i casi di HRV del Pakistan è solo apparente, perché in entrambi i paesi la società pone un'assidua attenzione sulla castità delle donne che solo così diventano portatrici di un adeguato “transfer of bio-moral substance” (Mody, 2008, p. 260), attraverso un matrimonio che assicuri la continuità della discendenza. Il centro da controllare e, eventualmente, da sacrificare all'onore e alle convenienze familiari rimane sempre la donna e di riflesso l'uomo. Va detto che, in mancanza di dati comparabili, da quello che si evince dalla stampa sembrerebbe che gli uomini puniti per avere con la donna infranto i limiti siano, rispetto al Pakistan, in proporzione più numerosi, ma questo per il momento rimane pura speculazione.

⁷³ *Khap*, (Ajai Sinha, 2011); *Land, Gold, Women*, (Avantika Hari, 2001); *Honour Killings* (Avtar Bhogal, 2012).

⁷⁴ Vedi capitolo secondo.

Il frequente riferimento sulla stampa o nei rapporti di ricerca a un incremento (*rise*) degli HK, riporta a una delle domande ricorrenti nel mio studio: questi delitti stanno aumentando o stanno emergendo alla coscienza, magari perché vengono denunciati più frequentemente? Probabilmente si tratta di una combinazione di vari fattori: l'attenzione dell'opinione pubblica e la facilità di utilizzare le tecnologie permette una diffusione di queste notizie più capillare e puntuale. Ma va tenuto presente anche il fatto che nelle zone dell'India del Nord più affette da questo fenomeno si stanno alterando le dinamiche di potere e si sta svolgendo un confronto serrato tra le caste inferiori, che grazie ai processi di democratizzazione e all'aumento delle opportunità economiche si stanno affermando con crescente aggressività, e quelle ai vertici che cercano di mantenere lo *status quo* (Chowdhry, 1998, p. 333). A questa competizione si aggiunge anche un fattore generazionale, ossia la progressiva sfida da parte dei giovani all'ideologia della casta/parentela sostenuta dagli anziani (Chowdhry, 1998, p. 333)⁷⁵. La pressione sull'osservanza dei codici di comportamento femminile, inoltre, si è accentuata anche a causa dell'Hindu Succession Act del 1956 che ha conferito alle donne eguali diritti successori. La proprietà fondiaria delle famiglie viene messa in questo modo in serio pericolo, perché le donne portando col matrimonio la loro quota ereditaria nella famiglia del marito disperderebbero le proprietà della famiglia d'origine. Se si aggiunge che questi possedimenti potrebbero finire al di fuori della casta, ciò finirebbe per indebolire soprattutto quelle caste che sono tradizionalmente proprietarie di beni fondiari, come i Jat⁷⁶, e favorire, invece, le caste basse in ascesa, solitamente prive di proprietà fondiaria (Chowdhry, 1998).

L'esperienza della HRV non è nuova nella storia del subcontinente indiano, soprattutto in area punjabi. Nel 1947 nel corso della *Partition*, oltre alla tragedia dei massacri intercomunitari, si verificarono decine di migliaia di rapimenti a scopo di violenza, conversione e matrimonio che colpirono le donne musulmane, sikh e indù da entrambe le parti del confine (Butalia, 1997; , 1998; Menon & Bhasin, 1998). Come in altre parti del mondo (ex-Yugoslavia, Rwanda) in cui si presentarono degli stupri su larga scala, lo scopo principale fu quello di colpire e demoralizzare l'avversario ferendone l'onore attraverso la violazione dei corpi delle donne. Dalla ricerca svolta soprattutto sul versante indiano, emergono alcuni fatti notevoli come l'induzione al suicidio, che spesso a mascherava degli

⁷⁵ Ciò aiuterebbe a comprendere la brutalità di certi omicidi come quello di Roshni e Brijendra avvenuto nel 1991 nel villaggio di Mehrana, Uttar Pradesh: Roshni è una ragazza Jat, mentre Brijendra appartiene alla casta Jatav, inferiore ai Jat. Aiutati da un amico i due fuggono ma vengono catturati e per ordine del *panchayat* vengono torturati per tutta la notte. Il giorno successivo vengono impiccati e ai loro corpi viene appiccato il fuoco quando due di loro sono ancora vivi. Tutto il villaggio ne è testimone (Chowdhry, 1998).

⁷⁶ Jat, casta agraria numericamente e politicamente molto potente.

omicidi veri e propri, di donne sikh, da parte dei loro stessi familiari, affinché non fossero violate dal nemico e di conseguenza non portassero disonore alle loro famiglie. La memoria di queste forzate eroine fu perpetuata dai familiari che, per contro, rimossero dai ricordi di famiglia ogni riferimento alla sofferenza di altre parenti che erano state rapite, violentate e fatte convertire. Grazie ad un accordo tra i governi dell'India e Pakistan queste ultime, che in qualche caso si erano ricostruite nel bene o nel male una vita, una volta individuate, furono riconsegnate, senza chiedere il loro consenso e talvolta ignorando la loro chiara opposizione, allo Stato che le reclamava (l'India ne fece una questione di "onore nazionale"). Non sempre però queste donne furono accettate dalle loro famiglie, perché la violazione che avevano subito o che si supposeva avessero subito, aveva macchiato l'onore della famiglia e furono quindi collocate in centri di raccolta statali. Alcune di esse, divenute madri, furono indotte ad abbandonare i figli o ad abortire perché portare con sé i figli avrebbe tolto ogni chance di reintegrazione nelle famiglie d'origine. I figli, infatti sarebbero stati la prova vivente della violazione subita dalle donne i cui corpi da barriera erano diventati corpi "traditori" che avevano permesso al nemico d'intromettersi e di contaminare la discendenza (Piera Cavenaghi, 2011).

Come in Pakistan, anche in India la costituzione nei suoi principi fondanti assicura eguali diritti alle donne (art. 14), proibisce senza mezzi termini le discriminazioni di religione, sesso, razza, casta e luogo di nascita (15) e anzi rafforza il sostegno alle donne con una sorta di discriminazione positiva ribadendo che nulla impedirà allo Stato di prendere provvedimenti speciali per donne e bambini⁷⁷. L'articolo 16 garantisce le uguali opportunità per l'accesso al pubblico impiego. Si garantisce poi il diritto alla vita e alla libertà personale (21). La Costituzione inoltre, con l'articolo 51A(e) chiarisce che fa parte dei doveri dei cittadini indiani "ripudiare le pratiche offensive della dignità delle donne"⁷⁸. Oltre a ciò, già in periodo coloniale e fin dal 1949 con l'Hindu⁷⁹ Marriage Validity Act, sono stati promulgati provvedimenti a sostegno dei matrimoni intracasta, intercasta, interreligiosi che offrivano maggiori libertà rispetto al passato sia in materia di matrimonio che di separazione e divorzio (Chowdhry, 2007, p. 92; Vishwanath & Palakonda, 2011, p. 393). In base al Domestic Violence Act del 2005, inoltre, impedire a una donna di sposare una persona di sua scelta è

⁷⁷ Costituzione dell'India. Art 15 (3) "Nothing in this article shall prevent the State from making any special provision for women and children."

⁷⁸ "to promote harmony and the spirit of common brotherhood amongst all the people of India transcending religious, linguistic and regional or sectional diversities; to renounce practices derogatory to the dignity of women".

⁷⁹ Sono definiti "hindu" in linea di massima gli indù, jain, sikh e buddisti per nascita, educazione e conversione (Chowdhry, 2007, p. 93).

considerato un “abuso emotivo”(Vishwanath & Palakonda, 2011). Lo Stato indiano si è quindi dotato di leggi che sostengono sia l’*agency* delle donne, sia la possibilità di superare le barriere castali e dovrebbe proteggere gli individui dalla violenza delle famiglie, ma in moltissimi casi questi provvedimenti rimangono lettera morta. Le leggi dello Stato, infatti, vengono applicate mediante i propri funzionari, magistrati e poliziotti che sono collegati a doppio filo con le gerarchie sociali e che quindi si rendono spesso complici di atrocità nei confronti di uomini e donne che chiedono il loro aiuto o incappano in essi. Ci sono settori della Stato indiano che sono diventati esperti nel deflettere le loro responsabilità violando in centinaia di modi lo spirito della legge: coppie unite da un matrimonio d’amore si trovano “così ulteriormente esposte a un pericolo mortale attraverso tattiche di rinvio, inazione, quanto azioni inadeguate quando vengono in contatto con lo Stato e i suoi organi esecutivi” (Mody, 2008, p. 256). Spesso accade che le leggi dello Stato vengano utilizzate contro le ragazze e le coppie che violano le regole familiari: una fuga viene denunciata come “rapimento”, la polizia quindi viene messa alle costole degli amanti non per tutelarli, ma per dare loro la caccia in vece delle famiglie. Il matrimonio consensuale che la giovane ha contratto con il ragazzo di sua scelta viene presentato paradossalmente come “forzato” e il rapporto sessuale avvenuto dopo il matrimonio consensuale si trasforma in uno “stupro”. Il sequestro vero e proprio della donna “ribelle” e la successiva reclusione in casa, il matrimonio a cui, se le va bene, verrà obbligata invece diventano azioni a protezione dell’*izzat* e, in definitiva, dell’ordine sociale. Fanno dunque storia sentenze come quelle del giudice Kamini Lalu della corte di Delhi che invocando il diritto costituzionale alla vita e alla libertà di una giovane di 17 anni avalla il suo matrimonio d’amore e il diritto della coppia di rimaner insieme a dispetto del fatto che la ragazza non abbia ancora l’età legale per il matrimonio. A questo riguardo Mody (2008) osserva quanto un’interpretazione corretta della legge possa sostenere “the rights and freedoms of individuals so enshrined by the founders of the India Constitution” (p. 272). Come già illustrato per il Pakistan, anche in India la polizia ricopre un ruolo cruciale nel permettere e perpetuare le violenze. Prem Chowdhry sostiene che la polizia sia “avowedly casteist” e corrotta (1998, p. 337). I legami di parentela e casta tra i Jat partono dal poliziotto locale per arrivare ai ministeri centrali. Il mondo politico, di conseguenza, anch’esso espressione dei gruppi castali preminenti, non può che dividerne la mentalità e le opinioni in merito alle relazioni di genere e all’ordine sociale.

Similmente al Pakistan, inoltre, nell’India del Nord si ripresenta il problema di istituzioni locali paralegali o utilizzate illegalmente come i *pancāyat* (o *hāp*). Sebbene la legge dia

indicazioni precise sulla composizione di genere, di casta, (Chakravarti, 2005, p. 310), nonché le funzioni, finalità e prerogative dei *pancāyat*, essi sono di fatto affiancati da consigli non elettivi costituiti solo da uomini e dai membri più influenti della casta o dai grandi proprietari terrieri. Quelli che dovrebbero essere degli organi di autogoverno deputati a decidere limitatamente a questioni di sviluppo economico e giustizia sociale, come chiaramente sancito dalla Costituzione dell'India (art. 243G), deliberano, invece, diffusamente e illecitamente in materia di regolazione delle relazioni di potere tra caste e generi e si arrogano il diritto di ordinare punizioni come la messa al bando, se non addirittura l'omicidio, di chi non rispetta le regole di un *gotra*. Le punizioni non si limitano a colpire i giovani colpevoli di aver contratto un matrimonio al di fuori delle regole o di essere fuggiti, ma si possono estendere alle loro famiglie qualora non intendano agire contro di essi, con un crescendo di abusi e umiliazioni e di ostracismo tali da costringerle ad adeguarsi o a lasciare il villaggio. I consigli di casta contrastano le leggi dello Stato perché in esse vedono l'erosione del sistema tradizionale di valori (Chowdhry, 1998, p. 353) e la base stessa del loro potere, che intendono proteggere in tutti i modi. Il concetto di onore nel colpire i profanatori è un mezzo per mantenere le strutture materiali di potere e di dominio sociale (Chakravarti, 2005, p. 309). Una Chakravarty osserva inoltre che c'è una tendenza di pensiero nelle scienze sociali che vede nelle "comunità", nelle sue tradizioni e istituzioni l'oppositore all'autorità dello Stato moderno intrinsecamente repressivo, senza riconoscere che anche nelle comunità c'è una dimensione repressiva, casteista e patriarcale (Chakravarti, 2005, p. 327). Questa è un'osservazione valida anche per le relazioni tra Stato e "comunità" in situazione di migrazione. In Gran Bretagna, proprio di fronte alle contraddizioni aperte dalla HRV, si è aperto un complesso dibattito sul rapporto da tenere con le comunità che concerne la relazione tra i diritti delle comunità etniche rispetto allo Stato, ma soprattutto i diritti delle minoranze che si trovano all'interno di queste comunità, tra cui possiamo annoverare donne, omosessuali, gruppi religiosi minoritari etc. Il rischio che si paventa è che l'alternativa proposta, quella della *social cohesion*, non solo non aiuti questi soggetti deboli, ma che addirittura vada a sostenere ulteriormente l'immagine essenzialista di comunità come gruppo omogeneo desideroso di regolarsi con proprie norme, guidate da leader religiosi che si propongono come politicamente moderati (ossia non minacciano lo Stato) ma che di fatto compromettono seriamente i diritti umani delle loro minoranze (P. Patel, 2008). L'esperienza indiana e pakistana in patria e *oversee* ci aiuteranno a ragionare sulla dimensione "comunitaria" anche nel bresciano.

La tensione verso la purità della donna e le restrizioni matrimoniali sono più rigide all'apice della scala sociale, ma non ne sono esenti gli uomini e le donne che si ritrovano in fondo. Anch'essi devono osservare dei codici di comportamento e sposarsi in base alla negoziazione dei parenti maschi (Chakravarti, 2005, p. 310). Come in Pakistan, gli HRC avvengono più frequentemente nelle aree rurali o semi-rurali, ma non sono assenti dalle grandi città. Sia per effetto dell'inurbamento della popolazione proveniente dalle campagne, sia perché il sentimento dell'onore è condiviso anche nei centri urbani, anche se lì, generalmente si tende a rispettarlo con modalità parzialmente differenti e, soprattutto nelle metropoli, si mescolano diversi stili di vita. Lo studio di Mody (2008) sui *love marriages* e "fughe d'amore" a Delhi chiarisce molto bene quanto l'*'izzat* sia un argomento molto sentito anche tra le classi educate e urbane, e quanto sia diffuso, anche se non assoluto, il consenso sui codici d'onore e l'osservanza degli interessi famiglia a scapito dell'individuo. La ribellione alle pratiche che regolano i matrimoni può provocare (ma non è detto) delle reazioni meno brutali di quelle sperimentate nei villaggi, ma la disapprovazione verso chi viola tali norme persiste. Mody registra, per esempio, i commenti della gente di Delhi di fronte alla clamorosa manifestazione di un giovane uomo musulmano che aveva sposato segretamente un ragazza indù. La coppia era stata rintracciata e la ragazza sequestrata dalla famiglia e forzata a ritrattare sul matrimonio. Essendo fallite tutte le vie legali, ancora una volta per il dubbio funzionamento del sistema giudiziario, il ragazzo si era risolto a salire su una torre di Delhi e iniziare una protesta clamorosa. Questo il commento del preside di un college dell'Uttar Pradesh testimone di questo evento:

He says that the girl's parents kidnapped her. Parents kidnap their own child?! Parents don't have rights? They have fed and clothed and made adult their children. They have some rights. At least take their views. You compel your parents that I want this thing. Those who have raised you for 20-22 years, they have no rights but a man who comes into your life after 22 years – and suddenly you decide to walk off with him? There is freedom, but parents also got some rights. They have their own izzat. They also live within society. They also want that we have only one daughter and we will celebrate her marriage with pomp, with our choice of boy, background and family (Mody, 2008, p. 221).

Non solo l'idea del diritto/dovere di controllo della famiglia (e della parentela, e della casta) attraverso l'ideologia dell'onore è diffusa e profonda, ma il concetto di *'izzat* è interiorizzato anche dagli stessi giovani che con i loro "matrimoni d'amore" e fughe lo

sfidano. Questo è un elemento interessante e non privo di interrogativi che ho riscontrato anche nella mia ricerca sul campo nel bresciano. Mody, infatti, riporta le argomentazioni di un giovane di umili condizioni, ma di alta casta di Delhi, Subash, tutte riferite sul piano dell'onore, per giustificare la sua rinuncia a insistere nello sposare Indu, una ragazza che appartiene allo suo stesso *varṇ*⁸⁰, ma che vanta uno status sociale più alto del suo e con cui ha una relazione da qualche anno. Entrambi sono d'accordo di non sposarsi senza il consenso dei genitori (Mody, 2008, p. 205). Una volta venuti a conoscenza della relazione tra i due ragazzi, i genitori di Indu arrangiano un'affollata cerimonia di fidanzamento con un partner appropriato. La ragazza avrebbe possibilità di esercitare il suo diritto di diniego, come, a differenza delle aree rurali, tende a permettere il costume in città (Mody, 2008, p. 209), ma non lo fa perché alla cerimonia è stata data troppa pubblicità e un rifiuto in quel contesto risulterebbe come un insulto all'*'izzat* del padre. Shubash comprende questo linguaggio dell'onore. A sua volta non vuole danneggiare con lo scandalo di una "fuga d'amore" l'*'izzat* del proprio padre: "Subash honour and selfhood are dependent on him maintaining his own father's honour, Indu's family honour and that of a third party betrothed to his beloved" (Mody, 2008, p. 209). Altre soluzioni - prosegue Mody - significherebbero un "suicidio sociale". Tra le possibilità che contempla Subash c'è quella di ricattare i genitori di Indu rivelando che tra loro vi è stata una relazione amorosa e forzare il loro permesso a farli sposare -la logica della "fuitina" insomma-. In tal caso, però, non sarebbe lui a dimostrarsi degno della ragazza, ma rischierebbe piuttosto di degradare lei, immeritevole di sposare qualsiasi altro uomo, essendosi già data a lui. In effetti questa è una delle strategie adottate dalle giovani coppie di Delhi (Mody, 2008, p. 212), ma non trova il consenso di Indu. È interessante seguire lo sviluppo di questa vicenda: Indu, la cui verginità non viene quindi messa in discussione, sposa il ragazzo con cui è stata indotta a fidanzarsi, il quale però non dimostra alcun interesse per lei, sicché il matrimonio non viene consumato. La famiglia di Indu, che nella fretta di combinarle il matrimonio non ha preso le dovute informazioni sullo sposo, ora si trova ad essere responsabile per aver fatto una alleanza disastrosa. A questo punto Indu può rivendicare il suo diritto alla sessualità "The illegitimacy of sexuality in a love affair was now juxtaposed with the *shatki*⁸¹ of a married woman, wronged by being denied

⁸⁰ Classificazione in quattro classi fondata sulla funzione sociale e sul rapporto con il rituale vedico (Biardeau, 1985, p. 37). I quattro varṇ – *Brāhman*, *Kshatriya*, *Vais'ya* e *S'ūdra*, più il gruppo degli "intoccabili" - rappresentano la società indù e vengono spesso confusi con le caste (*jāt*), che sono molto più numerose e territorialmente diverse e che tuttavia si strutturano ispirandosi al sistema dei varṇ (Biardeau, 1985; Dumont, 1991).

⁸¹ *Śakti*: potenza, energia divina. Aspetto femminile della divinità (Biardeau, 1985, pp. 187, 215).

her husband's attention” con il sostegno dei genitori, perché un matrimonio non consumato è considerato innaturale, poiché non si può verificare la procreazione (Mody, 2008, p. 217). Da questa situazione di forza Indu può non solo ottenere il divorzio, ma raggiungere lo scopo di sposare Subash. A questo punto si confrontano, però, due diverse letture dei fatti che porteranno al definitivo fallimento della loro storia: Subash interpreta il fidanzamento come un tradimento da parte della ragazza, mentre lei con il suo atto di sottomissione ha inteso esprimere il suo senso di moralità e rispetto per i genitori, un colpo per l'onore di Subash che desidera prospettarsi come guardiano della sessualità di Indu (Mody, 2008, p. 220). I due esempi riportati non sono esaustivi di tutte le realtà urbane dell'India del Nord, ma anche dalle interviste effettuate nel bresciano emerge un certo modo comune di concepire gli atti di resistenza alle norme familiari, rispettando tuttavia la grammatica dell'onore. L'utilissimo materiale e le riflessioni di Perveez Mody ritorneranno nell'etnografia delle ragazze del subcontinente indiano a Brescia riguardo alle loro opinioni sui matrimoni d'amore e quelli combinati.⁸²

L'immagine della donna indiana come depositaria dell'onore della famiglia, del gruppo agnatico e della casta giunge, come abbiamo visto in occasione dei rapimenti durante la *Partition*, a guadagnare una dimensione esplicitamente politica e nazionale. Il nazionalismo fondamentalista *hindutva* sta conducendo una battaglia culturale che mette al centro la donna nella difesa dei confini comunitari. Essa diventa quindi depositaria anche dell'onore della nazione, intesa in questa circostanza come “nazione indù”, anche se, come si è visto, questo termine tende a coinvolgere anche il mondo sikh, jain e buddhista. Uma Chakravarty riferisce le storie, avvenute durante la carneficina del 2002 in Gujarat⁸³, di due donne indù aggredite da membri della loro medesima comunità, l'una per aver avuto una relazione con un musulmano e per questo trascinata fuori da casa, denudata, assassinata e lasciata sulla strada come esempio di punizione da infliggere alle donne che violavano i confini della comunità, l'altra, sposata con un cristiano, strappata al marito e forzata ad abortire al quarto mese di gravidanza (Chakravarty, 2005, p. 311). A parte queste esplosioni di violenza settaria che sulle donne

⁸² Vedi capitolo 5.4.

⁸³ Tra il 1992 e il 1993 la città di Ayodhya era stata al centro di violentissimi scontri intercomunitari che si erano diffusi nel resto del paese, a causa della distruzione della moschea di Babur da parte dei fondamentalisti indù che rivendicavano quel sito per la costruzione di un tempio al dio Ram. Nel febbraio del 2002, nello stato del Gujarat, un convoglio che stava trasportando un gruppo di pellegrini indù provenienti dalla città di Ayodhya fu attaccato e incendiato da una folla di musulmani lasciando 58 vittime. A ciò seguì la reazione del fondamentalismo indù e gli scontri si ripeterono in tutto lo Stato con circa un migliaio di vittime, per lo più musulmane, senza contare le decine di migliaia tra indù e musulmani che furono costretti a fuggire a causa degli scontri. Il governo del partito fondamentalista indù BJP fu accusato di non aver reagito con fermezza per bloccare i disordini e, anzi, sospettato di aver avuto delle complicità nelle violenze contro la minoranza musulmana.

assumono ripetutamente dei caratteri marcatamente sessuati, va messa in evidenza la campagna culturale che sta svolgendo il fondamentalismo *hindutva* anche su piani apparentemente pacifici, “culturali”, volta a riproporre l’immagine della donna indù (e non indiana) da difendere con la violenza contro qualsiasi trasgressione dei confini. La rappresentazione dell’India come madre, quindi generatrice di figli, è sempre stata centrale nel nazionalismo anticoloniale, ma l’appropriazione simbolica del movimento *hindutva* risiede nel fatto che questa madre va difesa non dall’invasore coloniale, ma dalle altre componenti etniche, culturali e religiose del paese raffigurate come estranee e minacciose, nonché *contaminanti* di un modello di “indianità” che sempre di più si presenta come omogeneo.

Bisogna fare attenzione alla questione della modernizzazione, poiché il movimento *hindutva* rappresentato nella sua veste più accettabile dal partito del Bharatiya Janata Party (BJP) si sta muovendo in modo molto raffinato ponendosi in sinergia col processo di globalizzazione del paese e, soprattutto, non basando il suo fondamentalismo religioso sull’anti-occidentalismo politico, ma piuttosto, come puntualizza Hansen (citato in Radhakrishnan, 2009) proponendosi per un riconoscimento di sé e dell’India da parte dei poteri occidentali attraverso l’affermazione della sua differenza culturale. Se questo atteggiamento, a differenza del radicalismo islamico, si presenta per i paesi di immigrazione come rassicurante, non implica che l’ideologia dell’indianità sia benigna per le donne. Il BJP ha quindi sostenuto la classe media indiana e lo sviluppo delle tecnologie informatiche sia all’interno dell’India che nelle comunità di diaspora, riuscendo a creare un senso cristallizzato di “indianità globale” fondato su un insieme di pratiche e credenze legate a un profondo senso di appartenenza alla nazione indiana e collegate però a degli stili di vita consumisti (Radhakrishnan, 2009). Smita Radhakrishnan, citando gli studiosi della diaspora indiana Lal, Mathew e Prashad, ribadisce quanto sia importante comprendere come “how a preoccupation with an “authentic” culture makes affluent India Americans both liberal in the acquisition of consumer goods and conservative in matters of religion and family”(p. 6). In questo contesto le donne ricoprono ancora una volta una posizione strategica rendendosi adeguate a una serie di standard “occidentali”: cultura, lavoro, eleganza, ma esibendo anche un’aperta adesione al complesso di valori e norme nazionaliste. Per l’antropologa indiana (p. 7) la famosa attrice Aishwara Rai-Bachchan rappresenta in modo esemplare questo modello: di una bellezza adeguata agli standard globali (fu Miss Mondo nel 1994), istruita e fluente in inglese, presente anche in produzioni che sono uscite dal circuito bollywoodiano come *L’ultima legione* (2007)

e *La Pantera Rosa 2* (2009), rappresenta l'ideale della donna indiana. Segno di particolare rispetto della tradizione è stato ostentato da Aishwara in occasione del suo matrimonio, quando, in base all'oroscopo la combinazione astrale si era rivelata particolarmente pericolosa per il futuro marito Abhishek Bachchan a meno che non avesse effettuato dei riti comprendenti un matrimonio *preventivo* con un albero di banana per evitare disgrazie (Razdan, 2006). Grande pubblicità si è fatta inoltre dei matrimoni combinati, accettati da star del cinema come Madhuri Dixit e Karisma Kapoor (Chowdhry, 2007, p. 9) a conferma del rispetto per la tradizione di donne così *glamour*.

Il richiamo del nazionalismo fondamentalista indiano (e pakistano) al modello di donna che incorpora le virtù della nazione e che va protetta dalla contaminazione ha una storia che risale al confronto tra l'impero coloniale e il movimento nazionalista che gli si contrappose. Il compito di reggere l'identità della nazione è un ulteriore ostacolo che le donne incontrano nelle relazioni di genere nei loro contesti. La filosofa indiana Uma Narayan (1997, pp. 22-23) mette in luce che una delle etichette rivolte alle femministe del "terzo mondo" è di essere "occidentalizzate". Questa classificazione permette di ritrarre in modo selettivo i cambiamenti: quelli indesiderati sono definiti imperdonabili tradimenti di tradizioni "profondamente radicate e fondamentali", mentre quelli leciti e consoni al progetto nazionalista sono indice di "adattamenti pragmatici" che sono "utterly consonant with the preservation of our culture and values" (Narayan, 1997, p. 23). Come si vedrà nei capitoli successivi simili temi affioreranno dalle ragazze indiane e pakistane che non dovranno fare solo i conti con la preservazione o contestazione della "loro cultura" ma anche con un ambiente, come quello del bresciano, che a sua volta fa i conti con una propria ideale antica tradizione da preservare.

Capitolo quarto

Emigrati a Brescia

4.1 Il sogno italiano

Nel giro di trent'anni, a partire dal 1980, la provincia di Brescia assiste ad un aumento esponenziale della popolazione immigrata. Nel 1980 si contavano 902 stranieri con permesso di soggiorno. In Lombardia province come Bergamo (1.518), Varese (2.585), Como (2.741), Pavia (2.662) annoveravano una presenza di migranti maggiore di quella di Brescia, senza contare la metropoli di Milano con 41.973 (Cominelli, 2008). Già dal 1993, però, con 12.112 stranieri residenti nella sua provincia, Brescia diventa la seconda città lombarda per numero di cittadini immigrati dopo i 74.152 del capoluogo regionale (p. 15). Nel 2007 la distanza tra le due città si accorcia ulteriormente con Brescia che annovera 120.845 stranieri residenti contro i 317.536 di Milano (p. 15). Il dato però più significativo è che, sempre nel 2007, a fronte di un'incidenza della popolazione straniera del 5% sul totale della popolazione nazionale, la Lombardia attrae il 7,6% dei cittadini stranieri e il bresciano il 10,1%. Il doppio, quindi, della media nazionale. Se consideriamo poi il solo comune di Brescia nel 2011 vediamo che il rapporto tra la popolazione totale e quella straniera sale al 18,7% (Sitan, 2012, p. 4), mentre nella provincia nel suo complesso la popolazione straniera di assesta sul 13,6%.

I cittadini d'origine indiana, a causa della loro "specializzazione" zootecnica, sono distribuiti maggiormente nei comuni agricoli della provincia, tuttavia la loro presenza nel capoluogo sale e dal 2007 si ritrovano tra le 10 nazionalità più rappresentate nel capoluogo (p. 14).

Nel 2011 di cittadini pakistani presenti in Lombardia sono 33.174 e nella sola provincia di Brescia se ne contano 14.140, l'8,3% del totale degli stranieri lì residenti. Questo numero

colpisce anche perché nell'intera Emilia Romagna, la seconda regione d'Italia per numero di migranti pakistani, non ne risiedono molti di più: 17.053.

Per quanto riguarda i cittadini provenienti dall'India, anche in questo caso nel 2011 la Lombardia è la prima regione con 46.392. La provincia di Brescia ne raccoglie 15.142 contro i 16.123 dell'Emilia Romagna.

I cittadini pakistani nel comune di Brescia rappresentano la comunità più numerosa: circa il 10%, mentre gli indiani sono il 5,5%. I cittadini pakistani quindi sono più concentrati nel capoluogo di provincia, mentre gli indiani prevalgono nel resto della provincia⁸⁴.

Le comunità pakistana e indiana si distinguono tutt'oggi per la preponderante presenza maschile anche se il processo di ricongiungimento avviatosi verso la fine degli anni '90 ha mutato carattere ed ha superato la fase dell'immigrazione solamente lavorativa. Questo cambiamento è evidenziato anche da indicatori indiretti come la presenza di luoghi di culto e di attività commerciali cosiddette "etniche", quali i negozi di alimentari, ristoranti, negozi di accessori. Da una quindicina d'anni, un arco di tempo assai breve, si sta passando a una migrazione di popolamento.

Come ho già anticipato, la maggioranza dei cittadini indiani e pakistani proviene da una macroregione, il Panjab che fu divisa tra l'India e il Pakistan nel 1947. I Panjabi pakistani presenti nel bresciano sono quasi totalmente di fede musulmana⁸⁵, mentre i Panjabi indiani si riconoscono quasi del tutto nella religione sikh. Personalmente ho incontrato una sola cittadina indiana induista, non proveniente peraltro dal Panjab, che ho tuttavia ritenuto utile sentire in merito alla tematica dell'onore, perché esso è percepito in modo condiviso in tutta la fascia dell'India del Nord, indipendentemente dalla fede praticata.

La presenza di cittadini indiani sikh in Lombardia è cresciuta in modo massiccio a partire dagli anni '90 per ragioni economiche legate alla scelta, effettuata già al tempo del primo ministro Jawarharlal Nehru (1947-1964), di incentivare lo sviluppo agricolo del Panjab a scapito di quello industriale. La "rivoluzione verde" malgrado l'iniziale esplosione produttiva, si ripercuote pesantemente sulla società a causa della concentrazione della proprietà terriera nelle mani di pochi grandi proprietari, a discapito dei piccoli che non riescono ad affrontare i costi della modernizzazione (Compiani & Galloni, 2005, p. 145). L'uscita dall'India da parte dei cittadini professanti la fede sikh, inoltre, avviene anche per ragioni politiche: il primo

⁸⁴ I dati che riguardano la presenza di cittadini indiani e pakistani nel 2011 in Lombardia e nella provincia di Brescia sono tratti dal sito: <http://www.tuttitalia.it/statistiche/cittadini-stranieri-2011/>. [Consultato il 15/11/2012]

⁸⁵ In Italia risultano presenti cittadini pakistani di religione cristiana (Brumana, 2006, p. 5) ma io non ne ho mai incontrati. Mi sono informata sulla loro presenza a Brescia ma mi è stato riferito che preferiscono non rivelare la loro appartenenza religiosa e tendono quindi a mescolarsi con la maggioranza musulmana (T15).

ministro Indira Gandhi aveva tentato di contrastare il successo del partito autonomista sikh Akali Dal, vincitore delle elezioni nello Stato del Panjab nel 1977, accordandosi segretamente con Jarnail Singh Bhindranwale, leader estremista di un'organizzazione anch'essa sikh ma che puntava alla formazione di uno stato indipendente: il Khalistan (Tomasini, 2005, pp. 32-33). Questo tentativo di *divide et impera* finisce con innescare una stagione di violenze nel Panjab che sfugge al controllo di Indira Gandhi costretta in ultimo a fermare Bhindranwale con l'attacco armato al Tempio d'oro di Amristar, dove si era asserragliato con i suoi seguaci e centinaia di civili. La violazione del simbolo del sikhismo è un trauma non solo per il gruppo estremista, ma per tutti gli appartenenti a quella religione (Restelli, 2005, p. 107), che Indira paga venendo assassinata nello stesso anno (1984) dalle sue guardie del corpo. In Panjab segue un altro decennio di conflitto contro il movimento pro-Khalistan e di durissima repressione che si conclude nel 1993 con la sconfitta del movimento separatista (p. 109). La condizione di grave instabilità politica unita alla crisi economica e sociale induce chi può ad uscire dal paese.

La chiusura delle precedenti mete d'emigrazione (Peano Cavasola, 2011, pp. 173-174) situate nell'Europa del Nord, Stati Uniti, paesi del Golfo persico e, soprattutto, il Regno Unito, contribuiscono a convogliare le traiettorie migratorie verso l'Europa del Sud e l'Italia. L'Italia in questa fase ha le frontiere aperte e in molti vi immigrano col progetto di trasferirsi successivamente nei tradizionali paesi d'immigrazione. I primi migranti indiani trovarono impiego nei circhi e si stabilizzano nel reggiano e nel modenese. A partire dagli anni '80 s'inseriscono nel campo zootecnico. (Bertolani, 2005, p. 165). Anche in Lombardia l'impiego predominante degli indiani Panjabi è nel settore agricolo e in particolare nell'area zootecnica. L'alta ricettività di questo settore nei confronti dei lavoratori indiani è segnalata dal loro basso tasso d'irregolarità, il che fa dedurre che essi giungano con l'impiego assicurato grazie alla segnalazione di parenti "...o perché comunque sono più appetibili nel mercato dei lavoratori di altre nazionalità." (Peano Cavasola, 2011, pp. 174-175). Tale specializzazione non va attribuita a una inclinazione "culturale" o "naturale" dei sikh per la cura dei bovini ma, piuttosto, a una convergenza di interessi tra domanda e offerta già verificatasi in Emilia e sostenuta da una bene organizzata rete d'intermediazione (Bertolani, 2005, pp. 168-169).

La migrazione internazionale di manodopera musulmana, egualmente al resto di quella indiana, inizia agli albori del '900 con il trasferimento di lavoratori dal Subcontinente verso altre colonie britanniche come il Kenya, l'Uganda, Trinidad, Fiji, Sud Africa. In epoca

postcoloniale, intorno agli anni '50, nuovi flussi di lavoratori sono attirati nelle fabbriche tessili britanniche.

Per ciò che riguarda specificamente il Pakistan, i flussi migratori più consistenti provengono dal distretto di Mirpur nell'Azad Kashmir, dalla piana di Photohar e dal distretto di Sialkot in Panjab. Si tratta di catene migratorie in cui chi era riuscito a sistemarsi aiutava parenti e amici a raggiungerlo e così avanti. Città come Bradford, Leeds o Manchester divengono delle piccole Jhelum, Mirpur o Gujrat (Qadeer, 2006, p. 131). A questa prima ondata di migrazione internazionale successiva all'indipendenza, negli anni '70 ne segue una indirizzata verso i paesi del Golfo persico che grazie agli introiti dovuti all'aumento del prezzo del petrolio finanziano dei massicci piani edilizi. Vengono coinvolti soprattutto lavoratori con scarsa specializzazione e manovali, molti dei quali provengono dalle aree rurali. I lavoratori originari dalle prime aree di emigrazione, grazie a un'organizzazione già pronta, beneficiano anche di questa seconda opportunità, che si estende comunque anche ad altri distretti del paese. Si tratta di una migrazione solo maschile perché la concessione dei visti d'ingresso anche alle famiglie viene rilasciata solamente a certe categorie professionali d'alto profilo come ingegneri, medici etc. Da ciò consegue che il denaro guadagnato è investito tutto nei luoghi d'origine dei migranti. Nel Golfo si sviluppa e si perfeziona l'organizzazione delle catene migratorie che negli anni '80 e '90 si trasformano in un trampolino per i nuovi flussi diretti all'Europa, USA e Canada. Dopo vent'anni, infatti, la forza attrattiva del boom edilizio dei paesi del Golfo comincia a esaurirsi. La domanda è rivolta oramai principalmente ai professionisti, agli operai molto di meno (pp. 131-132). L'Europa e gli Stati Uniti diventano così importanti sbocchi migratori e con essi anche l'Italia.

L'impatto delle rimesse sui territori di partenza è profondo: esso comporta un miglioramento degli standard di vita essenziali e un aumento dei consumi in beni ritenuti prestigiosi: una nuova casa, elettrodomestici, abiti. Il denaro è utilizzato per riaffermare il prestigio della famiglia (*'izzat*) tramite i consumi e la celebrazione di matrimoni sontuosi che a loro volta incideranno positivamente sull'onore della famiglia.

La lontananza di molti degli uomini di una famiglia causa anche una rimodulazione dei ruoli di genere giacché le donne cominciano a doversi occupare anche di ambiti esterni alla casa, tuttavia da ciò non conseguirà necessariamente un rafforzamento dell'autonomia femminile. Sarà utile tenere a mente quanto afferma l'urbanista d'origine pakistana Mohammed Qadeer (2006) anche per leggere la realtà del bresciano circa l'onore della donna:

Prosperity does not lead to the modernization conceived by theorists. Social conservatism increases as households with a lower status climb the social ladder. For example women of migrant households with a lower status start observing *pardah* (veil) and stop working in fields, as they become more “respectable” [...] What it means is that traditions and religious observances are reinvigorated with material advancement. Social change proceeds as much by reincorporating traditions and reviving religious practices as by adopting modern material ways. Migration is a driving force in this dialectical process (p. 134).

L'insediamento dei cittadini pakistani nel bresciano inizierà negli anni '90 dal distretto industriale della Val Trompia con uomini migranti di mezza età (T 15). Nel 1991 quella pakistana risultava essere la settima nazionalità straniera presente nel comune di Brescia. Dieci anni dopo diventerà la prima e manterrà la posizione fino al 2011.

Dal punto di vista sociale non siamo ancora di fronte a una comunità molto stratificata al suo interno come si può rilevare in altre realtà come quella britannica:

...l'immigrazione pakistana in Italia è un'immigrazione di ripiego quindi non è che sia l'Italia il luogo di emigrazione di intelligenze pakistane. La maggior parte tende ad andare in Inghilterra o negli Stati Uniti o altri paesi, non tanto l'Italia. Per cui quella che è arrivata in Italia devo dire che è stata un'emigrazione pakistana da lavoro, sostanzialmente da lavoro subordinato. E attualmente in questa fase non abbiamo ancora una specie di diverse classi di rappresentanze pakistane dovute a ceti o a cultura diverse. Abbiamo la stragrande parte di lavoratori che lavorano ancora nel lavoro subordinato. C'è una tendenza a cercare di sviluppare attività in privato in proprio micro, che vanno dal barbiere, va al negozio, va alla consulenza, va al trasporto, va al volantinaggio però sono ancora diciamo ancora attività di basso livello in termini di investimento professionale o addirittura anche di finanza. Quindi non abbiamo una classe pakistana medio-alta in città. Tenendo conto appunto che è un flusso migratorio di ripiego da una parte e di lavoratori pakistani negli anni '90 già di mezza età. Quindi probabilmente bisognerà aspettare ancora qualche decennio per avere una classe pakistana di benestanti culturalmente ben inserita in grado di negoziare anche le differenze all'interno della propria comunità con il contesto in cui sono inserite. Non abbiamo questo gruppo (T15).

Dalle interviste emerge un quadro che riguarda sia gli immigrati indiani che pakistani con lunghe storie di lavoro che precedono i ricongiungimenti con i familiari anche di 10 o 20 anni. Per molti di loro l'arrivo in Italia non è stato diretto, bensì preceduto da periodi di lavoro in altri paesi europei come la Francia, Germania, Svizzera, Finlandia, Spagna o nei Paesi del Golfo.

Sia da parte indiana che da parte pakistana, le persone intervistate provengono dalla classe media, che con la crisi economica globale è stata particolarmente penalizzata. Alcune delle persone intervistate riportano che i padri avevano delle occupazioni di tipo impiegatizio o gestivano attività commerciali, produttive o in proprio, ma che una volta arrivati qui si sono adattati a fare gli agricoltori o gli operai perché gli stipendi sono nettamente più remunerativi. Ciò si accorda con l'affermazione presente nello studio di Ruba Salih (2003, p. 75) sulle

donne migranti marocchine, laddove osserva che le persone appartengono a diverse classi sociali nel paese di origine e in quello di immigrazione. Nel paese d'origine, buona parte delle persone emigrate sostengono di godere di una buona posizione sociale, dovuta questa anche all'appartenenza di casta.

In alcuni casi mi è stato riferito che i padri avevano scelto di emigrare per ragioni diverse da quelle strettamente economiche, ma per dirimere in modo pacifico le tensioni con i familiari:

....sotto mio padre lavoravano tanti contadini, lui preferisce lavorare, però non vuole i parenti. Li non doveva lavorare, lui, lì, era comodo, ma le discussioni dei parenti... non voleva che succedesse qualcosa di male ai suoi figli. Non voleva che succedessero delle discussioni con i parenti [del genere] "Facciamola sposare", voleva che fossimo in un posto tranquillo che non ci fossero queste cose. Il suo è un lavoro schifoso e sta superando tutto per noi, ha sacrificato tutto per noi. Ad un matrimonio di uno zio non ha voluto andare perché temeva che lo facessero fermare. Hanno fatto delle pressioni per farlo rimanere là. (7,F,P)

Il sociologo britannico Roger Ballard nei suoi studi sulle famiglie punjabi (ma ciò vale anche per altre realtà, per quanto ne so, sicuramente anche nelle famiglie pukhtun), mette in luce una compresenza di solidarietà e di competitività interna alla famiglia stessa, soprattutto tra fratelli maschi, o al *birādarī*. La migrazione, pertanto, offre un valido sfogo, sia perché fornisce l'opportunità di allontanare uno o più maschi che altrimenti finirebbero per scontrarsi, sia perché si possono reperire fonti alternative di reddito oltre a quelle ereditarie (Ballard, 2001). L'Italia ha, inoltre, una sua attrattiva, perché offre delle migliori opportunità di studio per i figli come spiega una ragazza pakistana: "Il papà è stato contento di venire in Italia perché ha pensato che per i nostri studi era meglio. Ha una buona considerazione della scuola italiana" (11,F,P).

Il Pakistan ha, infatti, un sistema scolastico pubblico e uno privato. Tra i due c'è un profondo divario qualitativo a favore della scuola privata, che però è molto costosa ed è di conseguenza riservata alle élite. Offrire un'opportunità ai figli di ottenere un'istruzione di buon livello gratuitamente può, quindi, costituire una valida motivazione per emigrare, come spiega una studentessa di scuola superiore raccontandomi che la decisione di venire in Italia è stata presa solo dalla sua famiglia nucleare, anche se: "Gli altri [parenti] hanno approvato e hanno detto che i figli avrebbero studiato meglio." (14, F,P)

Altre volte ciò che stimola a partire è il desiderio di "vedere il mondo", a costo di abbandonare delle attività ben avviate:

È stato comunque economicamente conveniente venire in Italia?

Sì, ma lui [il padre] perché aveva, cioè era il sogno diciamo.... Perché a lui piaceva l'Italia, allora...

Il suo sogno in che senso, [...] cos'è che gli piaceva?

Se tipo io, io ho il mio sogno di andare a New York...cioè fuori, hai voglia di conoscere un altro mondo, la stessa cosa mio papà, [...] voleva, voleva proprio uscire fuori dall'India. (28,F,I)

In generale viene espressa l'idea di emigrare per lavorare e per dare un futuro migliore ai propri figli. I padri avvertono come loro dovere e punto d'onore il fatto di mantenere con decoro la famiglia e questo è potente fattore che spinge a uscire dal paese. L'uscita, tuttavia, pone chi emigra di fronte alla difficoltà di mantenere quello stesso onore che è una delle ragioni per cui ha deciso di emigrare e che contribuisce a mantenere il legame tra il *qui* e il *là*. È di *legame*, infatti, e non di rottura che si parla. Ciò che caratterizza una diaspora⁸⁶ infatti non è tanto la sua origine, traumatica o meno, ma: "...this dialectic, of connections of both a "new" and an "old" home simultaneously that is characteristic of diasporas" (Bose, 2009, p. 142). Questa dialettica tra mondi simultanei e compresenti è tra gli ingredienti delle problematiche relative all'onore.

In un articolo del 2002 pubblicato sul famoso quotidiano pakistano *Dawn*, il giornalista Irfan Husein descriveva l'Italia come un luogo dove non era difficile trovare un lavoro - soprattutto al Nord - e come gli italiani fossero "generally accommodating" al punto di chiudere un occhio su pratiche non sempre trasparenti per ottenere i documenti e differenziandosi, così, da altri paesi come l'Australia, presa ad esempio per la sua insensibile gestione dei "rifugiati economici". D'altra parte - riconosceva l'autore dell'articolo - la forza lavoro straniera, per esempio, in Australia era quasi del 25% contro il 2% dell'Italia. Le interviste che riporto sotto, tuttavia, si riferiscono all'Italia di oggi, in preda a una crisi pesantissima e con un sistema legislativo che nel corso del tempo è diventato sempre più restrittivo riguardo alla concessione dei permessi di soggiorno. Lo scenario economico e sociale attuale è assai differente dall'inizio del millennio e ancor più dagli anni '80.

Si tratta a volte di storie di migrazione che iniziano all'interno del paese stesso e prevedono diverse tappe: una ragazza pakistana racconta di come il padre si fosse inizialmente trasferito a Karachi - grande meta d'immigrazione interna - e in seguito a Lahore.

⁸⁶ Analogamente a Bose (2009, p. 159 vedi nota 1), pur essendo consapevole del dibattito in atto sull'uso dei termini "diaspora" e "transnazionalismo", in questo contesto li utilizzo come sinonimi, ponendo l'accento non sull'evento traumatico all'origine della partenza che caratterizzerebbe le diaspore come quella ebraica, armena o palestinese, quanto la condizione di ibridità generata dal vivere in due contesti lontani nello spazio fisico e simultaneamente presenti nella psiche del migrante.

Poi, con amici e parenti aveva scelto la via dell'Europa: Germania, Francia e infine l'Italia (18,F,P).

La storia della migrazione dal Subcontinente indiano verso il resto del mondo conta numerose fasi caratterizzate da flussi di lavoratori diversi, sia socialmente, sia dal punto di vista delle competenze che possono offrire (Safran, Sahoo, & Lal, 2009). Per esempio, tra il XVIII e XIX secolo si erano stabiliti nel Regno Unito membri delle comunità Parsi, e Bengali costituite da professionisti qualificati, cui erano seguiti nel Secondo dopoguerra gli operai provenienti dal Gujarat che avevano contribuito a ricostruire le industrie del paese (pp. xxi-xxii). In tempi più recenti si era verificato un considerevole afflusso di lavoratori molto qualificati come informatici, medici, ingegneri (p. xxii). In Italia, quest'iniziale migrazione dal Subcontinente di fine millennio sembra coinvolgere sia pakistani che indiani provenienti perlopiù da classi medie o medio-basse dei distretti rurali. Per giungere qui non si contano i sacrifici: "Alcuni vendono i terreni per venire qui. Prima si trovava lavoro" (3, F, P).

Quelli che sono studiati hanno il lavoro, belli posti come la banca, le maestre, le professore [professori], così, non viene nessuno qui. Quelli che senza studiati [non hanno studiato] hanno la terra, vendono allora vengono qui per fare il lavoro e qui anche non c'è niente da fare. (20,F, P)

Ecco, come fa uno perché ci vogliono soldi per venire, giusto? E uno che non ha tanti soldi come fa a venire qua, deve vendere la terra ?

Vendono terre, anche come ho sentito io come l'ha fatto completamente come la una famiglia che qui lui lavora ha fatto tutte le cose regolarmente non è che, però ho sentito così che vengono anche non lo so come, dicono clandestini, quelli che vengono da *ship* [imbarcazioni] Non so come un paese, secondo paese, terzo paese, così fanno.

E però anche per quello devono pagare tanto, eh?

Pagano, pagano, perché qui fanno quella visa [visto] che danno, come si chiama: non badante, un'altra che prendono undici mila euro come la nostro è undicimila *lāck*⁸⁷, lo sai? Danno lì e qui quelli che fanno per nove mesi eh, contadini quella visa ...

Ah, per lavori stagionali...:

...lavori stagionali vengono così e dopo non c'è niente da fare, uno fa pubblicità e altro fa qualcos'altro. Fanno così (20, F, P)

"Se una famiglia è povera - mi dirà un'altra ragazza pakistana - sanno che non potranno guadagnare e mandano un membro della famiglia qui che guadagni dei soldi e li mandi in Pakistan e si fanno la casa". (3, F, P). Sebbene oramai sia difficile da trovare, l'*appeal* del lavoro in Europa finora è stato alto per molte ragioni. Prima di tutto c'è da dire che il cambio è molto favorevole: con un euro si acquistano circa 125 rupie pakistane o 70 rupie indiane. Malgrado i prezzi dei beni di prima necessità siano aumentati esponenzialmente negli ultimi

⁸⁷ *Lāck* = centomila.

cinque, sei anni, sia in India che in Pakistan, basta inviare anche pochi euro per assicurare una vita dignitosa a casa:

Perché i soldi che mandi giù valgono tantissimo. Se lavori qui e mandi i soldi in Pakistan stai molto bene e se hai soldi non importa se sei in Inghilterra in Italia e in Pakistan perché vivi una vita strabella (3, F, P)

Una ragazza riporta la sua disillusione rispetto al potere di acquisto del denaro qui rapportato al Pakistan: alla domanda: “Come immaginavi l’Italia?” Risponde che pensava di trovarsi meglio, “perché in Pakistan si pensa che qui si vive meglio. Ma la situazione economica non è così buona qui. Chi ha un parente in Italia e vive in Pakistan sta bene perché i soldi valgono di più.” (14, F, P)

Chi emigra non racconta sempre ad amici e familiari rimasti in patria i sacrifici e le difficoltà che deve affrontare per rimanere qui e quanto le cose si siano complicate in questi ultimi anni, poiché cerca di trarre tutti i benefici possibili in termini di prestigio e di rispetto derivanti alla sua condizione di migrante. Nasconde la durezza, se non il fallimento, del proprio progetto migratorio e alimenta, l’idea di una vita da favola in Europa:

Spesso sono gli stessi emigrati che dicono che qui è un paradiso, ma non dicono la verità. Se non si hanno lavoro e documenti è difficile. Però quando hai documenti e un lavoro è vero che è un paradiso (3, F, P)

Un altro intervistato, pakistano che vive oramai da molti anni in Italia rammenta l’impatto sui conoscenti di narrative non solo di benessere materiale, ma anche di una vita piacevole e libera. Prospettiva quest’ultima, ambivalente ma allettante, soprattutto per gli uomini:

Da noi, prima di tutto, quando uno vissuto qui, quando... qua magari stanno lì: lavorano fonderia, acciaieria stanno lì tutto sporco, tutto... vivono male qui, magari 10 in una stanza. Quando vanno giù, con vestiti belli, tutti profumati, tutti in quel mese che stanno lì, guai se un po’ di polvere, un po’ far vedere... E allora dopo cosa fa, tutti “Questo qua due anni fa era così, qua, con baffi, così, poi va là...” magari qua vive con baffi e quando ritorna [fa il segno di tagliare i baffi] Poi ti [rac]conta “là è così”, “là tutto libero, là fai quello che vuoi, vai di notte, vai di giorno...” magari lui non è mai uscito! Capito, lo sa come funziona qui. Allora altri “eh cavolo non facciamo niente. Qua è tutto ...” “Andiamo tutti, andiamo !” Allora lì [dai] l’idea di libertà. Quando esci da lì, poi vieni qua e ti chiudi nel tuo piccolo scatolino lì.” (20, M, P)

L’idea che il benessere possa essere ottenuto *facilmente*, quando per facilmente non intendo non prospettarsi il duro lavoro ma, piuttosto, i mille ostacoli che si frappongono a un lavoro non precario e non soggetto allo sfruttamento, il caro-vita, la difficoltà di reperire soluzioni abitative e in molti casi la difficoltà di fare qualsiasi cosa in una situazione d’irregolarità. Quando intorno a sé si vedono esempi di “progetti migratori riusciti”, magari “col trucco” come l’esempio riportato sopra, alla fine è quasi impossibile dare ascolto a chi

prova a prospettare le cose in modo realistico, come spiega una ragazza pakistana: “In Pakistan pensano che chi emigra in Europa stia bene”. Anche i suoi cugini di Sialkot sono venuti qui, malgrado la sua famiglia avesse detto la verità sulla situazione. Hanno speso tanti soldi per venire, ed ora si pentono. “Tutti hanno un’idea come se qui fosse un paradiso anche se li potevano aprire un negozio” (3, F, P).

Da noi c’è la mentalità che in Europa c’è qualcosa di più. C’è una mentalità, che considero sbagliata, che si pensa di avere di più qui. Adesso papà sconsiglia tutti di venire. Un parente è venuto qui che lì aveva un negozio di alimentari, ma lui non ha creduto a mio padre. Pensano quelli che sono giù che stiamo bene. Poi è venuto qui e si è pentito. Venuti qui devono fare molti sacrifici (8, F, P)

La rappresentazione di una vita migliore all’estero non illude solo i conoscenti, ma anche i parenti stretti, che non immaginano le reali difficoltà. Sicché i mariti inviano per anni le loro rimesse alle famiglie suscitando nei congiunti un’immagine deformata di lusso e benessere. Riporto la riflessione di una giovane donna pakistana in merito:

Mah è importante anche che vedo mio papà come guadagna, no? Cioè che fa l’operaio ... perché, che cosa fanno le donne che stanno lì: i mariti vengono qua o i fratelli, così, guadagnano. Non vedono comunque la sofferenza anche dentro di loro che lasciano il loro paese, tutto. Mandano i soldi in Pakistan e loro [le donne] fanno di tutto e di più, cioè magari [acquistano] quaranta vestiti e i gioielli, tutte queste cose, no? Forse vedo qua la vita è più difficile. Cioè: alcune persone pensano che vai all’estero e la vita diventa più bella, per dirti, no? Invece per le donne secondo me capiscono di più quando arrivano qua e vedono questa difficoltà proprio ... che devi lavorare per guadagnare e poi spendere come spendere. Invece in Pakistan che cosa fanno, soprattutto le donne che hanno i mariti, così, all’estero, cioè per loro la vita diventa bellissima, cioè spendono sulle stupidate no, dico. Anche queste cose, l’importanza di [vedere] queste cose (21, F, P).

Come spiegano efficacemente Compiani e Galloni (2005) riguardo alla realtà sikh, ma ritengo che si possa affermare la medesima cosa per i panjabi pakistani, il peggioramento del tenore di vita in patria si riflette su un abbassamento del prestigio e riconoscimento sociale (*‘izzat*), l’onore in poche parole. Il mantenimento di questo prestigio è uno dei fattori che spingono a emigrare. (p. 144). Con le rimesse il tenore di vita aumenta, ma è difficile mantenerlo se la famiglia si ricongiunge. Una signora indiana mi racconta infatti quanto tale disillusione stia provocando dei gravi problemi all’interno delle famiglie:

Tra le coppie sì, stanno scoppiando tantissime, ma stanno scoppiando perché sono coppie dove gli uomini erano qui, le donne erano giù e hanno vissuto parecchi anni di matrimoni in questa forma dove lui veniva giù per un mese, due mesi, tutto bello, quasi una luna di miele, una volta all’anno che durava anche, che è durato in alcuni casi anche 5,6,7, 10 anni, ma non c’era una, cioè non era una coppia era una coppia telefonica era una coppia ... tra una relazione tra i soldi che venivano

mandati e la vita che faceva la donna laggiù e lui qui. Quindi questo ricongiungimento in moltissimi casi ha fatto scoppiare, perché, insomma, era una convivenza che non era mai avvenuta. E infatti ci sono molti casi adesso dove non ci stanno più insieme perché l'uno non conosce l'altro, l'altro non conosce e soprattutto non ci stanno nei ruoli quindi questa donna che arriva qui chiede un marito e il marito non c'è. Il marito che dice: "ma io conoscevo la moglie, ma era quella per due mesi era tutta bella, tutto tranquillo, tutta felicità, qui mi rompe l'anima perché vuole la casa, perché vuole questo, perché vuole quello e le cose non stanno andando bene".

Anche perché il tenore di vita con le rimesse era...

... molto più alto ma quello lo vedi, cioè se un uomo riusciva a mandare da qui 400, 500 euro al mese giù la donna con i figli li faceva una bella vita ma senza fare niente, non aveva bisogno di andare a lavorare... qui con 500 euro, non so, parlo del Panjab, delle zone rurali da dove vengono faceva una vita molto agevolata, qui con 500 euro non vivi, cioè non vivi proprio. E quindi saltano, stanno saltando molte coppie. Certo, per adesso stanno ancora dentro. Alcune donne sono uscite fuori ma perché questo disaccordo questo, diciamo, non stare bene insieme ha fatto entrare nelle coppie, nella relazione, delle violenze e quindi le donne che sono uscite fuori, almeno quelle che le ho conosciute come casi, sono quasi tutte di maltrattamento, nel senso che l'uomo cede, ad un certo punto cede alla pressione, non regge a quello che viene richiesto a lui o anche la donna non regge. I litigi diventano violenti. (58, F, I)

Il trauma provocato da questi ricongiungimenti, dovuto alla mancanza di una reale conoscenza della vita che incontreranno qui, mi è stato fatto notare anche dai servizi sociali di Brescia in riferimento ad altre comunità di migranti (T26 e T27). Bisogna però tenere anche conto che le donne che arrivano in Italia non sono solo soggette ad una disillusione, ma ben peggio a una rescissione della rete di relazioni familiari e sociali. Tale disagio è stato già registrato nella migrazione pakistana in Gran Bretagna in cui si narrano vicende di mogli che si trovano spesso sole con bambini piccoli e con mariti assenti perché impegnati nel lavoro, senza poter ricorrere all'aiuto della parentela come farebbero nei loro paesi. Il modello della famiglia nucleare che abita in una dimora a se stante, non è detto che sia invidiabile quando si è abituate a convivere con altre donne con cui si possono condividere il peso della cura dei bambini e delle attività domestiche. In caso di tensioni familiari, inoltre, la rete dei parenti sia dell'uomo, sia della donna, può utilizzare delle strategie tradizionali di ricomposizione a cui la coppia immigrata non può far ricorso, col risultato che le tensioni possono sfociare in violenza e in rotture difficilmente sanabili (Ballard, 1982).

C'è chi effettivamente si adopera per facilitare l'ingresso di parenti e amici offrendo un appoggio iniziale, una sistemazione e le informazioni utili. La gran parte delle persone che ho sentito sono arrivate qui attraverso catene etniche o per ricongiunzione. Come per l'emigrazione in Nord Europa, Usa e nel Golfo persico hanno funzionato i legami informali e le figure che si sono specializzate nell'industria dell'emigrazione. Per ciò che riguarda l'Italia un assistente sociale (T28) ricostruisce una prima fase, quella dei primi flussi migratori degli anni '90 quando si entrava in Italia con le finestre dei flussi attraverso dei circuiti attivati da

persone poco conosciute dai servizi e del tutto in regola. Chi voleva inserirsi in Italia lo faceva tramite queste figure che offrivano loro un posto per dormire in situazioni di vero e proprio sovraffollamento. Si era creato un notevole giro di soldi che ha permesso a queste persone di arricchirsi e di assumere un ruolo ponte. “Si tratta di persone ospiti da parenti o “faccendieri” a cui devono pagare un *quid* per poi, con il tempo, trovarsi una casa. L’ultimo passaggio era il ricongiungimento familiare” (T28).

Di queste situazioni se ne contarono di numerose. Passati gli anni, tuttavia, vanno diminuendo. A partire dal 2000 questi circuiti permangono, ma in maniera ridotta:

Sempre più gli ingressi sono avvenuti anche tramite “agenzie” o organizzazioni di cittadini stranieri, che si appoggiano anche a professionisti italiani (avvocati, sindacalisti, ecc) e quindi si appoggiano a canali ufficiali. Spesso ci sembra che le nuove generazioni di immigrati arrivino in Italia già “preparati”, con una sufficiente conoscenza della legislazione, dei loro diritti; Credo che il tutto possa assomigliare ad un “pacchetto” già pronto e organizzato (T28).

Rispetto al “primo pakistano” - che doveva subire dei percorsi di subordinazione e patimenti dal punto di vista economico, lavorativo e abitativo - il nuovo immigrato arriva probabilmente attraverso un sistema misto: c’è ancora la filiera delle amicizie/parentado che lo ospitano, oppure attraverso il ricongiungimento familiare e poi quello delle organizzazioni. (T28). Sono organizzazioni che stabiliscono le loro agenzie sia sul luogo di arrivo che in quello di partenza e di cui è facile trovare la pubblicità su Internet. La descrizione dell’assistente sociale mette in risalto il lucro che si può trarre da tale attività. Barbara Bertolani (2005) per quel che riguarda la comunità indiana dell’Emilia Romagna invece sottolinea come il ricoprire tale funzione procuri all’intermediario soprattutto molto prestigio e vada quindi ad arricchire il suo onore (p. 169). Roger Ballard (1982) descrive in profondità quanto il processo migratorio, come sperimentato fino agli anni ’80 in Gran Bretagna, sia la realizzazione di un progetto familiare, in cui avviene una vera e propria divisione dei compiti: uno dei fratelli rimane a coltivare la terra, qualcuno accede a qualche lavoro statale e uno o più di uno emigrano allo scopo di inviare rimesse alla famiglia per finanziare l’acquisto di terre, costruire una casa, arricchire la dote delle sorelle e acquistare beni di consumo come televisori, computer, eccetera. Questo flusso di ricchezza è cruciale per l’*izzat*, l’onore della famiglia perché:

The maintenance of *izzat* depends both upon the family’s wealth and its members’ conformity with ideal norms of behaviour; but it is advanced most effectively by arranging prestigious matches for the family’s daughters [...] Yet it is striking that women play at least as a great role as men in the promotion of the family’s honour.(Ballard, 1982, p. 186)

Famiglia, onore, migrazione sono intrecciati in una relazione che può avere dei risvolti che generano paradossi: per mantenere e aumentare il proprio onore i maschi emigrano, l'avventura migratoria può divenire più duratura del previsto e si fa ricongiungere la famiglia, ma per una serie di ragioni l'impatto con la vita nel nuovo paese può scatenare dei conflitti all'interno della famiglia tali da minacciarne seriamente la tenuta e l'onorabilità stessa. Prima però di affrontare questo tema, vediamo cosa accade del sogno italiano dalla prospettiva delle donne.

4.2 Il sogno italiano al femminile

Nel 1991 il Pakistan era l'unico paese, nella rosa dei primi dieci presenti nel comune di Brescia a contare solo presenze maschili: 135. L'immigrazione pakistana è infatti caratterizzata, e le narrative delle persone intervistate confermano le statistiche, da un primo periodo di emigrazione maschile seguito a volte dopo dieci o vent'anni dalla ricongiunzione con il resto della famiglia. Un simile processo è intercorso anche per la migrazione indiana. Nel 2011, tenendo conto che nel frattempo vi è stato anche l'apporto delle nuove nascite, le femmine pakistane erano 1474 rispetto a 2366 maschi, (Sitan, 2012, p. 11), ossia circa il 62% dei loro uomini, mentre la componente femminile indiana è intorno al 56% . A differenza delle cittadine straniere d'origine moldava, rumena e ucraina, la migrazione di donne singole in Italia dalla macroarea panjabi è in sostanza nulla.

Una ricerca demografica del 2004 sugli indiani di Brescia segnalava come il modello familiare prevalente fosse quello di uomini singoli (63,7%) seguiti da quello delle coppie con figli (15,1%). Le coppie avevano un'incidenza minima (2,2%). Questo è uno schema che effettivamente si può riscontrare ancora oggi, anche se si può ipotizzare che le coppie senza figli, soprattutto composte da uno dei due membri immigrato in Italia siano in aumento.

Da quanto emerge dalle interviste, se ci si riferisce al gruppo delle donne sposate (assai spesso le madri delle persone intervistate), quasi nessuna di esse è impiegata nel lavoro extra-domestico e non sono molte quelle che parlano l'italiano. Poche di loro stanno frequentando i corsi di lingua italiana, perché sono già in possesso del permesso per soggiornanti di lungo periodo. Sembra non emergere il desiderio o il bisogno d'imparare la lingua del paese ospitante:

La mamma ha fatto la II media. Riesce a scrivere e a leggere. Non è riuscita ad imparare l'italiano, non ha voluto, ha detto che "Ci siete voi, perché devo imparare io?" Non le piace uscire, non le pesa, esce qualche volta, però con i familiari. Anche lì usciva con le zie solo che adesso non le piace parlare con le altre donne indiane o pakistane. (7, F, P)

Di fatto la vita di molte di queste donne si svolge nell'ambito familiare e i mariti o i figli fungono da mediatori linguistici quando sono necessari dei contatti con l'ambiente esterno come, ad esempio, una visita medica. Per quel che riguarda attività come fare la spesa, quando non se ne occupano gli uomini, si servono dei supermercati, spesso in compagnia di mariti o figli, dei mercati rionali, gestiti in misura sempre maggiore da connazionali o della ormai diffusa rete dei negozi 'etnici'. La vita di relazione si svolge all'interno della cerchia familiare attraverso la cura dei congiunti o la frequentazione dei parenti. Parecchie delle persone intervistate sono giunte qui attraverso le catene etniche che sono di frequente catene di parentela (*birādarī*) o di membri dello stesso villaggio. È quindi in questa cerchia che si stabiliscono le frequentazioni esterne alla famiglia in senso stretto. Solitamente questo isolamento dalla società circostante viene vissuto con serenità anche perché c'è una educazione di genere che indica la casa e la famiglia⁸⁸ come l'ambiente consono e privilegiato della donna:

Loro qui sono tranquille, cioè l'altra persona pensa che tipo, noi pensiamo che loro non escono così, invece loro sono tranquille, hanno iniziato a vivere in quell'ambiente, cioè sono abituate a vivere in quell'ambiente e loro sono soddisfatte di quel poco che hanno. Che magari vanno col marito o con fratello a casa di famiglia pakistana, vanno lì, frequentano loro, cioè quelle piccole cose che loro si accontentano di questo. E poi vivendo in quell'ambiente anche loro iniziano a pensare, così, che sia giusto così. Cioè anche alle figlie ... poi loro educano in quel modo perché pensano che è proprio giusto che sia così. (21, F, P)

Altri possibili centri di socializzazione sono i luoghi di culto: la moschea per le donne pakistane e il gurdwara per quelle indiane. Una risorsa importante è fornita dalle associazioni di volontariato che tramite servizi e corsi di lingua o di attività manuali come possono essere ad esempio il cucito o fare a maglia, riservati alle donne per superare le remore poste da un'osservanza più stretta del *parda*, si pongono come un ponte tra la vita domestica e la società circostante e contribuiscono alla costruzione di reti di relazione autonome. Altri luoghi di breve incontro possono essere gli spazi antistanti le scuole e ai giardini pubblici. Chiedo ad una studentessa come sia la vita delle donne adulte pakistane in Italia. Risponde che sono

⁸⁸ Entrano in gioco i concetti di: *chardevari*, le quattro pareti domestiche e di *mehram* e *na mehram*, ossia, chi una donna può o non può incontrare (N. S. Khan, 2011, p. 136).

tranquille perché sono già sposate. Sua madre conosce solo l'alfabeto urdu, ha frequentato fino alla terza media e non conosce l'alfabeto "inglese":

È andata a scuola d'italiano e ha imparato un po'. "Adesso quando firma, firma come un bambino". "La mamma sente l'isolamento e quando va al parco vorrebbe parlare con le donne italiane, ma parla poco. Il giro di conoscenze è ristretto ai pakistani, lei non vede molte persone. Rispetto alla vita in Pakistan qui è molto più solitaria. La mamma dice che qui si annoia un po'. Quando era in Pakistan poteva andare dai vicini che sono come dei parenti. Qui ci sono dei vicini indiani panjabi e si scambiano delle visite. Quando preparano qualcosa di buono gliene danno un po'. (14,F,P)

Come per gli uomini si può notare che in queste occasioni le donne pakistane e quelle indiane panjabi che, ricordo, condividono la medesima lingua e molte altre usanze, s'intrattengono le une con le altre. Questo sostrato comune permette a queste persone di superare, almeno a un livello di frequentazione temporanea, altri elementi di divisione che a prima vista possono apparire insormontabili: come il conflitto tra i due Stati che perdura dal 1947 per il territorio conteso del Kashmir e la memoria delle violenze intercomunitarie che accompagnarono la *Partition*. La portata di quelle violenze fu tale e il ricordo è ancora così vivo che all'osservatore esterno questa frequentazione può apparire singolare, tanto più che uno dei teatri più tragici di quegli eventi fu proprio il Panjab. Ciò che unisce, tuttavia, soprattutto in situazione di diaspora – intesa, stavolta, come condizione di distanza fisica e psicologica dal centro originario - si rivela molto più forte di ciò che divide. In Pakistan non si frequentano gli indiani⁸⁹. "Là la guerra è solo dei politici", commenta una ragazza pakistana e racconta di come un amico indiano l'avesse consolata per la perdita della sua squadra di cricket, sport nazionale sia per gli indiani che per i pakistani, che vedeva confrontarsi proprio le squadre di queste due nazioni. La ragazza prosegue affermando che con i loro vicini indiani non hanno problemi. "Quasi tutti dicono che prima erano una terra unica." La differenza di religione non costituisce un problema⁹⁰. Lei ha tanti amici indiani e tra loro si chiamano "fratelli". (14, F, P)

Come per gli uomini, il grado d'istruzione delle donne può variare dall'analfabetismo nella lingua madre a livelli elevati. Il fatto, quindi, che gran parte delle donne della "generazione delle madri" non parli l'italiano non implica che non abbiano un'istruzione nelle lingue d'origine, panjabi, hindi, urdu o addirittura in inglese. Alcune di esse, pur istruite, rimangono a casa perché impegnate nelle attività di cura o in lavori irregolari:

⁸⁹ Per l'ennesima volta la realtà delle *élite* economiche e culturali è diversa: a quel livello gli scambi e la frequentazione esiste. Per la maggior parte della gente invece, i confini reali e metaforici, sono ben saldi.

⁹⁰ Quantomeno non a livello di frequentazione amichevole. Ben altra cosa, se si tratta di una relazione amorosa, ma questo fattore, come vedremo nel capitolo quinto, s'intreccia ad altri limiti sulla libera scelta del partner.

Hai studiato?

Sì sono studiato 14 anni

Quindi hai fatto fino high school, diciamo?

No, a college, come college. Dieci anni sono andata a High School perché noi facciamo *matric*⁹¹ fatto lì e dopo 4 anni.(20,F,P)

Può succedere che le donne siano più istruite dei loro mariti, ma arrivano qua e restano a casa. Ciò può dipendere dal fatto che il marito chieda alla moglie di non lavorare, ma bisogna anche tenere conto delle scarse opportunità offerte dal mercato del lavoro e della difficoltà di trovare occasioni per imparare l'italiano: una giovane donna, peraltro con un alto livello d'istruzione, mi confidava il suo grande desiderio d'imparare la nostra lingua e poter quindi cercare un lavoro, ma trovandosi qui senza una rete di parentela e di fronte a un sistema di *welfare* scadente (anche per le donne italiane) non sapeva a chi affidare la piccola figlia per poter quindi frequentare un corso di lingua italiana. Qualche sbocco lavorativo per le donne istruite e con mariti collaborativi viene offerto dalle attività di mediazione linguistico-culturale. Generalmente, comunque, le donne di questa generazione, sembrano corrispondere a una divisione dei ruoli tradizionale che le vede confinate tra le quattro mura domestiche con responsabilità e potere variabili. Questo non è il solo modello femminile esistente in Pakistan e in India, ma per il momento è quello prevalente nelle aree rurali e semi-rurali e a livello di classe media e medio-bassa, dove è compito dell'uomo mantenere la famiglia e quello della donna occuparsi della gestione domestica.

La maggior parte delle giovani con cui ho parlato appartengono a quella categoria che mi piace definire *prima-generazione-e-mezzo*. Ragazze cioè che sono nate in Pakistan e in India che sono immigrate qui da piccole o da adolescenti. Hanno ricevuto quindi una prima socializzazione nel paese d'origine e poi si sono ritrovate in Italia attraverso la scuola a contatto, a differenza delle loro madri, con i coetanei italiani e di altri paesi. La socializzazione culturale continua all'interno delle famiglie e in molti casi è consolidata, tuttavia l'approccio con la vita *di qua* provoca inevitabilmente confronti, osservazioni e riflessioni che lavorano più o meno in profondità.

⁹¹ *Matric* è l'abbreviazione di *Matriculation*, un esame che si sostiene dopo il nono o decimo grado e che permette di ottenere il SSC (Secondary School Certificate). Dopo il *matric* gli studenti possono accedere a un biennio di college e in seguito all'università.

4.2.1 *Immaginare l'Italia*

Una delle prime cose che ho chiesto a chi aveva una memoria della vita nei paesi di origine è stata quali sensazioni e aspettative avessero avuto rispetto al viaggio che le avrebbe portate in Italia. Un sentimento comune è quello di un'aspettativa positiva controbilanciata dalla nostalgia. Una ragazza raccontava di come prima pensava che qui fosse bello, "...meglio del Pakistan, ma non è così. Non è come il Pakistan." Ora le manca tutto del Pakistan, lì ha lasciato amiche e parenti (16, F, P). Similmente c'è chi era inizialmente contenta di partire, poi, avvicinandosi la data della partenza, si era rattristata. Arrivata in Italia piangeva e diceva di voler tornare indietro. Poi si è abituata. (14, F, P).

I media fanno la parte del leone nel costruire questo immaginario, sicché la piccola e lontana Italia viene quasi per sineddoche evocata e limitata ad una delle sue città più famose: Venezia.

Come immaginavi l'Italia?

Come un altro mondo, vedevo in TV alcuni posti dell'Europa. Ero troppo eccitata, avevo sentito tanto parlare di Venezia. Ero troppo eccitata...come sarà quel posto in acqua? Sarà un posto diverso dal nostro. Avevo un po' paura... non posso lasciare i miei parenti, riuscirò a gestirmi in un posto così diverso?, tremavo un po', non voglio un altro mondo...se le persone mi trattano male?...Ma la mamma e i fratelli erano troppo eccitati. [I fratelli dicevano]"Saremo noi se le persone ti trattano male" e ricominciavo a sognare mondo bello...

Poi quando sono arrivata non ho trovato tutto quello che immaginavo, però ... meglio, dai. (7, F, P)

"Immaginavo l'Italia come un paese magnifico, come nelle favole, l'idea veniva dalla TV guardando i film. Vedevo la Svizzera, Venezia..." (10, F, I). Quella di Venezia, magari assimilata alla Svizzera, è l'idea più vicina all'Italia che ho rinvenuto, ma in genere il luogo di approdo diventa spesso parte di un calderone "occidentale" rappresentato soprattutto dall'America vista nei film:

Come immaginavi l'Italia?

Io immaginavo che è un mondo come guardi TV, come Canada, America, che ci sono persone più belle, più intelligenti che hanno tutto dalla vita.(25,F,I)

Questo immaginario "cinematografico" non risparmia neanche le giovani donne. Una di queste mi confessa che precedentemente aveva avuto un'idea completamente diversa dell'Italia: pensava che, poiché è paese *occidentale*, fosse molto moderno. La sua idea derivava dai film americani. Al contrario aveva trovato qui delle città e paesi vecchi e gente anziana. Si aspettava di vivere in una villa, non in un piccolo appartamento com'è il suo. (19, F, P). Alla delusione, quindi, di ritrovarsi non in un luccicante film americano, ma in un paese

carico di “vecchiume”, si associa la bruciante esperienza di andare a vivere in abitazioni dalle dimensioni molto più ridotte, non solo a confronto delle sognate ville hollywoodiane, ma anche rispetto alle stesse abitazioni della loro quotidianità:

Non l’avevo immaginata molto. Aveva visto dei film americani. Immaginato come USA. Da noi si vive molto all’aperto, vedevo che avevano delle case diverse, delle ville. All’inizio arrivate qui abbiamo vissuto in un condominio e l’impressione era di vivere in una prigione. Molte persone appena venute dal Pakistan hanno l’impressione di vivere in una prigione. (8, F,P)

Altre ragazze parlano dell’impatto della loro immagine cinematografica con la realtà. Una di esse inizialmente immaginava l’Italia “più bella, come nei film. Le case in Pakistan sono molto più grandi”. Qui è rimasta delusa “perché le case sono piccole”. Hanno ancora una casa piccola. Le manca la casa in Pakistan, ma non tanto: sta bene qui (5, F, P).

La delusione per la differenza tra le abitazioni, dove scorre gran parte della vita, per qualcuna è ancora un ricordo bruciante: “La casa era troppo piccola quando sono arrivata papà ha tirato fuori le chiavi che erano tantissime e ho pensato “Quante stanze!” invece erano le chiavi della cantina ecc. Ecco, la casa, avevo lasciato una casa con sedici camere e da lì in una casa con due camere! Questa cosa non sono riuscita ad accettare” (7, F, P).

Non ho raccolto molte interviste tra i maschi, ma colpisce il fatto che nessuno riporti delle impressioni così vivide sulle abitazioni. Verrebbe da pensare che il mondo delle quattro mura, essendo il luogo centrale della vita delle donne, sia quello che per primo lambisce la loro attenzione. Le case pakistane e indiane, soprattutto nelle aree rurali o quelle di vecchia fabbricazione, hanno una struttura che prevede un cortile centrale attorniato dalle stanze, che si può sviluppare su più piani. Il cortile, assieme ai tetti piatti che fungono da terrazze, sono luoghi di socializzazione e sfogo notevole. È comprensibile quindi la sensazione di sconforto provata nel vedere gli spazi ristretti offerti dagli appartamenti dei condomini bresciani.

4.2.2 Ritrovarsi

Come sarà ricongiungersi a un padre che non si è quasi mai visto per anni? La maggior parte delle risposte è positiva e il ritrovarsi avviene senza difficoltà, come racconta una ragazza che aveva vissuto per alcuni anni affidata agli zii:

Non è stato difficile ricostruire il rapporto con questi [i genitori]...ero legata ai miei genitori, ma mi mancano troppo loro [gli zii rimasti in Pakistan].Vedevo le sorelle e la mamma che vivevano in Pakistan. Mi hanno portato qui perché hanno detto che dopo mi sarei pentita di non aver vissuto con il papà. Non ho avuto nessuna difficoltà con il papà. Ogni 2 anni il papà veniva in Pakistan... (8, F, P)

Le difficoltà iniziali, quando vi sono, lasciano lo spazio alla scoperta: “È stato difficile perché la prima volta che è tornato non ero troppo aperta con papà, poi piano, piano mi sono aperta con papà. Dopo tanto tempo non sapevo che però papà è tanto simpatico” (7, F, P).

La prospettiva di venire in Italia per le bambine è ambivalente. Come si è visto è un posto sognato, quasi da favola, ricco, d'altra parte si deve lasciare una parte della famiglia con cui si è convissute fino a quel momento. La riunificazione della famiglia, più che il vivere qui, ripaga lo strappo: “Sono nata in India e per tanti anni non ho visto il papà. È stato bellissimo ritrovare papà qui [...] Ero contenta di venire in Italia dal papà, ma triste perché lasciavo nonni e cugini” (10,F,I).

Buona parte della vita si è passata senza un genitore, poi tornare a vivere con il papà com'è stato?
Bello, molto sì, molto bello. Poi quando sono nata mio papà non era lì. Sì lui mi ha visto quando ero di due anni. Per la prima volta mi ha visto quando ero due anni. Dopo mi è piaciuto stare qua con cioè tutta la famiglia: con mamma, papà, sorella, fratello...

Magari a volte può essere difficile riconoscere autorità di un genitore [...] tu chi sei? [...] però per te non è stato difficile?

No, no, perché lui telefonava ogni giorno a casa e lui parlava con noi anche, non è che è stato qui e...[...] poi lui veniva ogni anno dopo due anni e stava lì un mese. (17, F, P)

Con il ricongiungimento si può avere l'opportunità di risanare rapporti col genitore che nel paese d'origine a causa del distacco erano diventati complicati, così una giovane donna mi spiega come siano mutate le relazioni di rispetto a giovamento della confidenza una volta arrivata in Italia:

... di solito da noi, ti dicevo, c'è un distacco con il papà, no? Cioè, con il papà è proprio, neanche una forma di rispetto, ma proprio una distanza ... forse il papà da noi è sempre fuori, no? È o all'estero o fuori cioè lo vedi magari una volta al mese, oppure chi è all'estero va in Pakistan per esempio per un mese, un anno, oppure anche certe volte dopo due anni, quindi c'è il distacco e di solito non dici mai, non sei mai legato così tanto al tuo papà, se c'è qualcosa che non va lo dici davanti.... Di solito o lo dici alla mamma o lo dici alla sorella o al fratello più grande. Tramite loro arriva la cosa al papà. Però stando qua, io, tipo, discuto tantissimo con mio papà su qualsiasi cosa, senza alcun, senza alcun problema, senza alcuna paura, nel senso che ... Qua è più facile. In Pakistan è un po' più difficile, non... proprio per questo distacco che c'è con la figura paterna. (21, F, P)

Una ragazza, invece, racconta della sua difficoltà, della distanza che non è mai riuscita a colmare malgrado i rapporti col padre siano buoni:

Ci si ricongiunge col papà: è facile o difficile?

Molto difficile, infatti anche adesso, cioè io a volte, le decisioni che praticamente lui prende non riesco a capirle. Faccio fatica, non riesco proprio a capirlo forse non ci sono neanche adesso, io con lui proprio niente capisco. [...]

[...]

Si anche riconosci in qualche modo ... penso che sia difficile riconoscere l'autorità..si sa che è papà ma...

Si è papà, ma dentro c'è qualcosa che, boh, mi tormenta, cioè, so che è mio padre, so che cioè ci tengo anche però, non è che non ci tenga, mi fido, cioè, gli dico le cose, non è quello, però boh, alcune volte mi fa arrabbiare per le decisioni che prende, per le cose che dice mi fa proprio arrabbiare (31,F,P).

4.2.3 Problemi

A differenza di molte loro madri, le ragazze entrano soprattutto tramite la scuola in contatto con il mondo della società di “accoglienza”. Non sempre è facile. I problemi che incontrano più frequentemente sono relativi all'ostilità dei coetanei, che si tinge di razzismo e che si accompagna agli stereotipi, alla lingua e alla difficoltà di poter praticare la religione.

Un'accusa piuttosto comune nei confronti di queste ragazze è che “puzzano”. La cucina del subcontinente indiano si fonda sulla frittura e l'uso delle spezie. Può quindi succedere che l'odore impregni i vestiti delle ragazze, quello che mi ha sorpreso, però, è che nessuna delle ragazze che denunciava questo genere di invettiva nei propri confronti in effetti emanava odori particolari o mostrava scarsa cura per l'igiene personale. L'idea di “sporco”, maleodorante, si rivela sempre un efficace mezzo per tracciare linee di separazione tra sé e gli altri e ciò che stupisce è quanto essa sia “transculturale”. Tra le testimonianze che mi sono state riferite, ne propongo una esemplare:

In settembre incomincio a frequentare la scuola normale, in I media. Là si sono evidenziati i problemi.

All'inizio, nei pochi giorni in cui ero a scuola, gli altri m'ignoravano, ma avevo molta attenzione da parte delle prof., ma durante l'intervallo ero sola. C'erano i compagni che non mi rivolgevano la parola, se toccavo una palla, non toccavano la palla [che prima avevo toccato io]. Questo mi ha spinto a parlare in italiano. Dicevano “che schifo, che puzza” [riferendosi a me, ma io non capivo]. (8, F, P)

Le ragazze capiscono ben presto che comprendere e parlare la lingua del nuovo paese diventa il mezzo per essere rispettate. Spesso il livello di scuola in cui si evidenziano questi problemi sono le scuole medie. Non credo che si tratti di un problema legato a questo ordine di scuola in sé, quanto piuttosto al fatto che le ragazze che ho sentito erano giunte alle scuole medie senza ancora padroneggiare la lingua, appunto, e ciò le aveva esposte maggiormente agli insulti dei compagni meno disponibili. Man mano che acquisiscono gli strumenti linguistici, l'ostilità, quella palese almeno, tende a diminuire. In genere, infatti, le ragazze

riferiscono positivamente sui successivi anni di scuola. E le lamentele sulla “puzza” si dissolvono:

Quando sei arrivata qua hai avuto dei problemi?

Sì, tanti

Cioè, c'è qualcosa che ti ha fatto anche star male?

Sì, sì a scuola (alle medie) quando sono andata c'erano i ragazzi e ridevano, cioè alcune volte ho piangiato anche, piangevo anche “Perché fanno così? Perché mi ridono, perché mi hanno detto così? Va bene non so italiano, ma però pian piano parlando lo... non so questa cultura, ma poi pian piano conoscerò” così in scuola alle medie. Poi alle superiori non è successo mai così. Alle superiori no. (17, F, P)

Sei mai riuscita poi a parlare a chiarire queste cose con i tuoi compagni? O soltanto tenevi dentro?

Sì tenevo...

Perché secondo te facevano così? Ti sei fatta qualche idea tua?

All'inizio non parlavo perché non sapevo la lingua, può essere anche per quello, perché non sapevano come sono io, può essere anche per questo, poi ero la nuova, non sapevo la cultura, può essere anche per questo...(17, F, P)

Una ragazza di origine indiana sintetizza magnificamente il problema del dominio della parola: “L'Italia è diversa da come l'avevo immaginata. Ero come un'analfabeta e piangevo perché non capivo nulla. Adesso parlo” (10, F, D).

Una questione molto delicata è l'identità religiosa. Le ragazze diventano bersaglio di parecchi stereotipi. Una situazione bizzarra è quella delle ragazze indiane sikh: in numerosi frangenti storici il sikhismo si è trovato in forte contrasto con l'islam. Il martirologio sikh, infatti, è colmo di narrazioni che testimoniano il conflitto tra gli adepti di queste due religioni. Gli scontri intercomunitari tra sikh (insieme con gli indù) e musulmani al tempo della *Partition* rappresentano un'ulteriore breccia, anche se non va oscurato il fatto che, al di fuori delle crisi politiche spesso abilmente governate, la convivenza pacifica nei villaggi e nelle città faceva parte del vissuto quotidiano di queste comunità. Ad ogni modo si tratta di comunità che sotto l'aspetto religioso sono ben distinte. I sikh, tuttavia, a causa del loro codice di vestiario che, si ricorda, prevede l'obbligo per un *credente* di lasciar crescere la barba e portare il turbante, sono spesso confusi proprio con i musulmani al punto tale da essere diventati il bersaglio di centinaia d'attacchi soprattutto in seguito all'odio scatenato dall'attacco di Al Qaeda alle Twin Towers dell'11 settembre 2001. Le donne sikh, a parte il fatto che solitamente non coprono la testa con la stola, hanno un abbigliamento molto simile alle pakistane, che solo un occhio esperto riesce a distinguere. Si può quindi comprendere il senso d'irritazione provato da una studentessa sikh di fronte all'ennesima assimilazione all'islam da parte dei suoi non troppo avvertiti compagni bresciani: “Ero delusa perché mi dicevano che la mia religione non è bella, che diceva cose sbagliate...come trattano le donne

nella religione e mi dicevano parolacce. Anche adesso ridono del mio nome [...]. Qui non sanno la mia religione e confondono [con l'Islam]"(10, F, I).

Alle ragazze musulmane non va meglio, poiché si vedono aggredite per partito preso indipendentemente da cosa dicono o fanno o ridicolizzate per la loro osservanza delle pratiche di fede. Una giovane donna, per esempio, mi ha confessato di aver smesso di indossare il velo, non perché lo ritenesse giusto, ma per non essere guardata, per non distinguersi e mi racconta com'è andata:

Io, andavo nelle superiori, alle superiori, usavo il velo, poi man mano, ho iniziato a toglierlo, adesso...mi sta...

Ci pensi [a rimmetterlo]?

Ci penso, sì, sì, sì. Forse devo avere un po' di coraggio per metterlo perché ...

Coraggio per metterlo?

Per metterlo, cioè tipo all'università così, [...] cioè io andavo così. Adesso, cioè che inizierò a rimmetterlo mi sento, mi fa una certa...anche se nessuno mi dice niente, però boh, mi sento poco...e sai perché avevo iniziato forse a toglierlo? Non ricordo neanche ... che c'erano due ragazzi nell'autobus non erano neanche giovanissimi, cioè ragazzini, e come mi hanno guardato e non so mi hanno detto 'Oh, hai visto la nonna? O qualcosa del genere, no? E mi era rimasta questa cosa, no? E da lì man mano ho iniziato a togliere, non lo so perché, perché ho subito cioè ho sentito questa cosa dentro di me, non so perché l'ho tolto (21, F, P).

C'è chi prova un senso di esasperazione al clima culturale che omologa la religione islamica al terrorismo e alla sottomissione femminile. Ecco la reazione di una studentessa pakistana che osserva il codice di abbigliamento e di pudore indicati dalla religione, ma non per questo si sente sottomessa o poco libera:

Certe ragazze sono contro i pakistani, ma non per colpa loro. Sentono che i musulmani sono terroristi, ma non serve a molto spiegare [che non è vero]? Sono rimasta male perché mi hanno detto che sono sottomessa. Mi sono arrabbiata. Ho alzato il tono della voce e ho detto "A me sottomessa non lo dici" "Conosco la mia religione e ciò che dice". Da 5 anni cerco di spiegare le stesse cose, ma quest'anno ho le scatole piene (8, F, P).

4.2.4 Cambiamenti?

Come accennavo precedentemente la maggior parte delle persone intervistate sono giunte in Italia dopo aver vissuto una socializzazione più o meno lunga nei loro paesi d'origine. Socializzazione che è continuata anche qui, dove però sono state esposte anche al contatto con la società locale. M'interessava capire se avessero percepito dei cambiamenti da attribuire all'esperienza della migrazione.

Com'era immaginabile, mi sono trovata di fronte ad una varietà di risposte. I cambiamenti, per di più e per definizione, sono mutevoli e sarebbe arduo trarre conclusioni di qualsiasi genere. Credo che però possa essere interessante esporre qualche testimonianza per tracciare alcune linee di tendenza. In qualche caso il cambiamento viene presentato come “superficiale”, ad esempio il modo di vestire⁹², e serve a rafforzare il concetto che *dentro* nulla sia mutato:

Mi sento molto cambiata: i vestiti prima di tutto e basta. Qui mettiamo i jeans, in Pakistan mettiamo solo trousers⁹³, nei villaggi non mettiamo i vestiti [occidentali].
In libertàla libertà di pensare e fare quello che vogliamo [non sono cambiata nel modo di pensare] (5/F/P).

La domanda sul cambiamento può avviare un confronto con il modo di vivere qui e si scivola sul problematico tema della *libertà*, su come la s'intenda come l'intendano i genitori, la riflessione sul cambiamento si sposta sui parenti più che su chi sta parlando. È sull'atteggiamento rispetto alla concessione della libertà che viene infine misurato il cambiamento:

Anche i miei saranno di una mentalità diversa rispetto a questa se fossero là. Per questo hanno cambiato il modo di vedere il modo e gestire le abitudini. Adesso se un'amica mi chiama di andare a casa sua, chiedo a mia mamma e mi lascia andare, se mi dice no, rimango, ma in Pakistan mi direbbe subito di no.

Può succedere [che una ragazza usi male la libertà], ma dipende dalla persona. Qua mi danno fiducia...i genitori sanno come sono i loro figli (7, F, P).

Ti senti cambiata?

Sì, restando qua ho visto che le ragazze hanno una vita più libera. È cambiata la mentalità, le ragazze devono essere libere di scegliere il ragazzo e di fare una vita più libera.

Sono cambiate le persone intorno a te?

Per quanto riguarda i genitori, penso di no.

E tuo fratello?

Sì, ha una mentalità aperta, non è come i genitori.

Rispetto alle tue richieste di libertà?

Beh non dice di no, ma dice di rimanere nei limiti, di non andare contro i genitori, dice “se non capiscono i genitori, devi capire te (29, F, I).

Due ragazze mi hanno segnalato che grazie alla migrazione la loro fede da un'adesione scontata e superficiale è diventata più consapevole:

⁹² In questo contesto il cambio di abbigliamento rappresenta una modifica superficiale, la questione di come ci si veste è però più profonda e correlata di vari significati.

⁹³ *Trousers*, pantaloni. Usa il termine inglese per indicare il *shalwār* pantalone molto ampio in vita che va restringendosi alle caviglie.

Sono diventata più religiosa stando qua. Nel senso, secondo me, qua capisci di più la religione. In Pakistan è dato per scontato che sei di quella religione. Quando sei qui devi essere informato, su tutto per dire che ti piace la tua religione perché ogni cosa ha la motivazione, devi sapere di più. Adesso vado a cercare per bene le cose, com'è scritto, perché ti fanno troppe domande (8, F, P).

...però sai cosa? Che stando all'estero, dico, ci sono tantissime donne che sono cambiate nel senso che sono diventate più religiose. Cioè, anch'io quando magari sei in Pakistan tu non ci pensi neanche a queste cose, non hai tempo, e invece quando sei qua hai più tempo di pensare e magari vuoi [...] conservare la propria religiosità, vuoi trasmettere ai propri figli, quindi in Pakistan lo sai che automaticamente viene trasmesso e non ci pensi neanche. Qua invece inizi a pensare di più: "Chi sei? Sei musulmana...?... La nostra religione..." allora diventi più religiosa difatti dicevano che vai all'estero e cambi invece ci sono le persone che sono diventate più religiose (21, F, P).

Capitolo quinto

Matrimoni

5.1 Il matrimonio e l'onore a Brescia

Dove inserire un ragionamento sul matrimonio? Esso è così intrecciato alla tematica dell'onore, sia dalla prospettiva maschile, sia da quella femminile, che è difficile fissarne una posizione. Le HRV sono quasi sempre correlate ai matrimoni, perché le donne -che sono "l'onore della famiglia"- se con i loro comportamenti o presunti tali, si rendono indisponibili in atto o in potenza a uno scambio matrimoniale, minacciano progetti e reti di relazione che vanno ben al di là della singola coppia. Nel matrimonio non si esaurisce tutta la questione dell'onore, tuttavia, proprio per l'importanza che esso ha nella società indo-pakistana e che ho già prospettato nel capitolo terzo, sarà più agevole anticiparne i tratti caratteristici in situazione di migrazione per comprendere meglio le relative dinamiche dell'onore.

5.2 Matrimoni combinati per tutti

In questo paragrafo affronterò il tema dei matrimoni combinati sia riguardo la comunità sikh, sia quella musulmana. Fornirò una descrizione etnografica delle pratiche relative ai matrimoni combinati nelle comunità indo-pakistane del bresciano rispettando il punto di vista *emico* (Harris, 1984) dei soggetti che ho sentito. Innanzitutto, però, devo premettere alcune riflessioni sulla distinzione tra matrimoni combinati e matrimoni forzati⁹⁴.

I matrimoni forzati sono considerati una violazione dei diritti umani. Tale concetto è stato affermato in numerose sedi internazionali e sancito, prima di tutto, dall'articolo 16 (2) della

⁹⁴ Per un'analisi dettagliata della relazione tra questi due concetti rimando al rapporto di ricerca, purtroppo non ancora pubblicato, di Daniela Danna sui matrimoni forzati nella regione Emilia Romagna (2011).

Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, che afferma “Il matrimonio potrà essere concluso solo con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi”⁹⁵. Il problema però sorge dal fatto che è molto difficile raggiungere un accordo su cosa significhi: ““Forced marriage” is thus not term with legal content and it is defined differently in different countries”(Rude-Antoine, 2005, p. 21). Viene subito alla luce il conflitto tra diverse percezioni della funzione sociale del matrimonio: accordo tra famiglie o tra individui? E soprattutto: che cosa s’intende per “forzato”? Vi è implicata della violenza? E violenza di quale genere: fisica o psicologica? Chi decide quando scatta la violenza? Chi interviene? Da un lato verrebbe da dire che il matrimonio combinato in società che intendono il matrimonio non come un’opzione, ma come un evento ineluttabile nella vita di una persona, sia già, di per sé, forzato, indipendentemente dal fatto che il partner sia scelto o meno. Come si potrebbe vedere un’imposizione nella violazione dell’articolo 16 (1) della *Dichiarazione Universale*, quando sancisce il diritto di uomini e donne di sposarsi e fondare una famiglia “senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione”. I matrimoni combinati, di fatto, si regolano su limitazioni di razza, cittadinanza, di religione e molti altri aspetti. Questi però vengono chiamati “criteri”. Il criterio in sé può non essere una cosa sbagliata, ed è inutile nascondersi che la tendenza a sposarsi in base a *criteri* di omogeneità e compatibilità è presente in tutte le società⁹⁶, ma quanto questi criteri diventano cogenti? Quanto pesa l’imposizione sugli individui in un sistema socio-culturale che non riconosce il primato dell’individuo in questa materia? Questi e ancora molti altri sono problemi morali. Sul piano dell’azione pubblica, dovessimo seguire l’etica e applicarla con la forza dello Stato, il contrasto ai matrimoni combinati diverrebbe, a sua volta, una violenza insopportabile, dal momento che milioni di persone si sposano in questo modo e vi aderiscono apparentemente senza soffrirne e, anzi, basando su questo sistema il valore della famiglia e della società. Una distinzione tra matrimonio combinato e forzato va dunque tracciata e, come suggerisce Danna, sulla scia della pratica dei centri antiviolenza, l’unico riferimento praticabile è quello della percezione soggettiva della vittima di violenza:

⁹⁵ Per la traduzione in italiano di questo documento vedi:

http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf.

⁹⁶ Sherene Razack (2004, p. 136), polemizza con rapporto norvegese sui matrimoni forzati, che attribuisce la causa di questo fenomeno alla spiccata tendenza all’endogamia delle comunità etniche immigrate, in particolare quella turca e pakistana. Secondo tale rapporto ciò contribuirebbe alla continuazione di una società “feudale”. La studiosa fa notare che anche i norvegesi “etnici” si sposano per la maggior parte all’interno del loro gruppo razziale e culturale e che non è affatto scontato che i matrimoni tra partner con lo stesso retroterra che vivono fuori dalla Norvegia implichi *necessariamente* la coercizione.

...ai fini dell'azione pubblica è una violenza ciò che è soggettivamente percepito come tale. Il confine tra matrimonio combinato, accettato, e matrimonio imposto deve essere tracciato dalla stessa persona che si rende conto di aver subito un'imposizione oppure accetta la proposta di matrimonio che le viene fatta (2011, p. 14).

Danna accenna a una previsione per il futuro circa la progressiva trasformazione soggettiva dei matrimoni combinati in matrimoni forzati per i giovani figli di migranti che vivono in Italia (Daniela Danna, 2011, p. 14). Su questo riservo qualche dubbio: è probabile che il livello di scontro si alzi tra coloro che desidereranno “altri futuri” e le loro famiglie ma, anche in base alle esperienze di altri paesi con una più lunga storia di emigrazione dal Subcontinente indiano, come la Gran Bretagna (Ballard, 1982, , 1990; Radhakrishnan, 2009; Shaw, 2001), credo che il cammino non sia affatto lineare e, anzi, molto contraddittorio. Più che ad una contrapposizione tra il matrimonio forzato e il matrimonio combinato (o sul non matrimonio), si potrebbe assistere a una negoziazione volta ad allargare gli spazi di *agency* dei giovani, ma che mantenga i presupposti della validità e liceità dei matrimoni combinati. Questo non esclude che vi possa essere un numero crescente di giovani che derogherà nettamente dalle norme consuetudinarie tramite *strappi*. Qui s'inserisce il delicato ruolo delle istituzioni sociali che si confronteranno con la sensibilità di chi viene a vivere in questa parte di mondo e ci tiene alle proprie tradizioni tanto quanto noi teniamo alle nostre (fino a quando però non si profili il rischio di violenza o di gravi violazioni di legge), ma altresì pronte a cogliere, intervenire, proteggere e sostenere quando si profila una situazione di pericolo per i soggetti in causa, senza cadere nella “trappola del rispetto delle tradizioni degli altri” e quella del “rispetto della *privacy* delle famiglie”. Ostacoli, questi, che peraltro molto spesso incontrano anche le donne “italiane”, quando cercano di denunciare atti di violenza domestica. Per il momento provo a descrivere la pratica dei matrimoni combinati, così come mi sono stati riferiti dalle persone intervistate con la consapevolezza che potrei sfiorare nella *zona grigia*.

Nella fascia settentrionale del subcontinente indiano il matrimonio è un atto necessario e ineluttabile. È inoltre, un “atto altamente strutturato”. Al centro vi sono delle considerazioni utilitaristiche da parte delle famiglie che non prevedono l'esistenza di un legame d'amore tra gli sposi precedente il matrimonio (Chowdhry, 2007, p. 2)⁹⁷. Attraverso l'atto matrimoniale si verificano delle alleanze che potremmo definire “politiche”. L'“*izzat*” di una famiglia si realizza attraverso il mantenimento e il miglioramento dello status sociale e il matrimonio ne è uno degli strumenti fondanti. Il fatto che il matrimonio sia combinato, ovvero che sia la

⁹⁷ Prem Chowdhry si riferisce all'India del Nord, ma il concetto di matrimonio come atto altamente strutturato può essere esteso anche al Pakistan.

famiglia a proporre il partner non implica di per sé che esso non preveda il consenso degli interessati. In Pakistan la scuola di diritto hanafita prevede che gli sposi diano il consenso al matrimonio (Giunchi, 2005), le leggi dello Stato da un lato fissano l'età minima per il matrimonio e dall'altro non impongono la presenza di un *wali*, un tutore, per la donna maggiorenne ai fini della conclusione del contratto matrimoniale. Alle donne, sulla carta, sono così accordati i diritti essenziali. Di questo c'è piena consapevolezza tra le persone che ho sentito. Sanno di poter dire sì o no, ma il rifiuto non può essere infinito e va giustificato (2,F,P). Una ragazza mi spiega: “Ma ora si chiede anche, adesso i genitori, mettono [propongono] un ragazzo “Ti va?” e dici di sì e basta, se dici di no, avrà [avrà] un'altra proposta” (9,F,P). Prima o poi bisogna dire di sì.⁹⁸

Circa il consenso in sé ho ricevuto delle risposte da decifrare, poiché in certi casi le persone intendevano consenso al solo atto del matrimonio, senza entrare nei dettagli che riguardavano la persona da sposare. Ecco cosa racconta una giovane donna riguardo al matrimonio della cognata:

...per la sorella più piccola mia zia, mia suocera, voleva che si sposasse con suo nipote, invece mio zio voleva che si sposasse con suo nipote e alla ragazza nessuno chiedeva con chi voleva sposarsi, no. Poi per noi cioè è diverso, io chiedevo a mia cugina [chi volesse] e lei diceva “per me è indifferente” perché, cioè tu non hai mai quel rapporto cioè con un ragazzo per dire che ti sposi, cioè da noi la vita inizia ... una volta che ti sposi la vita proprio inizia coniugale, matrimoniale, comunque di amore, di affetto dopo il matrimonio. E lei diceva “per me è indifferente o l'uno o l'altro” cioè in alcuni casi sì che ti piace, però lei diceva “per me è indifferente” (21,F,P).

Teoricamente si può dire di no, ma in pratica è difficile e, a parte i fatti di cronaca che con crescente frequenza raccontano di ragazze segregate e fatte oggetto di varie violenze a causa di questi rifiuti, altre spiegano quanto sia psicologicamente penoso opporsi, perché in tal modo si può danneggiare l'‘*izzat* della famiglia: “...se lui [il ragazzo] dice no, non cambia niente, in generale. Ci sono quelli [genitori] che capiscono “Ah lei non vuole, lasciamo [stare]”. E ci sono delle femmine che vogliono seguire l'‘*izzat* dei genitori e dicono di sì. Allora fanno *ṣabar*⁹⁹. E anche nel Corano c'è scritto che chi fa *ṣabar*, Allah è con lui” (9,F,P).

⁹⁸ A tal proposito ricordo la preoccupazione di una giovane amica di Peshawar che aveva presentato il ragazzo che amava ai suoi genitori. La faccenda sembrava ben avviata, le famiglie erano compatibili e il ragazzo era decisamente un “buon partito”. Poi, per questioni private inerenti la famiglia del futuro sposo, le trattative si erano arenate. I due ragazzi non sapevano cosa fare, perché dai genitori di lui non era giunta alcuna spiegazione. Questo limbo era durato per mesi, ma nel frattempo alla ragazza erano giunte delle altre proposte di matrimonio e lei mi spiegava che, in assenza di motivi precisi, non avrebbe potuto rifiutarle a lungo.

⁹⁹ *#abr* o *#abar*, termine di origine araba, che in urdu significa: pazienza, moderazione, sopportazione, sofferenza paziente e rassegnazione. *#abr karnā*, il “fare *#abar*” cui si riferisce la studentessa, significa: esercitare la moderazione, l'autocontrollo, essere pazienti, aspettare, sopportare, esercitare la pazienza.

Una donna conferma “È difficile che i figli si ribellino. Fa parte della trasmissione culturale, fa parte dell’*izzat*.” (2,F,P)

Le famiglie sono diverse e qualche figlia mette le mani avanti e cerca di discutere in anticipo la questione dialogando con la madre sulle modalità del proprio matrimonio:

Hai discusso di questo con i tuoi genitori?

Non singolarmente, ma quando in TV ci sono *drama*, i telefilm che fanno vedere due famiglie che si conoscono che sono amiche e uno dice: “A me piace tua figlia, che ne dici se facciamo un matrimonio? Così le nostre famiglie saranno unite”, allora mangiano i dolci... Quando ho visto questo, sono impazzita, ho cominciato a discutere con la mamma. Non è che possono decidere così! [sulla mia vita] Anche la mia mamma dice: “Sono pazzi” [La mamma è sposata con un matrimonio combinato, felice] e faccio: “Sì, mamma ma tu non sei di questa mentalità vero?” [La mamma risponde] “Io non farò mai una cosa di questo genere, senza la vostra voglia” e questa cosa mi ha fatto calmare. Meno male che lei pensa bene come me!

Prima eri preoccupata che non sapevi che cosa avevano in mente i tuoi?

Sì, troppo. Perché le mie cugine erano sposate con matrimonio combinato e ho cominciato ad avere paura. Se succederà questa cosa a me, non sopporterò mai.

Cosa vorresti per te?

Io vorrei conoscere la persona singolarmente, non che si conoscono le famiglie e conoscono la mia, scelgono i miei ma, non fanno conoscere a me...non voglio che vado a trovare il mio futuro marito, ma ... [non voglio dire che vado a trovare io il mio futuro marito, ma che me lo facciano conoscere prima] (7,F,P).

L’esercizio del consenso da parte dei figli è riconosciuto dalla religione da un lato, ma dall’altro cozza con il loro dovere, altrettanto religioso, di obbedire ai genitori. Dal punto di vista sociale, inoltre, il padre che non dimostra di farsi obbedire dai figli perde prestigio davanti agli altri. Un patto matrimoniale ha molte implicazioni e il rifiuto dei figli può a volte mettere in discussione complesse relazioni con l’esterno. Non tutte le famiglie, però, la pensano così e ci sono quelle che tengono in considerazione la volontà dei figli. Quello che ho riportato sopra è uno dei tanti esempi in cui mi sono imbattuta, in una scala di diverse rigidità ed elasticità; tutte quante percepite come legittime.

Corredare le ragazze con una dote vale sia per il matrimonio sikh, che per quello musulmano. In base alla religione islamica le spose avrebbero diritto al *mahr* una “controdotte” (Giunchi, 2005), da assegnare in parte alla conclusione del contratto o in prossimità del matrimonio e in parte esigibile qualora esso venisse sciolto. Soprattutto in ambiente non urbano, però, la ragazza non ha la possibilità di trattare per avere una somma sufficiente, oppure è la famiglia della ragazza, e non lei, a entrare in possesso di una serie di beni noti come “il prezzo della sposa”¹⁰⁰ (Giunchi, 2005).

¹⁰⁰ Il termine “prezzo della sposa”, che peraltro Elisa Giunchi inserisce tra virgolette, è molto problematico. Come compiutamente illustra Mila Busoni (2001) il dibattito sull’opportunità di utilizzare la definizione di

Ho esplorato se il fatto di essere il possibile veicolo per ottenere un visto per l'Italia possa influenzare le strategie matrimoniali e costituire un elemento decisivo del "valore della sposa" e fornire delle motivazioni per i matrimoni forzati. Rispetto a ciò ho ricevuto delle risposte ambivalenti: fino a tempi recenti l'emigrare in Europa e anche in Italia era una prospettiva molto ambita¹⁰¹. Uno dei mezzi praticabili per raggiungere l'Italia legalmente è di venire tramite ricongiungimento al coniuge. Per quanto riguarda la situazione nel Regno Unito, Ballard (1990; , 2001) mette in relazione la diminuzione della domanda di lavoro manuale e l'abbandono del pendolarismo migratorio con l'aumento dei ricongiungimenti familiari. In passato infatti, grazie alla forte domanda di manodopera a basso costo, il lavoratore immigrato poteva spendere dei periodi in Gran Bretagna, mettere da parte il denaro, licenziarsi, tornare a casa per dedicarsi agli affari di famiglia, per ritornare poi in Gran Bretagna contando sul fatto che avrebbe sicuramente trovato un impiego, grazie all'enorme richiesta di manodopera a basso costo. Con la crisi economica e la diminuita disponibilità di posti di lavoro, i lavoratori sarebbero stati spinti a fermarsi stabilmente in Gran Bretagna, e, di conseguenza, avrebbero ridotto in quantità e durata i ritorni nei paesi d'origine. Tutto ciò avrebbe indotto i lavoratori immigrati a chiamare i propri familiari nel paese di immigrazione. Le leggi più restrittive in materia d'immigrazione avrebbero fatto il resto spingendo all'emigrazione anche chi non aveva pensato prima di fare domanda di ricongiungimento. Poiché il ricongiungimento era diventato uno dei pochi modi per entrare in Gran Bretagna i matrimoni potevano diventare un mezzo per tenere aperti i canali di arrivo in questo paese. Non sono in grado di dire se qualcosa di simile sia successo anche in Italia, poiché le ricerche sull'immigrazione pakistana e indiana sono scarse, ma un simile meccanismo sarebbe plausibile, poiché anche qui si è andati incontro a un restringimento dell'offerta di posti di lavoro insieme con l'introduzione di normative sull'immigrazione sempre più restrittive. Sembra difficile, invece, collegare una escalation di matrimoni combinati/forzati motivati dalla sola questione dell'ottenimento del visto, come si è vagheggiato in alcuni paesi

"prezzo della sposa" o "valore della sposa" si può dire che abbia attraversato la storia dell'antropologia moderna e non appare concluso. Recentemente sembra prevalere l'utilizzo dell'accezione "valore della sposa", ma ciò che mi preme mettere in rilievo è che anche in questo ambito si è presentata una nuova articolazione della questione che richiede di considerare la questione secondo un'ottica di genere: "La prospettiva interpretativa della compensazione e quella del credito, cedono il passo a teorie che leggono invece i pagamenti sul piano della creazione e mantenimento delle ineguaglianze sociali anche entro la famiglia stessa" (Busoni, 2001, p. 115). È interessante notare, infatti, che per quanto ci siano delle transazioni di beni e denaro da entrambe le direzioni, la lente sia sempre fissata su un determinato prezzo, o valore da assegnare alla sposa e non allo sposo. Ad ogni modo, qualora occorresse, e in assenza di definizioni più esaustive adotterò per comodità descrittiva la locuzione "valore della sposa".

¹⁰¹ Vedi capitolo quarto.

dell'Europa del Nord¹⁰². I matrimoni sono comunque una questione che viene decisa dalla famiglia sulla base di prestigio e di considerazioni economiche. Il fatto che attraverso il coniuge sia più facile arrivare qui è una delle variabili, ma non la causa principale, non per tutti. Sia le persone intervistate provenienti dall'India, sia quelle originarie del Pakistan mi hanno confermato l'attrattiva di poter venire in Italia e come una ragazza che vive qui sia vista come: "...una ragazza intelligente, cioè se ha studiato, se ha fatto la scuola elementare italiana è già super intelligente [...]. E appunto diventa una ragazza intelligente, più bella, con più valore di una ragazza che vive semplicemente nel Panjab" (27,F,I). Una delle ragazze intervistate mi ha rivelato la storia dell'insuccesso¹⁰³ del matrimonio combinato tra conoscenti della sua famiglia dove la futura moglie con un livello d'istruzione piuttosto alto è stata fatta sposare a un uomo con un livello culturale inferiore e con una personalità poco compatibile, per il fatto che lui lavorava in Italia. La prospettiva di poter venire in Italia e favorire la catena migratoria dei parenti della donna, in questo caso ha avuto un ruolo determinante nella scelta dei genitori della sposa, che è stata persino maritata al di fuori del *birādarī*¹⁰⁴. Le transazioni matrimoniali sono di sovente influenzate dal fatto che la futura sposa viva in Italia, ma questo non è da tutti considerato un fattore positivo:

Cambiano le alleanze matrimoniali se una figlia [da sposare] è emigrata in Italia?

Non posso tenere gli occhi chiusi. Se una famiglia in Italia ha dei figli e combinano il matrimonio qui, bene. Se una famiglia ha dei figli qui lo sposare è un punto in più.

Però allo stesso tempo, certe volte è anche un difetto perché una ragazza si dice che è differente, si può pensare che non siano i tipici pakistani, può essere punto di forza e di debolezza, però c'è (8,F,P).

Dalle percezioni delle persone intervistate non risulta che si possa parlare di un "traffico" di donne motivato dall'ottenimento di permessi di soggiorno e in secondo luogo bisogna tenere conto che anche i maschi vengono egualmente coinvolti per il valore seduttivo della

¹⁰² In Norvegia la pubblicazione nel 2003, da parte di una ONG di un rapporto intitolato *Human Visas: a report from the front lines of Europe's Integration Crisis* ha provocato una nuova [più restrittiva] legislazione sull'immigrazione (Coleman, 2004, p. 13). Per una discussione critica sulla questione dei matrimoni forzati per l'ottenimento dei visti vedi il paragrafo intitolato *Human Visas* in Razack(2004).

¹⁰³ "Insuccesso" è chiaramente un giudizio della ragazza che intervistavo e che io condivido. Dal punto di vista di chi si è sposato e della tenuta della famiglia è stato invece un successo, perché il matrimonio regge e non si è concluso con un divorzio, a prezzo della sofferenza della moglie e, per quanto ne so, di una delle figlie.

¹⁰⁴ Anche se non si tratta di una regola fissa, anzi, devo dire che ho assistito a diverse deviazioni, il matrimonio combinato si baserebbe su una "filosofia del bilanciamento", che prevedrebbe di associare i futuri sposi non solo sul piano della religione, casta, status economico, ma anche per ciò che concerne il livello d'istruzione, abitudini, gusti etc. Se preso seriamente, come può accadere, il compito di trovare la persona giusta per il proprio figlio, implica una ricerca che può durare anche più di un anno e un notevole impegno da parte della famiglia. È solo per questo motivo che ho tenuto a sottolineare il dislivello culturale della coppia.

loro posizione di emigrati¹⁰⁵. In questa fase, ancora abbastanza iniziale, dell'immigrazione indo-pakistana in Italia, la percezione delle persone sentite è che il matrimonio transcontinentale - con ragazzi e ragazze che provengono dal paese di origine - sia ancora quella prevalente, perché continua a seguire le modalità di sempre (8,F,P), che soprattutto per i pakistani privilegia i matrimoni tra i consanguinei. È quello dei legami di lealtà verso la parentela che sembra essere l'elemento decisivo nella scelta dei partner per le figlie. (Ballard, 1990) Molte delle persone che sono qui, inoltre, vivono realtà sospese, nel senso che quello del ritorno non è solo un "mito", ma una possibilità concreta. Tutte anche se non la scrivono o leggono, parlano la lingua e conoscono i costumi, sebbene qualcuna affermi di non saper comportarsi come le ragazze di lì (38,F,P). Rispetto al futuro sono aperte tutte le alternative: vivere qui, ritornare nel paese d'origine o, talvolta, trasferirsi in qualche altra comunità di diaspora, in Gran Bretagna o negli Stati Uniti, per esempio. I modi di combinare i matrimoni pertanto non sembrano essere stravolti dalla migrazione per adesso. Iniziano, tuttavia, a esserci delle voci dissonanti circa l'aderenza alle modalità tradizionali e degli aggiustamenti che vedremo nel paragrafo 5.6.

5.3 Matrimoni pakistani nel bresciano

5.3.1 Con chi mi posso sposare?

Un tratto ricorrente nei colloqui intorno al matrimonio sta nel fatto che la scelta si fonda sui criteri fissati dalle famiglie e a questi ci si attiene. Dai discorsi è chiaro che questi criteri hanno un certo grado di relatività. Essa si evince da *incipit* come: "Nella *mia* famiglia si fa così...". I criteri di scelta delle famiglie pakistane (perlopiù musulmane) variano in modo elastico dalla preferenza per il matrimonio tra cugini¹⁰⁶ a quello all'interno della parentela fino alla casta. La casta si pone come un limite piuttosto arduo da valicare.

¹⁰⁵ Alison Shaw (2001, pp. 327-328) mette in discussione il dato dei matrimoni finalizzati a favorire le catene migratorie perché appunto nota che essi si celebrano sia fra gli uomini, sia fra le donne emigrate in pari proporzioni, mentre dovrebbero essere soprattutto le femmine residenti in Gran Bretagna a essere sposate con maschi che vivono in Pakistan. Tuttavia, a meno che la legge britannica non sia molto diversa dalla nostra, mi pare che tralasci il fatto che l'uomo è attraente perché si pensa che guadagni bene, ma la donna lo diventa perché può, attraverso la ricongiunzione familiare o anche attraverso visti turistici, favorire l'ingresso legale nel paese d'immigrazione dei parenti della propria famiglia. Entrambi, quindi, possono essere considerati "buoni partiti" da questo punto di vista.

¹⁰⁶ Il matrimonio tra cugini primi non è un modello peculiare delle famiglie pakistane. Esso è una forma di matrimonio diffusa tra le famiglie musulmane anche in Medio Oriente e in Africa del Nord. Come rileva

Questa oscillazione tra matrimonio con i cugini e all'interno della casta, viene esposta chiaramente da una studentessa:

Nella mia famiglia ci sono i cugini. La mia famiglia è molto legata per cui si vuole sposare sempre all'interno della famiglia, così non si stacca. I genitori del ragazzo fanno la proposta. Se c'è la nonna, si chiede alla nonna paterna e ai genitori, perché da noi si dà molto rispetto alla persona anziana di casa. La mia sorella si sposa con un cugino. La mia famiglia prima di tutto si sposa coi cugini e mettiamo che non ci sono cugini, si guarda un po' fuori (cugini: figlio del cugino del padre o madre) e poi si nota il zāt¹⁰⁷. (8,F,P).

Roger Ballard ribadisce il carattere preferenziale, anche se non assoluto, verso i cugini primi, anche per ragioni pratiche: non sempre ci sono cugini coetanei disponibili o, per conflitti intestini, si può decidere di sospendere i matrimoni endogami, oppure può essere strategicamente vantaggioso combinare almeno un matrimonio per stabilire delle alleanze esterne alla famiglia (Ballard, 1990).

Qual è la ragione dei matrimoni tra cugini? Una ipotesi è che le caste indù che si convertirono all'islam si trovarono di fronte al problema che questa religione, diversamente dall'induismo, garantiva dei parziali diritti ereditari alle donne, sicché l'endogamia diventò una strategia per evitare la frammentazione del patrimonio, in particolar modo quello terriero. Ballard fa notare, però, che solitamente le spose musulmane, non reclamano la loro quota di eredità (Ballard, 1990). L'opinione prevalente tra chi ho intervistato è che: "Sposarsi tra cugini è un legame che salda la famiglia. Poiché ci si conosce, si sa chi ci si porta dentro la famiglia." (2,F,P). Per certi versi anche per i futuri sposi può essere un fattore tranquillizzante, perché si cresce avendo un'idea approssimativa di chi si sposerà:

Per quel che ha riguardato te personalmente, tu sapevi che avresti sposato tuo cugino, cioè, eri promessa...?

Nel senso che da noi le ragazze, nella mia famiglia anche, tutte si sposano nella famiglia. Cioè tra i cugini da noi, nel nostro caso. Soprattutto quando c'hai tanti cugini. Tu proprio cresci, vieni cresciuto con questa mentalità, no? Tu sai che devi sposarti con un tuo cugino. [...]Però io da tantissimo tempo lo sapevo che io avrei sposato lui. Perché sapevo che era mio coetaneo. I miei

l'antropologo Jack Goody (1984) in polemica con Pierre Guichard, non si tratta neanche di una modalità prettamente "orientale", o solamente "araba". In epoca pre-cristiana il matrimonio tra cugini primi era presente in Israele, Palestina, nell'antica Grecia dove diveniva un obbligo nel caso che una cugina risultasse l'unica destinataria dell'eredità. A Roma questa pratica fu ammessa e vietata a fasi alterne. In Egitto il matrimonio tra parenti stretti era ammesso anche nella forma di matrimonio tra fratelli. Il cristianesimo, incontrò notevoli resistenze nell'imporre la proibizione del matrimonio tra cugini primi anche nelle isole britanniche e in particolar modo in Irlanda. Intorno all' XI secolo la proibizione fu estesa al settimo grado canonico, per tornare poi a ridursi. Per quanto riguarda la religione cristiana, nelle sacre scritture non si riscontra nessuna giustificazione esplicita all'interdizione del matrimonio tra cugini.

¹⁰⁷ Zaat ojāt : nascita, rango. Qui questo termine sarà sempre usato come sinonimo di casta.

genitori andavano d'accordo con i suoi genitori. Cioè, una cosa che crescendo tu riesci un po' a capire. Cioè non riesco a spiegarti forse, però, cioè lo sapevo, non so perché. [...] (21,F,P)

Al tempo stesso il matrimonio combinato endogamico può essere preoccupante, perché ci si può prefigurare di essere destinate a un cugino con cui si sa di non avere niente in comune:

Tu li conosci questi tuoi cugini?

Sì, non mi piacciono: sono molto chiusi anche loro. Uno è tipo talebano e anche l'altro, anche l'altro non è che, non è come quello, lui fa quello ... che cioè guarda i film, fa tutto, però le sue sorelle non possono fare niente (32,F,P)

La possibilità di un matrimonio con una partner che non si conosce non sembra però turbare un giovane uomo il quale, sebbene la sua famiglia non abbia il problema di mantenere indivisa la proprietà fondiaria, conferma con le sue parole la funzione "politica" ed economica di questo tipo di unione, ma mette anche in rilievo la paura della famiglia di imparentarsi in modo "sbagliato". La possibilità di sapere bene con chi *tutta la famiglia* va a legarsi diventa quindi di grande importanza:

Dipende se ha qualcuno il patrimonio. Se non ce l'hanno, tante volte è la paura. Perché andare fuori dalla famiglia, andare, conoscere un'altra famiglia è un grosso rischio. Che dopo porta tante sofferenze nella famiglia già esistente. [...] ma anche una paura di uscire fuori da quel cerchio lì e andare a incontrare magari ... è una paura, un rischio, grosso, che tante volte si evitano e così... perché tra di loro [i familiari] ci si conosce. Come sono, come vivono. [...] Ti faccio un esempio: se i miei genitori vanno a vedere una ragazza per me, magari all'inizio [i familiari della ragazza] si comportano bene, si fanno vedere che sì, vivono in un certo modo, si presentano "truffati"[truccati, per fare una truffa], direi. Dopo scopri che non era vero. Ma lo fanno fare anche alla ragazza, obbligatoriamente, perché vogliono che magari il ragazzo è all'estero, così anche lei avrà un bel futuro, quel rischio, quella paura lì che tante volte non ci fa uscire da quel cerchio lì.(1,M,P)

Il matrimonio tra consanguinei è pertanto preferito, ma non è inteso come necessario ed è inoltre una pratica che in Pakistan risente delle differenze regionali e socio-economiche. (Shaw, 2001, p. 317).

Come sottolinea lo studio di Alison Shaw sui matrimoni tra consanguinei e in particolare tra primi cugini, in Gran Bretagna intorno al volgere del millennio ci sono delle ragioni che vanno oltre la sola spiegazione culturalista. Tra i fattori più cogenti c'è il problema che per alcuni cittadini immigrati si tratta di assolvere a degli obblighi di lealtà verso la parentela e che sono a loro volta fonte di *status* all'interno del *birādarī* "Arranging at least some marriages with relatives and sponsoring their migration is a symbol of migrants' continuing commitment to her kin, and is of potential or actual social and economic consequence." (Shaw, 2001, p. 332).

La pratica dei matrimoni tra cugini può quindi trascendere il calcolo economico prossimo per diventare un fattore di scelta familiare “di per sé”, consentendo una pur limitata facoltà di scelta ai ragazzi: “Nella mia famiglia non conta il fattore economico. Se ci sono due cugini che si piacciono, si sposano. (8,F,P)”

La preferenza per i matrimoni tra consanguinei, non deve oscurare il fatto che il limite determinate per la scelta del partner sta nel *zāt*, ossia nella casta (Shaw, 2001, p. 322). I musulmani quindi si ritrovano apparentemente su posizioni opposte rispetto agli indù e sikh riguardo all’endogamia stretta, tra cugini, ma poi si allineano a questi ultimi quanto all’endogamia di casta.

È piuttosto difficile riuscire a orientarsi tra termini diversi che indicano forme di parentela extrafamigliare come *khandan* (famiglia) *zāt* (casta), *qaum* (tribù, casta) e *birādarī* (parentela, fratellanza), perché vengono utilizzati in modo sfumato anche dagli stessi informatori. *Birādarī*, ovvero “fratellanza”, “denota parenti che si conoscono bene e possono dimostrare la loro relazione familiare e vivono nello stesso posto. A volte, tuttavia, *birādarī* descrive chiunque con cui c’è un presunto legame, conosciuto o meno [...] Questa supposizione è possibile perché i *birādarī* di solito hanno nomi di casta (*zaat*)” (Shaw, 2001, p. 322). Anche a Brescia mi sono trovata di fronte allo stesso problema e confusione tra *birādarī* e *zāt*¹⁰⁸ usati in modo interscambiabile: “In Pakistan *zāt* significa che uno che ha lo stesso nome, per esempio il mio è *Chaudri*: cioè che possiede terre e governa, tutti, che governa il villaggio”.(5,F,P). Il *zāt* è considerata un limite quasi invalicabile dalla maggior parte dei pakistani che ho incontrato. Mi spiega un’altra ragazza pakistana che la scelta su chi sposare viene in base al *zāt*. Bisogna sposare qualcuno che porti lo stesso nome di *zāt*. La *zaat* non dipende dal benessere economico ma dall’occupazione che caratterizza il suo gruppo familiare. Per esempio, lei appartenendo a una casta di proprietari terrieri non può sposare uno proveniente da una famiglia di calzolai, macellai o panettieri, anche se si tratta di persone che stanno bene economicamente (18,F,P). Le *caste* musulmane, così come descritte dal sociologo francese Louis Dumont, si suddividono in due gruppi principali: gli Ashraf (che sono a loro volta suddivisi in Saiyid e Shaikh di origine araba, Pathan che sono di origine afghana e i Mugal) che rappresentano gruppi provenienti dall’esterno dell’India e che vantano una vicinanza con il Profeta o una conversione della prima ora. Saiyid e Shaikh corrisponderebbero ai brahmani nella gerarchia indù, mentre Pathan e Mughal sarebbero equiparati agli *kshatriya*, la casta guerriera. I non-Ashraf raccoglierebbero gruppi con tre

¹⁰⁸ Per il concetto di casta, zaat, per i pakistani vedi il capitolo terzo, nota 47.

livelli di status: i convertiti di casta superiore come i Rajput, un folto gruppo di caste professionali che corrispondono alle caste artigianali indù e alcuni intoccabili convertiti che hanno mantenuto le loro funzioni.(Dumont, 1991, pp. 356-357). Quello che ne è venuto fuori è un ibrido che ha mantenuto certi tratti del sistema indù, come appunto l'osservazione dell'endogamia castale, e ne ha espulsi o allentato altri, come la proibizione della commensalità con persone che non abbiano il medesimo status di purità. Ciò che è interessante è che le persone intervistate sono consapevoli del fatto che la divisione in caste contrasta con il messaggio egualitario dell'islam:

Questa è una cosa particolare, però, la casta cioè è una cosa appunto indiana, diciamo...

Infatti, da noi non è..., infatti noi siamo musulmani, però essendo stati con gli indiani la cultura era, proprio... è rimasta, infatti l'Islam aveva abolito tutte le caste: siamo tutti musulmani e basta. Invece questa cosa deriva proprio dagli indiani: abbiamo ancora tantissime cose ancora in comune tra cui anche questa cosa della casta. In India è più forte ancora, da noi di meno, però ancora per il matrimonio è molto difficile che una ragazza si sposi con uno [di casta diversa] (21,F,P).

È importante la zaat per la tua famiglia?

Sì è importante...però non mi è mai capitata una situazione dove c'era una questione di *zaat*. Non ne abbiamo mai discusso...è ovvio si svegliano solo quando c'è il matrimonio per il resto chi se ne frega [della *zaat*]

E se ti capita di conoscere un bravo ragazzo, ricco, che ha studiato ed è gujar [casta bassa]?

Gujar, già...pensano male i miei ... che sono troppo furbi. Non so che succede. Se guardo la sua intelligenza, il suo lavoro, forse, ma prima cosa che mi diranno è "no", poi possono essere d'accordo, chissà...

E tu sei d'accordo con la zaat?

No, non sono d'accordo. Tanto se non c'è scritto nella nostra religione. Che c'entra la *zaat*? (7,F,P)

Malgrado la consapevolezza che la religione non riconosce questo genere di gerarchia, la pratica sociale è molto forte e una parte delle persone intervistate non solo si adegua, ma riconosce nelle divisioni praticate dalla casta una "verità", attribuendo delle peculiarità caratteriali ai membri delle varie suddivisioni. Una giovane donna mi raccontava di un suo bravo professore che tuttavia era di casta inferiore e ciò si poteva notare, malgrado la sua competenza, da come gestiva male il denaro (21,F,P). Un'altra ragazza:

...io conosco molte ragazze che non sono della nostra *zaat*, hanno un modo diverso, molto diverso e le loro idee sono molto diverse. Si dice di sposarti all'interno della *zaat* perché si hanno le stesse idee. Anch'io pensavo che fosse razzista, ma poi ho visto che è una cosa giusta. Vabbè ci possono essere dei problemi anche all'interno della famiglia.... (8,F,P)

Anche grazie all'emigrazione la gerarchia sociale è stata mobilitata dal punto di vista dello status economico, ma ciò sembra, almeno su un piano teorico, non mettere in discussione l'idea di molti circa le relazioni gerarchiche: "Un matrimonio con un ragazzo di casta più

bassa, ma ricco, non si può. Secondo me è importante la casta” (5,F,P), mi dice con convinzione una ragazza.

Tuttavia proprio la frequentazione dei luoghi di studio e l’uso di tecnologie come Internet offrono l’opportunità di mettere in contatto più facilmente i giovani indipendentemente dalle barriere sociali e di genere, creando situazioni impreviste come amicizie che sfociano in sentimenti più profondi e che cominciano a scuotere l’ideologia che si accompagna al sistema della *zaat*. A esemplificazione mi viene raccontata la storia di una ragazza che:

Ha conosciuto un ragazzo pakistano di Islamabad che è di casta più bassa e non sa cosa fare. Si sono conosciuti solo via Internet. I genitori del ragazzo sono professori universitari e il ragazzo studia medicina e lei non sa cosa fare. Quando lui le ha detto che era di casta inferiore, lei ha smesso di sentirlo via Internet e lui con un vetro ha scritto il nome di lei sul polso. Ora hanno ripreso a sentirsi e forse parleranno coi loro genitori.(3,F,P)

Una ragazza mi presenta una posizione articolata su questo tema che rivela, insieme ad altri dati biografici, come la sua famiglia vivendo qua stia allentando il senso di dipendenza dalla parentela, anche se è consapevole che una volta rientrata nel suo paese dovrebbe riadattarsi alle regole locali: “La *zaat* è importante: se vivo qui potrò scegliere un ragazzo, basta che sia musulmano, se vado in Pakistan dovrò per forza scegliere un ragazzo della mia casta. Anche se è ricco non potrò scegliere uno di casta bassa” (3,F,P).

Una certa mobilità tra le caste da parte di individui è possibile, pur provocando tensioni nelle famiglie e nel *birādarī*, ma senza esiti tragici quando si tratta di ipergamia femminile, cioè quando è la donna ad appartenere a una casta più bassa e a sposare un uomo in posizione più elevata, come nel caso di una studentessa che ha conosciuto su Internet un ragazzo. Quando la storia è diventata seria, lei ha deciso di temporeggiare, con la speranza di trovare un lavoro e rendersi indipendente per poi affrontare la questione con i familiari. Dopo qualche tempo la madre scopre la faccenda, ma lei le fa capire che è una cosa seria, “per la vita”. Il padre per il momento è tenuto all’oscuro. Intanto avviene la presentazione con i parenti di lui e va tutto bene. Le chiedo quale sia la situazione rispetto alla *zaat* e lei risponde che quello è il problema, perché la sua *zaat* è più bassa di quella del ragazzo. Replico che allora il problema è superabile e lei conferma. Un’altra signora mi conferma come il suo matrimonio, uno dei rari casi di “matrimonio d’amore” vero e proprio, si sia potuto compiere grazie al fatto che il marito fosse di casta più alta e ben deciso a tenere testa alla sua famiglia. Naturalmente è

essenziale che la famiglia della ragazza sia d'accordo, ma in caso di ascesa sociale della famiglia della donna, la cosa sembra essere più accettabile.

Se le famiglie sono disponibili a sorvolare sulla casta, possono porsi altri limiti: quello “nazionale” -“Deve essere pakistano”- e/o confessionale -“Deve essere musulmano”-. Alcune delle ragazze che ho sentito fissano come limiti estremi, poco praticati e invalicabili, la possibilità di un matrimonio con un pakistano (qui però rientriamo in una eventualità di matrimonio al di fuori della casta) o all'interno dell'*Umma*. Sono casi molto rari. Il matrimonio di una donna con uomini di altre confessioni non è previsto dalla religione musulmana perché la religione, mi informa una giovane donna, viene trasmessa per via paterna. Se una donna si sposa con un uomo di un'altra religione i figli non saranno musulmani (21, F,P). Per gli uomini al contrario è possibile sposare le donne che appartengano alle religioni “del libro”, cristiane ed ebrei, o che siano sostanzialmente monoteiste. Anche in questo frangente e malgrado fulgidi esempi come quelli dell'imperatore Mughal Akbar che sposò Jhoda, una principessa indù, senza chiederne la conversione, ora si presenta la tendenza a chiedere la conversione anche delle spose ammissibili:

Inizialmente si diceva che gli uomini musulmani potevano sposare le donne “del Libro” senza richiedere la loro conversione. Ora vi è stata una *fatwa* e vi sono 2 versioni [una è come si dice sopra: che si può sposare una donna “del Libro” senza conversione da parte di lei] l'altra che dice che siccome le cose nel mondo cristiano sono cambiate e Gesù non è considerato dai Cristiani solo un profeta, ma Dio, insomma, hanno cambiato quanto era detto nella Bibbia, allora adesso le donne cristiane si devono convertire (2,F,P).

Comunque per gli uomini è più facile sposarsi al di fuori del loro credo, come testimonia un signore pakistano che effettivamente si è sposato con signora italiana a cui non ha chiesto di convertirsi: “Se [a] lui piace può tranquillamente fare.”(22,M,P). Certo, i problemi sorgono perché si ripropone in ogni caso il problema della lealtà e solidarietà verso il *birādarī* : un uomo che si sposa al di fuori della cerchia altera i piani della parentela, tuttavia la cosa viene percepita come possibile¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Yunas Samad (2010) si è soffermato sul problema dei matrimoni forzati che coinvolgono gli uomini migranti in Gran Bretagna. Si tratta di un fenomeno poco analizzato, poiché l'interesse maggiore è focalizzato soprattutto sulle donne, che ne sono le principali vittime. Samad, tuttavia, fa presente che spesso gli uomini non denunciano questo fenomeno perché sarebbe messa in discussione la loro mascolinità. Non essendo essi sottoposti ad un regime di clausura, tendono ad accettare il matrimonio forzato e vivere poi una vita affettiva parallela. Fatto questo, secondo Samad, non privo di conseguenza dal punto di vista psicologico e psico-sessuale. Le ragioni per cui un uomo può essere forzato ad un matrimonio sono dovute al fatto che abbia relazioni al di fuori della cerchia consentita, che sia omosessuale o che sia coinvolto in problemi con la giustizia. In questi casi il matrimonio forzato è percepito dalla famiglia come un rimedio che avrà degli effetti risanatori sul ragazzo. A volte rientra la questione dell'onore paterno qualora il figlio col suo rifiuto a sposarsi contraddica la parola data dal padre. In molti casi le madri giocano un ruolo primario facendo pressione psicologica e ricatti morali. Gli

Tornando ai matrimoni interconfessionali tra donne musulmane e uomini di origine diversa chiedo: “E se l’uomo ti ama tanto e si dice disposto a convertirsi?” Mi sono arrivate delle risposte complesse: “Se ci fosse un ragazzo italiano o inglese, non musulmano, che per me diventa musulmano, sarebbe una cosa bellissima, che piace a Dio e potrei sposarlo (5,F,P)”;

“I miei sarebbero troppo felici se ho fatto convertire qualcuno. Per noi è troppo importante. La società lo guarda in modo gentile. Nessun problema (7,F,P)”. Entrambe le ragazze si riferiscono indirettamente all’alto valore che ha per la religione musulmana procurare una conversione, tanto da far conquistare il paradiso. Entrambe le dichiarazioni tuttavia aprivano a delle problematicità. La prima infatti (5,F,P) se da un lato ammetteva il matrimonio con un italiano convertito, al tempo stesso negava la possibilità di un matrimonio con un ragazzo musulmano ma di altra nazionalità che “non rientra nella *zaat*”, che era considerato dalla famiglia il limite. L’altra ragazza invece faceva intendere di esprimere una propria opinione che non ritrovava condivisa nel suo paese:

L’importante è che deve essere musulmano, il resto non conta, se guardano la religione non importa. In Pakistan è difficile far convincere i genitori, però ho visto gli altri paesi musulmani dicono che se sei musulmano va bene. Ho visto pakistani sposati con turche... mai visto donna pakistana con un turco (7,F,P)

C’è anche qualche opinione contraria: per alcune famiglie non basta cambiare religione per ottenere in sposa una figlia, poiché non c’è la certezza che la conversione sia sincera:

E matrimoni con persone di altre religioni?

Una cosa impossibile perché se la nostra religione dice che il nostro matrimonio non è accettato dalla nostra religione, perché una ragazza sposa un ragazzo italiano i figli che nascerà sono di due religioni, cristiano e musulmano, però molte persone stanno cercando di sposare delle persone facendo convertire, ma secondo me non risolve il problema, perché un cristiano non può diventare un vero musulmano perché non può rifiutare di bere il vino, la birra, il maiale, perché se sei tutta la vita, in due giorni non puoi cambiare.

E se per assurdo sì?

Però i genitori non accettano lo stesso, secondo me i genitori anche accetteranno, ma la società che sta intorno non accetta e continuano a dirti: “tua figlia ha fatto questo e ha fatto quello.” Questo ci influenzerà anche i nostri figli.

Esempi di matrimoni etnicamente misti esistono in Pakistan, ma non sono un fenomeno diffuso perché vanno a confliggere con il limite sociale del gruppo di parentela o con cui si è in relazione. Una possibilità, come l’uscita da altre regole, viene offerta quando le donne si

uomini della famiglia entrano nella questione qualora si tratti d’intervenire con delle vere e proprie violenze fisiche.

sposano una seconda volta. Risposarsi è per molte un'impresa complessa, perché si ha un'attrattiva minore rispetto alla "verginità" di un primo matrimonio, sicché la famiglia della donna, che comunque ha interesse nel trovarle una collocazione sociale, diventa meno selettiva nel dettare dei criteri:

Una mia zia si è sposata con un italiano convertito, prima era sposata con un pakistano che non si comportava bene [...]. Nel loro caso non c'è stato un problema di *zaat*, ma non tutti sono d'accordo se uno si converte (3,F,P).

5.4 Matrimoni indiani nel bresciano

5.4.1 Con chi (non) mi posso sposare?

Come accennavo sopra i futuri sposi indiani si trovano apparentemente su un piano opposto a quello dei pakistani perché il matrimonio tra consanguinei non solo non è preferito, ma è severamente proibito, tanto da essere una delle principali cause di honour killing nell'India del Nord. Tutti i discendenti di un medesimo gruppo patrilineare sono considerati come fratelli e sorelle. Sposarsi all'interno del gruppo di parentela sarebbe considerato un atto incestuoso. È per questo motivo che inizio a illustrare i criteri per l'individuazione del/della partner in negativo. Come abbiamo visto nel capitolo 3, il divieto di endogamia può estendersi all'intero villaggio o a un gruppo di villaggi adiacenti. Un fattore molto importante è sposarsi all'interno della religione, che per quanto riguarda le ragazze indiane che ho intervistato è il sikhismo. Una ragazza sintetizza questi concetti così:

...Quindi sikh, della tua casta...

... poi non devono essere parenti stretti.

Non devono essere parenti stretti?

E poi vedono anche se magari, vedono il cognome, cioè il cognome del padre non deve non deve essere uguale a quello del tuo marito, cioè del futuro sposo, né quello della tua madre ... sì, madre, padre (28,F,I)

I cognomi, quindi, come per i pakistani danno precise indicazioni circa la posizione occupata nella gerarchia sociale. La questione interessante è che generalmente tra i sikh sono utilizzati solo due cognomi: Kaur e Singh. Come si fa a capire la gerarchia sociale? Cosa si capisce dal cognome?:

Sì, perché quelli là perché infatti, proprio perché guru non volevano che noi ci saremmo suddivisi, proprio perché sa che no c'è i cognomi proprio ti dicono "tu sei di quella casta", per dire. Allora cioè stai provenendo da quella casta. E allora hanno messo i Kaur, cioè "regina" sarebbe, per tutte le femmine, senza distinguere, e i Singh per tutti i maschi. Sarebbe "leone", per non distinguere infatti. Per non fare differenze.

Come si fa a capire dal cognome se due sono parenti?

Io sono [...] tutti sanno il proprio cognome. Lo sanno tutti eh, solo non lo mettono.

Ah, non lo mettono?

Non lo mettono, proprio perché, cioè non è proibito, però io so che Guru vogliono che mettiamo solo Kaur e Singh.

Ah ho capito, comunque questa cosa[dei nomi di casta] continua poi nella pratica.

[assenso] (28,F,I)

Come abbiamo visto per certi aspetti dell'islam, le norme religiose vengono ignorate per lasciare spazio alle regole consuetudinarie. In entrambi i culti l'eguaglianza tra gli uomini è un valore dichiarato, entrambi però hanno poi lasciato perpetuare nei fatti l'ordine castale. Sia l'islam che il sikhismo hanno attenuato alcuni tabù di purità, come quello del commensalismo, per i sikh addirittura i *langar*, cioè la cucine annesse ai *gurdwara*, sono aperte a tutti¹¹⁰. Nell'organizzazione dei matrimoni, tuttavia, vediamo che la classificazione per caste riprende con vigore:

Senti, ha qualche importanza il jāt ?

Quella lì è la, è la base, la base.

La base...

Tu puoi sposarti solo con la stessa casta. Basta non puoi andare oltre la tua casta. (27,F,I)

Chiedo se i cambiamenti nello status economico e il fatto che molti soggetti appartenenti alle classi più basse abbiano un buon reddito e buona istruzione non abbia cambiato qualcosa nei rapporti tra le caste. Come già visto all'interno del gruppo musulmano, all'appartenenza di casta si associa anche una tipologia comportamentale :

Sì, sì, sì, però la loro casta li rappresenta. Quindi possono essere ricchi quanto vuoi. Per esempio qui in India: tutte le persone sono uguali alla fine hanno gli stessi soldi, sono tutti uguali, però " alla fine è una persona, cioè cosa c'è se si comporta male? Non è che la sua casta lo fa comportare male. Non vuol dire niente. È una cosa che fanno anche i miei genitori. (27,F,I)

¹¹⁰ Nell'estate del 2011 ebbi un colloquio con il signor Davinder Prasad, rappresentante di *Castewatch*, un'organizzazione impegnata a fare crescere la consapevolezza sulla discriminazione di casta in Gran Bretagna. Egli mi riferì che nella cittadina di Nottingham esiste una quantità di *gurdwara*, sovradimensionati per il numero di fedeli sikh presenti in quell'area, ma tali per rispondere alle divisioni di casta. Non sono in grado di dire però se si trattasse solo di una seppur rigida suddivisione per ceti, o se implicasse anche una particolare attenzione alla purità. Il signor Prasad ci tenne a evidenziare quanto la discriminazione su base castale fosse attiva anche tra i cittadini di origine indiana che vivevano in Gran Bretagna (Davinder Prasad, da intervista rilasciata alla sottoscritta a Londra in data 23/07/2011).

Dalle interviste si evincono due linee di pensiero principali riguardo alla casta e al peso da attribuirvi al fine di combinare un matrimonio: ci sono le famiglie che ritengono l'appartenenza di casta un criterio basilare o quelle che possono soprassedere sulla casta, ma non sulla religione.

Sì [la casta] è molto importante, a volte però, come ho detto prima, magari vabbè la religione è importante, deve essere sikh, però vabbè se la casta è un po' anche un po' diversa i genitori cercano di ...

... di mediare?

Eh, sì.

Mi pare che fra l'altro il sikhismo sia nato proprio contestando le caste...?

Sì, quindi non ci sono tante caste nel sikhismo però l'importante è che il ragazzo sia sikh, quello: la cosa più importante (43,F,I).

Ha importanza la casta?

Un po', ma non tanto. Se sposassi uno non di religione sikh e casta inferiore...no, deve essere sikh. Se si converte può essere ma non ho mai visto [una cosa del genere]. Se è un sikh di casta più bassa, ma ha gli altri requisiti va bene.(10,F,I)

5.4.2 In cerca del partner

Dovendo evitare una cerchia di parenti più o meno prossimi, il/la partner può essere cercata anche piuttosto lontano. Una ragazza mi diceva, ad esempio, che i suoi genitori provenivano da due diversi stati indiani. La ricerca viene effettuata da persone denominate *beciola* che per questa attività vengono remunerate con denaro e regali. Il o la *beciola* può essere una figura professionale (25,F,I), ma questo ruolo è spesso ricoperto anche da qualche familiare col vantaggio che conosce bene almeno uno dei due ragazzi (23,F,I) o “magari c'è un familiare che si sta in mezzo alle due famiglie. È parente di questo o di quello e dice magari queste famiglie si possono unire e li presenta” (27,F,I). “La ragazza non deve cercare, cerca la sua famiglia.”(25,F,I). Il matrimonio dei figli può rinsaldare relazioni e amicizie:

Questi arranged marriages di solito seguono delle regole...?

Tra conoscenti.

Tra conoscenti, quindi non tra familiari?

No, no,no, no, no. Tra conoscenti ... sì l'amico. Magari un uomo ha una figlia, ha un migliore amico, un amico, un figlio e li fanno sposare. Cioè senza neanche vedere i loro caratteri, i loro modi di vita, i loro pensieri, niente: “Sposiamoli perché siamo amici e così diventiamo parenti!”(27,F,I)

Tu sei in Italia, i matrimoni hanno anche un aspetto di alleanza? Cioè, quando si sceglie il ragazzo, i criteri sono soltanto che sia bravo, eccetera o anche si dice “ ma m'interessa unirmi a quella famiglia?

Sì, anche questo...

...Ha questo aspetto, ancora?

Sì, eh sì perché tipo mio papà: facciamo che conosce un amico strabene e sa che suo figlio, così ... allora magari dicono: “ Cambiamo questo rapporto di amicizia in un, cioè ... in un rapporto familiare (28,F,I)

Il fattore economico è considerato una variabile possibile, ma sembra avere maggior peso il rafforzamento delle amicizie:

Secondo te questa questione “diventiamo parenti” ci sono motivazioni economiche o semplicemente piace quella persona?

A volte. Dipende da persona a persona, però ormai più che altro per ...sì, anche per ... perché magari nel mio paese c'era una ragazza che era molto povera, gli è morta anche la mamma da poco e appunto aveva diciassette, diciotto anni. L'hanno fatta sposare con uno che la potesse mantenere. Motivo economico, non perché erano amici o niente. Però ovviamente io non avendo comunque problemi finanziari mi farebbero sposare se io dovessi fare un arranged marriage [sarebbe] con un amico, col figlio di un amico di mio papà. (27,F,P)

5.4.3 I criteri familiari e individuali

Il fatto che l'amicizia sia un criterio rilevante per unire due ragazzi non significa che quello economico passi in secondo piano. Ho chiesto di fare un elenco dei criteri per la valutazione dei “candidati sposi”:

Che cosa si va a guardare? Cioè ci sono dei criteri?

Sì, la situazione economica, finanziaria, numero uno. L'onore famiglia che ha il ragazzo.

L'onore della famiglia?

L'onore della famiglia del ragazzo. Quindi deve essere una famiglia rispettata, e poi...

E l'onore su cosa lo valuti?

Sul rispetto che hanno gli altri di quella famiglia. Se è una famiglia rispettata.

E c'entra che i ragazzi si comportino bene?

Sì, anche

C'entra con l'onore della famiglia?

Sì, anche un insieme di cose.

Riesci a individuare anche le altre cose?

Allora innanzi tutto l'onore della ragazza, ovviamente, poi il lavoro dei genitori. Non so, se fanno dei professori così vengono visti in modo proprio diverso, poi la situazione economica, sempre, quello che fanno nella società, il ruolo che hanno nella società: quindi magari se partecipano a cariche pubbliche, magari se uno è sindaco, così. Queste cose.(27,F,I)

Oltre ai macrocriteri che riguardano la casta e/o la religione e la rispettabilità della famiglia, in un ragazzo si ricerca in modo specifico che abbia una buona occupazione, che abbia studiato (25,F,I), ma anche che non fumi, non si droghi (23,F,I). Con variazioni di sfumature e di ordine di precedenza queste sono le cose principali.

La ragazza, per essere presa in considerazione “Deve rispettare marito, suoceri, deve fare tutte le cose a casa (25,F,I)”. Che sia “rispettosa” non è un particolare di poco rilievo perché la sposa andrà a vivere a casa dei suoceri e, almeno fino a quando non sarà cresciuto il figlio maschio, occuperà una posizione piuttosto bassa nell’ordine gerarchico, sottoposta al volere della suocera. Anche l’abilità nei lavori domestici, soprattutto cucinare, è una competenza da curare. Il valore della ragazza aumenta se ha studiato:

Come mai lo studio è così importante se poi è probabile che dopo sposata resti a casa?

Se la ragazza ha studiato è più gentile. Le ragazze studiose sanno come bisogna sopportare i suoceri, invece le ragazze che non hanno studiato non sanno sopportare i suoceri” (25,F,I).

Questa risposta si richiama coerentemente all’idea di donna indiana rispettabile, che si era venuta a formare fin dalla metà dell’Ottocento in India e che avrebbe visto nell’educazione formale un requisito essenziale per essere una brava moglie e una brava madre (Narayan, 1997, p. 24)¹¹¹.

Indago sulla possibilità di effettuare dei matrimoni misti: la regola di base è il matrimonio all’interno della religione con grande preferenza per il matrimonio endogamico di casta. Alcuni ragazzi che ho sentito, tuttavia, sembravano poter considerare anche la prospettiva di un matrimonio al di là dei confini confessionali e ammettono che per i maschi è più facile avere il consenso dei genitori:

A volte tipo per i maschi c’è meno pressione da parte dei genitori per le femmine invece di più. Tipo i maschi possono decidere se vogliono sposare una ragazza o no. Dipende [da] loro . Mentre anche però nell’ultimo periodo, negli ultimi tempi, credo ci sia ... i genitori si sono molto sciolti, un po’...Perché lasciano un po’ decidere anche i figli.Soprattutto le famiglie che sono qua. Tipo in India un po’, un po’ mentalità antica, a volte alcune ... tipo i nonni vogliono che tu sposi un’indiana in India.

E quindi diciamo la nonna e la mamma stanno pensando a una ragazza indiana?

La mia mamma sì.

Neanche hanno considerato un’indiana che vive qua?

Qua se fosse un’indiana qua sì. Tipo mi dicono: “Va bene, basta che sia indiana, però anche italiana, per i miei genitori va bene?”

Anche italiana?

Sì, sì (33,M,I)

Come funzionano le pratiche matrimoniali nella tua famiglia [...] si preferisce matrimonio combinato, si preferisce love marriage, si fa misto?

¹¹¹ Si veda anche la scena del film di Mira Nair (2006) *Il destino nel nome*, in cui la giovane Ashima viene presentata al futuro sposo Ashoke e invitata a esibire la sua conoscenza dell’inglese studiata al college.

Cioè un po' misto, perché adesso non è più *engaged marriage* come faceva prima, cioè nessuno si vedeva com'è successo con i miei che non si sono nemmeno visti, si sono sposati. Però ultimamente i miei zii che erano un po' più piccoli di mio padre [si] sono visti, così conosciuti. Hanno detto: "Sì, va bene", ma adesso che toccherà a noi -spero in po' più in là – io penso di fare quello che voglio, però chiedendo anche a loro.

Quindi conoscere una ragazza?...

...Sì.

...innamorarti, diciamo?

...Sì.

...e presentarla ai genitori?

...Sì.

... e sperare che dicano di sì?

...Sì.

Se dicono di no?

Mi ribello [ride]

[...]

Quale potrebbe essere una ragazza che sicuramente [i tuoi genitori] non potrebbero accettare?

... non lo so... all'inizio se vedrebbero un'italiana mi direbbero di no. Poi in caso gliela presento e gli faccio capire che non è sbagliato alla fine.

Quindi, allora, potrebbe anche essere una ragazza italiana, in teoria... Quindi potrebbe anche essere una ragazza non sikh?

Sì, sì.

Spesso mi viene riferito che ha molta importanza il zāt, il jāt [...]supererebbero, pensi che sia superabile anche questa cosa?

Sì, perché allora, io sono un po' più ... sono cioè io mi baso su delle conoscenze su cui posso vincere sulla mamma. La nostra religione, cioè il Guru Nanakji ha detto che non bisogna, cioè ha subito cancellato queste differenze tra religioni e zāt e quindi, quando mi dirà questa cosa io gli dico: "Guarda lì anche la nostra religione dice che non è sbagliato" (48,M,I).

5.5 Dopo il matrimonio

Quale vita si prospetta una volta sposate? Dipende ovviamente dalla disposizione a priori che le persone coinvolte hanno. Un altro dato comune alle ragazze indiane e pakistane è che lasciano le famiglie di origine per entrare in quelle degli affini. Come osservava Mendelbaum (1988, p. 79), per la ragazza musulmana può essere un po' meno traumatico, perché il matrimonio tra consanguinei che si può ripetere più volte tra le medesime famiglie non introduce la sposa in un ambiente completamente estraneo. Questo però non è sempre vero, perché i parenti a cui si viene sposati potrebbero vivere lontani e non è raro che i promessi sposi non si conoscano affatto. Il matrimonio tra consanguinei, inoltre, pur rappresentando il 50% circa dei matrimoni effettuati in Pakistan, non è l'unica modalità di matrimonio combinato possibile.

Ciò non ci dice nulla delle relazioni reali che si possono sviluppare nella nuova famiglia. Bisognerà considerare il livello di possesso che la nuova famiglia eserciterà sulla nuora. Si

dovrà vedere, per esempio, quanto la famiglia acquisita permetterà alla sposa di mantenere relazioni con quella di origine. Questi sono tutti aspetti che possono originare situazioni di grave malessere nella nuora, ma c'è da considerare comunque che la disposizione verso questi matrimoni è generalmente accettata e positiva e spose e famiglie fanno del loro meglio affinché funzioni.

La neo-sposa indiana va potenzialmente incontro a un lutto perché potrebbe allontanarsi di molto dalla sua famiglia. Per questa condizione si usa un termine specifico: la sposa diventa *parā'ī*, ossia “che appartiene a un altro, di un altro, straniero, estraneo” (Platts, 1997). Questa è una prospettiva che una ragazza può trovare inaccettabile:

Se la mia famiglia si azzarda, nel momento in cui mi sposo, a dire che io sono – si dice *parā'ī* – estranea, guarda, io alla fine non la guardo neanche più. Perché non esiste. Io ho vissuto con voi e nel momento in cui mi sposo divento “estranea”? (27,F,I)

Anche se poi, nella sua applicazione reale, il significato di *parā'ī*, sembra non essere così drastico “Anche se magari “estranea” si usa più che altro per dire che ormai ti sposi e vai in una nuova famiglia ...” (27,F,I).

La sposa indiana, nella nuova famiglia sperimenta una condizione di *parda* che prima le era sconosciuta (Mandelbaum, 1988, p. 83), sia per quanto concerne la libertà di movimento, sia per l'osservanza di un codice di vestiario più rigido e di una reverenza verso i membri anziani della famiglia a cui non era abituata:

Si anche quello c'è ma *sharm*¹¹² che la ragazza deve avere sempre quando è sposata deve coprirsi la testa e quando suo suocero è seduto deve tenere il velo così davanti se il fratello è maggiore dell'età del ragazzo con cui è sposata deve tenere il velo anche davanti a lui (10,F,I).

Il mantenimento del *parda* può attenuarsi nella situazione di migrazione proprio perché cambia la condizione abitativa e non si convive con il suocero (23,F,I).

Ho osservato, però, che è soprattutto l'idea di andare a vivere *con la suocera* che sembra destare la maggior preoccupazione, soprattutto nelle ragazze sikh: “Ci sono le mamme del ragazzo [suocere] che vogliono che [le nuore] restino a casa e che non lavorino. Vorrei avere la libertà come ho adesso con i genitori. Soltanto con il matrimonio non c'è la libertà” (10,F,I).

¹¹² Vergogna, pudore.

[...] che poi, scusa, non è vero: io non è che vado in una nuova famiglia, creo una mia famiglia non vado nella famiglia del mio raga[zzo], del mio marito, vado in una famiglia *con* il mio marito, a fare una mia famiglia, non è ...che poi le nuore devono vivere con la suocera, stanno a vivere insieme. Assolutamente no. Io voglio una casa mia. Non voglio vivere con la famiglia, la suocera perché, cioè se io vado a vivere con mio marito metà dei miei problemi si risolverebbero, praticamente. Perché metà dei problemi è la suocera diciamo. Almeno per me. (27,F,I)

Nessuna delle persone che ho sentito considera con particolare interesse l'ipotesi di un matrimonio con un ragazzo italiano. Probabilmente oltre alla forte censura sull'argomento, pesano anche la scarsa frequentazione di coetanei maschi italiani (che si riduce spesso alla sola scuola) e la percezione per questa generazione di essere sospesa tra qui e là. Per quel che concerne l'esperienza britannica segnalano, più che un desiderio di unirsi a partner *di qui*, a partire dalla seconda generazione, la progressiva diffidenza verso un matrimonio transcontinentale, celebrato, cioè, con un partner che provenga direttamente dal subcontinente indiano, preferendo un compagno o compagna di origine sud-asiatica, ma nato e cresciuto in Gran Bretagna come loro, perché li sentono più affini linguisticamente e culturalmente (Yunus Samad & Eade, 2002, pp. 89-90).

Nel bresciano una situazione come quella di Hina Saleem, il fatto cioè di vivere con un uomo italiano, è più unica che rara. Semmai dalla cronaca emergono con frequenza sempre maggiore vicende legate ad amori tra ragazzi del Subcontinente, che condividono quindi un comune *milieu* culturale. Le variabili di preferenza sono essenzialmente quindi tra pakistani, bangladesi e indiani.

Secondo una ragazza indiana, per i suoi coetanei maschi può essere preferibile sposare una ragazza indiana, poiché, una volta adempiuti i loro doveri verso la famiglia e la parentela, poi possono ritornare in Italia e fare la vita che desiderano. Da parte sua preferirebbe sposare un ragazzo indiano cresciuto in Italia, allineandosi così alle ricerche sopraccitate:

Per una ragazza indiana che vive qua, di origine indiana che vive qua, come ... cioè cambiano le modalità di organizzazione [matrimoniale]?

Allora, per quanto riguarda i ragazzi, questi preferiscono sposarsi con ragazze che vivono in India. Come lo spiegano?

Perché sono proprio veramente ipocriti. Perché sposano la ragazza indiana, fanno felice la loro famiglia, vengono in Italia e fanno la vita che vogliono, con le ragazze italiane. Sono dei ragazzi proprio... a me fanno schifo. Senza offesa eh, però, sinceramente, io odio i ragazzi indiani. Io spero di sposarmi con un ragazzo italiano. Perché i ragazzi indiani sono ipocriti, veramente ipocriti. Possono essere aperti quanto vuoi, quando ti stanno insieme, ma poi quando ti sposano iniziano a diventare ipocriti, chiusi di mentalità, padroni, così. E comunque per quanto riguarda le ragazze, non lo so se scelgono un ragazzo dall'India. Cioè, c'è una mia amica a cui stanno cercando il ragazzo e lo stanno cercando in India e dopo verrebbe in Italia. Generalmente accade così. E dopo vengono in Italia e iniziano a lavorare come operai, così. Io sinceramente non lo voglio un ragazzo così. Perché sinceramente dovrei ricominciare una nuova vita. Io voglio continuare la mia vita.

Voglio avere un ragazzo uguale a me, capace di parlare l'italiano, comunque che mi aiuti nella casa, non che io devo mandare avanti la casa perché non capisce l'italiano, oppure non sa guidare la macchina, non ha la patente, non ha ... niente. Non voglio queste cose. (27,F,I)

5.6 Matrimoni combinati, matrimoni combinati cum amore o matrimoni d'amore?

Una volta compresi a grandi linee i principi che regolano i matrimoni combinati tra i Panjabi del bresciano, la domanda a cui rispondere diventa: che cosa ne pensano? Un prima difficoltà di fronte a cui mi sono trovata è stata il disaccordo sul significato che si dà ai termini matrimonio combinato (*arranged marriage*) e matrimonio d'amore (*love marriage*). Non si tratta di una difficoltà di traduzione o linguistica, ma di percezione dei fatti. Il mio problema sorgeva dal fatto che spesso sentivo le persone intervistate parlare di matrimonio d'amore in termini che a me parevano piuttosto ascrivibili al matrimonio combinato (tralasciamo, per il momento, i matrimoni forzati). Faccio un esempio:

Sai che c'è spesso la discussione love marriage o arranged marriage: tu che cosa ne pensi?

[...]. Cioè sì da noi ... una mia cugina si è sposata con un altro mio cugino cioè è stato un *love marriage*. Non è che siano [le famiglie] proprio contro: dipende dal ragazzo, dipende dalla ragazza. Dipende proprio anche dalla loro famiglia, come sono la loro famiglia.

Perché diciamo dalla prospettiva nostra le vediamo come due cose molto diverse [...]:

... Ma alla fine, cioè, tipo nell'*arranged marriage* da noi i genitori propongono: se al figlio e alla figlia va bene ok, se non va bene, niente. E la stessa cosa nel *love marriage*, cioè: al posto che i genitori propongono, propongono i figli: se dopo ai genitori va bene, le famiglie si mettono d'accordo, ok. (31,F,P)

Prem Chowdhry chiarisce bene i termini della questione riguardo alla situazione dell'India del Nord, ma da quello che ho potuto constatare, questa avvertenza vale anche per il Pakistan:

Apart from the arranged marriages (essentially a middle-class term which seeks to accommodate 'modernity'), in which the self-chosen partners get the approval of their families to get married. However, this emotional structuring of relationship is contingent upon following the prescribed caste, class, and marriage norms. Breaches are not tolerated (Chowdhry, 2007, p. 3).

Bisogna quindi fare attenzione che *tra arranged marriage e love marriage* il confine non è affatto netto, ma si apre un ampio arco di sfumature, che parte da matrimoni totalmente decisi dalla famiglia, potremmo dire "imposti", a matrimoni in cui si chiede l'assenso dei figli, il cui rifiuto però va giustificato e tollerato solo fino a un certo limite. Esiste poi la possibilità, come diceva la ragazza citata, di proporre alla famiglia un ragazzo che piace, ma questi deve corrispondere ai criteri-base che ogni famiglia si dà: che possono essere di: parentela, casta,

religione. Si vede così come anche il termine *scelta* diventi fuorviante se non situato in un contesto chiaro. Questo tipo di matrimoni, dove sono i ragazzi a suggerire un partner comunque adeguato ai criteri della famiglia, - e in questo senso *scelgono* - sono da loro spesso chiamati *love marriage*. Opportunamente Mody li definisce *love-cum-arranged marriage* (2008) I *love marriage*, così come vengono intesi nella società italiana, ossia matrimoni dove la scelta del partner è totalmente demandata alla coppia che non tiene conto del parere dei genitori, né si è necessariamente legati all'approvazione dei criteri della famiglia e della parentela, sono non solo visti con molto sospetto, trattandosi di “una pubblica ribellione ai piani dei genitori”(Shaw, 2001, p. 324), ma, anche solo concettualmente, sono considerati di rado dalle persone che ho intervistato. In questa ottica va inteso quanto segue.

Da un lato alcune delle persone che ho sentito si sono espresse a netto favore dei matrimoni combinati, ossia all'accettazione senza riserve del partner proposto dalla famiglia. Una delle ragioni parte dalla convinzione che il matrimonio d'amore non funzioni troppo: dipendendo da una passione “intossicante”, una volta che essa è esaurita non resta più nulla:

Che ne pensi del matrimonio combinato e del matrimonio d'amore?

Io il matrimonio d'amore non sono di quel parere, secondo me l'amore finisce...ma le persone che sono sposate perché hanno fatto il matrimonio d'amore non è che funziona molto. Alla fine anche quando fai il matrimonio combinato puoi decidere se una persona ti piace o no (8,F,P).

Un argomento che si rinviene piuttosto spesso nelle difese d'ufficio del matrimonio combinato *versus* matrimonio d'amore è quello della durata: dopo la iniziale “luna di miele” i matrimoni in Occidente falliscono, proprio perché sono basati sulle passioni, si sente spesso argomentare. La bontà di un matrimonio viene misurata in base alla tenuta dell'unione, non considerando che laddove i matrimoni sono combinati e sono in gioco gli interessi e i buoni rapporti di estese reti familiari, si esprime uno sforzo congiunto per tenere insieme la coppia quasi ad ogni costo:

Da noi dicono proprio che l'amore è cieco nel senso che una volta che sposati, che tu sei innamorato non vedi i difetti, no? Sembra tutto... difatti da noi succede in tantissimi casi che la ragazza va via, scappa di casa, ha il ragazzo, si sposa, però dopo hanno tantissimi problemi. Infatti da noi dicono che il matrimonio combinato, deciso dai genitori, dura di più rispetto al matrimonio che ti sei fatto tu con amore, che poi alla fine non c'è l'appoggio di entrambe le famiglie. Per noi è importante tutta la famiglia, infatti iniziano ad avere i litigi già dall'inizio e poi interrompe il matrimonio (21,F,P).

Si pone qui la questione della tenuta del matrimonio a spese del benessere della persona e in particolare delle donne, che spesso hanno meno vie d'uscita, anche a causa della dipendenza economica:

...da voi le donne sono autonome, cioè, lavorano... invece da noi la donna, non lavorando, lo sa che se si divorzia o finché non si sposa con un altro, starà a casa dei suoi genitori come un peso, nel senso che i suoi genitori o i suoi fratelli e poi i genitori muoiono [...] e tu che fine fai? Poi perché saranno sempre le tue cognate cioè ti vogliono [male] nel senso che sei un peso per tutta la vita. È meglio che tu stai con il marito anche se non ti vuole, così, però per i tuoi figli (21,F,P).

L'amore, si è visto, non sta alla base del matrimonio, il valore unificatore è la continuità lecita della famiglia. L'amore tuttavia non è un sentimento di per sé disprezzato, ma semmai *ordinato* e ritenuto una condizione non necessaria per arrivare al matrimonio. Esso ha una posizione temporale opposta a quella invalsa presso le famiglie italiane: è infatti convinzione ed esperienza condivisa da molti che esso “venga *col* matrimonio”, non prima.

...poi da noi dicono che proprio il Dio ha fatto così che proprio nell'atto del matrimonio proprio quando tu sai che [ti] stai sposando con una persona nasce dentro il tuo cuore l'amore per quella persona. Proprio il matrimonio che ti fa ... che crea questi sentimenti per l'altra persona. [...] per esempio mi facevano alcune domande strane le mie compagne, proprio alcune cose che “tu vai a letto con una persona non ti piace, come fa l'amore? Quelle cose lì e tu allora in quel caso cosa fai?” Da noi non vengono, secondo me, posti questi problemi. [...] però già la prima notte del matrimonio così si avvicinano talmente tanto che voi neanche potete immaginare, no? Che tu non conosci una persona e ...invece da noi viene considerato una cosa normalissima. (21,F,P).

Il problema “pratico” che tra le altre cose, comporta il matrimonio d'amore è la violazione del *parda*, poiché per innamorarsi i ragazzi si dovrebbero conoscere. Ma è proprio la conoscenza, laddove la separazione tra i sessi è osservata con particolare cura, che crea il problema, perché potrebbe avviare un meccanismo incontrollabile:

Per esempio io non posso toccare un ragazzo, si dice “cosa c'è di male?” Se tocco il ragazzo voglio fare altre cose, cioè non è il solo toccarsi, dare la mano, così, stare ... dare un bacio, poi avrei voglia di fare tante altre cose. Quindi ti [la religione] proibisce già di fare la cosa dall'inizio. E quindi di questi matrimoni d'amore poi tu devi uscire, conoscere i ragazzi...(21,F,P)

Tenersi lontani dalla tentazione, quindi, cosa che può essere comprensibile in un ambito di valori condivisi, anche se come vedremo nel prossimo capitolo la contraddizione scoppia nel momento in cui i maschi, proprio perché sono considerati difficilmente controllabili, vengono maggiormente esposti grazie alla maggior libertà di movimento, mentre le donne reputate più “tranquille”, vengono ulteriormente protette con vari livelli di chiusura. In alcune famiglie

indiane¹¹³ i genitori forse un po' preoccupati di non creare situazioni di conflitto netto con le figlie o forse spinti dal desiderio di evitare che si "mettano nei guai" facendo scelte "inaccettabili" sollecitano le figlie nel seguente modo: "se conosci qualcuno, presentacelo". Questa dimostrazione di disponibilità maggiore rispetto al divieto di cercare un ragazzo, come fa notare una studentessa, si scontra con la contraddizione di base, ossia che il ragazzo deve rispondere a certi criteri, non può essere uno qualsiasi:

Mio papà me l'ha anche detto una volta che se io ho un ragazzo nella mia vita di presentarlo che non ha problemi. Però non so fino a che punto questa cosa sia vera perché dopo c'è anche il problema delle caste, che deve essere della mia stessa casta. Quindi alla fine magari può accettare di conoscerlo ma dopo vede che è di una casta proprio bassa, facciamo caso, e allora ...si rovinerebbe tutto. (27,F,I)

Un'altra contraddizione è che una tale apertura rischi di cader nel vuoto nel momento in cui le ragazze, di fatto, a parte l'uscita per andare a scuola, restano a casa o escono accompagnate e quindi non hanno la possibilità materiale di conoscere nessuno, eccetto forse, sul web. Vero è anche che se i genitori "sono aperti" e viene presentato un candidato sposo accettabile (in quest'ultimo caso era richiesta la sola comunanza religiosa), si può sorvolare: "Ovvio che se lo presenti ai genitori, i genitori lo sanno che si sono frequentati (11,F,P).

Consistente è la parte di persone che, come accennavo, considera la possibilità di un *love cum arranged marriage* che chiama "*love marriage*", ma non è detto che questo sia considerato anche da ragazze giovani come una prospettiva assolutamente desiderabile o una valida alternativa al matrimonio combinato: "*Love marriage* per me non è una cosa brutta, però bisogna che prima ai genitori va bene che sposa questa ragazza. Se a loro non va bene, non la sposa (25,F,I).

Infine c'è chi vorrebbe un *love marriage* ma non vuole "mettere nei guai la famiglia" a indicare quanto tale opzione abbia connessione con l'ambiente circostante:

Io penso che ci debba essere un matrimonio d'amore, perché devi passare tutta la vita. Però io penso anche che se proprio vuoi sposare con tuo amore devi pensare alla tua casa e non metterla pasticci, uscendo, parlando. Quando avrai il momento diglielo [ai genitori]. Per esempio io non posso dire ai miei genitori che amo qualcuno, da una parte capisco che a volte i genitori vedono giusto, migliore, così però io penso che ci debba essere l'amore (9,F,P)

¹¹³ Non intendo dire che questa sia una peculiarità delle famiglie indiane, ma semplicemente che il comportamento che mi avvio a illustrare mi è stato riportato soprattutto dalle ragazze indiane.

Il solo immaginare di avanzare l'idea presso i genitori fa vergognare: "perché si arrabbierebbero e perderebbero la fiducia" (14,F,P). E si ripresenta il senso di colpa verso i genitori che si vedono fare tanti sacrifici per i figli:

Guardi io ogni volta che penso al mio matrimonio, guardi, mi viene confusione in testa e a volte dico 'Perché andare contro i miei genitori che comunque mi hanno dato un po' di libertà nella vita? Sono proprio fortunata, perché andare contro? Facciamo matrimonio combinato. [...] Però dopo penso: "Scusami, però anch'io ho diritto alla mia storia d'amore! Cioè, perché non posso avere una storia d'amore (27,F,I)

La lealtà verso i genitori si scontra con l'idea che con questa persona ci devono passare tutta la vita. Da notare è infatti che l'idea imperante è che il matrimonio è "per tutta la vita", le ragazze che ho sentito, anche quelle più critiche rispetto alla tradizione, infatti, non avanzano un'idea di libertà sessuale, ma piuttosto di legame che per essere felice e saldo necessita della conoscenza tra i due partner: "Da voi non ci sono problemi, [i ragazzi e le ragazze] possono andare dove vogliono. Secondo me questa non è libertà. Per me è libertà scegliere il tuo partner di vita ma non che cambi ogni settimana" (11,F,P).

Le famiglie sono il punto di riferimento e come si è potuto vedere gli stili genitoriali e le loro idee sui limiti da imporre possono variare notevolmente, come variano le idee dei soggetti sentiti. Il mondo di queste ragazze si sta muovendo in varie direzioni, sotto la pressione di multiple identità e multipli sistemi valoriali che possono essere contrastanti.

Come osserva Roger Ballard (1982) riguardo alla realtà britannica, il contatto con la maggioranza etnica non ha portato a una "assoluta anglicizzazione". I bambini sudasiatici sono esposti e partecipano a due mondi diversi: a casa ci si aspetta che si conformino alle norme di cooperazione, rispetto e devozione alla famiglia. In questa educazione viene posta molta cura sottolineando la superiorità delle tradizioni culturali. A scuola invece i ragazzi sono esposti a valori, talvolta, completamente opposti. Molti giovani si trovano di fronte ad acuti dilemmi e da tempo hanno imparato "to cope with these contradictions by switching their modes of behaviour depending on the context in which they find themselves" (Ballard, 1982, p. 196). O, almeno, quasi mai si pone in esse in termini antitetici come: tradizione/modernità oppure Est/Ovest. Questi ragazze e ragazzi cercano strategie che permettano loro di convivere con l'ambiente circostante, soddisfare le esigenze delle proprie famiglie e operare piccoli o grandi cambiamenti. Mentre elaborano il proprio personalissimo modo per trovarsi a proprio agio in questa scomoda posizione c'è chi accetta apparentemente la volontà della famiglia ripromettendosi di offrire ai figli opportunità di scelta che vede

impraticabili per sé. Così afferma una ragazza pakistana che dubita di poter proporre alla famiglia il ragazzo che le piace “Io, anche se non sposerò questo, darò tutta la libertà ai miei figli, non li voglio vedere soffrire come soffro io” (6,F,P). La stessa cosa da parte di una ragazza indiana: “Adesso io decido che quando io sposata i nostri figli, i miei figli io non faccio così” (23,F,I).

Inizia quindi una delicata negoziazione tra i valori della famiglia, quelli della società in cui i ragazzi si trovano immersi e i propri. È una partita a scacchi effettuata per portare avanti il proprio progetto di vita cercando di evitare la lacerazione dei legami con i propri cari e, in qualche caso, di scatenare una violenta reazione.

È una strategia fatta di piccoli passi. A volte si tratta di evitare un matrimonio con qualche promesso cugino che si aborrisce. La famiglia è particolarmente rigida e allora si comincia a fare i calcoli “per fortuna gli uomini della sua famiglia sono finiti e quindi non si sposerà con uno della famiglia e forse sarà un po’ meno chiuso”, raccontano le operatrici di un consultorio riguardo alla situazione di una ragazza in seria segregazione (T9). Si ricercano alleanze con i parenti affini per dirigere la scelta sul cugino “più aperto”(3.F.P). Il matrimonio con il cugino “giusto” o meno peggio, diventa il mezzo “diplomatico” per uscire da rapporti familiari pesanti (32,F,P). Una via, questa del matrimonio per uscire di casa, praticata anche dalle nostre parti fino a non molto tempo fa, ma qui si aggiunge anche il fatto di evitare un’unione che diventi un passaggio ad una situazione ancora peggiore. Qualcuna aspetta di avere un’autonomia economica per proporre a un padre, forse disponibile, un partner diverso da quello destinato, ma in fondo adeguato. (14.F.P). Un ragazzo indiano si mette d’accordo con la compagna di scuola di casta compatibile per sposarsi e in cambio le garantisce l’opportunità di continuare a studiare. (T11). C’è chi aderisce all’idea di matrimonio combinato, ma ha la forza contrattuale di porre come condizione il permesso di andare all’università (2,F,P). Talvolta la ragazza sa di avere uno spazio di trattativa ridottissimo nelle decisioni a suo riguardo e, pur non desiderando sposarsi rivendica la sua voce in capitolo: “Voglio che almeno mi chiedano se mi piace quel ragazzo” (29,F,I).

In questa varietà di sfumature si profila anche una ragazza pakistana, con una famiglia che le ha dato il senso del limite, ma anche molta fiducia e che riguardo al matrimonio afferma con sicurezza:

... ti dà felicità vedere i tuoi bambini crescere, però che sia fatto con la persona che vuole la ragazza, non con una persona che non vuoi.

Matrimonio combinato o d’amore?

Secondo me d'amore. Se te lo scegli tu sai, non vai a incolpare qualcun altro e poi se lo scegli tu sai quello che va bene per te.

Tu troverai il marito per conto tuo?

A volte alle ragazze piace che viene presentato dai genitori, ma deve essere uno che conosci perché con quelle persone devi condividere tutto, anche il letto, però ci sono alcune che accettano.

Nella tua famiglia si pratica il matrimonio combinato?

Per adesso c'è mia sorella che si sposa, ha fatto conoscere ai nostri genitori e questa estate si sposa. L'unica cosa che vogliono i nostri genitori è che sia della nostra religione (8,F,P)

L'opzione del matrimonio d'amore potrebbe anche allettare, ma quando la famiglia è ostile, bisogna considerare che non solo si perderanno, nel migliore dei casi, gli affetti e la rete protettiva che ha intessuto intorno alla ragazza, ma che, dovessero andare male le cose, non offrirà nessuna forma di aiuto o di *risarcimento*. Propongo un lungo spezzone d'intervista con una studentessa indiana che ha fatto le sue esperienze e che ha tratto le seguenti conclusioni:

Dato che io ho avuto delle esperienze di merda, preferisco avere un matrimonio combinato.

Quale potrebbe essere il vantaggio?

Perché comunque, cioè se io faccio *love marriage* i miei genitori mi manderebbero fuori di casa, non vorrebbero più vedermi. Allora preferisco sposarmi con uno che conoscono loro, almeno mi danno loro la garanzia che lui è a posto. Perché se faccio *love marriage* magari va bene lo conosco bene io, però ovviamente a quel ragazzo non lo conoscono i miei genitori né io conosco la sua famiglia, per dire no? Invece se fai *love marriage* [intende dire "*arranged marriage*"] hai anche tu il vantaggio di conoscere lui, sua famiglia, di far conoscere i tuoi [...] Secondo me è vantaggioso, perché comunque se vai più avanti non ti trovi bene con lui, tu ti rivolgi ai tuoi genitori e dici "Io voglio lasciarlo", però dopo alla fine loro ti sostengono. Invece se hai fatto *love marriage* e vuoi lasciarlo dopo loro ti dicono: "Sono cavoli tuoi, hai deciso te".

Sì, però, non c'è questa idea che il matrimonio non può finire? Soprattutto se è arranged perché è un accordo anche tra famiglie, non solo tra gli sposi, quindi è un po' grave dire che possa finire o ciò è pensabile adesso?

Sì è pensabile adesso, secondo me sì, perché comunque se non ti trovi bene, l'hanno deciso i tuoi che devi sposare un ragazzo cioè, ti fanno conoscere loro e tu ti rivolgi e dici "Mi trovo male, mi picchia, mi fa così, mi fa così, non mi trovo bene, voglio divorziare e basta", oppure vai a casa dei genitori e basta, non ti muovi più da lì. Dici "Per colpa vostra ho rovinato la mia vita, adesso vi arrangiate voi!"

Ah così, ma non è che ti dicono: "Adesso che sei sposata ormai hai lasciato questa casa..."

No, io secondo me come io personalmente farei è questo, poi dipende dai propri genitori come la pensano.

E i tuoi ti sosterrebbero?

Sì, sì, cioè se faccio *love marriage* ovviamente mi dicono ciao, ciao. Però se faccio il matrimonio combinato che mi dicono loro, secondo me se non mi trovo bene con lui, mi diranno: "Sì, sì se vuoi stare a casa", cioè "torna pure" non mi dicono niente. (28,F,I)

5.7 Conclusioni

In entrambe le comunità prevale in gran misura il matrimonio combinato. I criteri di scelta dei futuri sposi si differenziano solo apparentemente, perché i pakistani privilegiano l'endogamia familiare, che è invece severamente vietata tra gli indiani. Tali differenze si ricompongono per il livelli successivi: entrambi i gruppi osservano l'endogamia di casta (anche se bisogna fare attenzione al significato assegnato a questo termine soprattutto dalla componente pakistana) o religiosa. In qualche caso i pakistani pongono anche un limite, quello nazionale, intermedio.

Superati questi filtri preliminari che famiglia per famiglia decide di imporre, il candidato sposo viene esaminato circa la condizione economica e dell'‘*izzat*’ della famiglia e se il ragazzo ha un lavoro, che non assuma alcool o droga, se ha studiato.

Anche per individuare la ragazza giusta si indaga sulla famiglia, a volte chiedendo informazioni al vicinato, l'attenzione si focalizza sul suo “carattere”, vale a dire: la sua abilità nei lavori domestici e la sua remissività, che permetterà un miglior adattamento nella famiglia del coniuge. Nelle famiglie indiane sembra esserci una certa enfasi sul fatto che la ragazza abbia studiato. L'importanza che si dà ai vari criteri può modificarsi in base alla classe sociale, allo status economico, al fatto che si provenga da un ambiente rurale o urbano e ai legami che si ha con il resto della parentela o della casta. Si dà per scontato che la ragazza sia vergine, la sua purezza è una condizione necessaria per il matrimonio, come è necessario che tutte le donne della famiglia non diano adito a voci sulla loro castità:

Perché il matrimonio, nella forma del matrimonio combinato è importante?

Matrimonio combinato?

Sì

Perché magari se hai rapporti d'amore con un ragazzo dopo può anche sfociare in altro, in rapporti fisici e questo proprio è una tragedia, un disonore per la famiglia, questo oltraggio, no? Che appunto la ragazza non è più pura, non è più vergine e questo è appunto un oltraggio alla famiglia (27,F,I)

Il matrimonio in entrambe le società è considerato un momento ineludibile della vita di una persona, maschio o femmina.

Nel tuo futuro vedi anche il matrimonio ... sempre potendo scegliere?

Sì ovvio, quello sì ovvio... cioè tutti si sposano alla fin fine, anche se da voi cioè questa cosa non è così importante, però da noi proprio nella religione che è importante, che proprio tu devi sposarti nella tua vita. Se non lo fai cioè è un peccato molto grave. (31,F,P)

Ciò è particolarmente vero per la femmina, perché “la vera casa di una donna è dove andrà” (3,F,P).

Quando ti sposerai continuerai a lavorare?

Dipende dalla famiglia che troverò. Io vorrei continuare ... io non voglio sposarmi, sarà troppo dura

Lo senti un problema grosso?

Sì perché alla fine non voglio sposarmi e sarò costretta.

In che modo costretta?

Dico sempre che non voglio sposarmi e che voglio vivere con mio fratello e i mie genitori dicono che le ragazze sono destinate a sposarsi (29,F,I).

Il matrimonio è un momento cruciale nella vita delle ragazze che vanno a scuola e entrano nell'ordine di idee di lavorare: dipenderà dal marito e dalla volontà della famiglia in cui si entra poter continuare le proprie attività. Una studentessa pakistana mi dice di non volersi sposare, ma di voler fare la propria vita. Quando le chiedo cosa intenda con “vivere la propria vita”, risponde: “Le famiglie hanno i problemi, per esempio qualche marito che dice “tu non lavori, rimani a casa, lavoro io” (5,F,P).

Generalmente la famiglia della sposa, che *offre* la ragazza, si trova in una posizione di subalternità rispetto a quella dello sposo che la *riceve* (Ballard, 1990). Questo fa sì che la famiglia del futuro sposo avanzi diritti e pretese anche prima del matrimonio:

...due anni fa dovevano fidanzarmi e mi hanno fatto smettere [la scuola]. Ero fidanzata per due anni. I genitori del tipo che dovevo sposare mi hanno detto che dovevo smettere [di studiare], poi dicevano che c'erano troppi pakistani in giro, troppa gente brutta e non volevano che mi mettessero le mani addosso, però è brutto lasciare tutti gli amici. Dicono che non serviva studiare. Alcuni dicono che non serve studiare perché le ragazze non lavorano. (6,F,P)

Da un lato fa parte dell'onore e dei doveri del marito procurare il mantenimento decoroso della famiglia, dall'altro le esigenze imposte dal carovita spingono sempre di più le donne e le ragazze a cercare lavoro, sia indiane che pakistane. Alcune ragazze esprimono il desiderio di poter continuare a lavorare dopo il matrimonio, magari giustificandolo come un mezzo per aiutare il marito. Chiedo a una studentessa che intende lavorare se dopo il matrimonio lascerà il lavoro: “Io no, preferisco lavoro io , non ha senso che resto tutto il giorno a casa, piuttosto do una mano a mio marito, perché mi sento più in vita” (11,F,P).

Un'altra giovane donna ribadisce il concetto di questo lavoro vissuto come strumento per contribuire al menage familiare:

Ti piacerebbe comunque, trovare un lavoro, cioè lavorare dopo sposata o quando ti sposi rimanere a casa?

No, io voglio lavorare anche prima, anche dopo[il matrimonio] [...] Lavorerò anche prima anche dopo, come la mia sorella, anche lei prima insegnava. Anche adesso insegna. Suo marito non ha detto niente che “tu adesso lasci, stai a casa” Anche se ha tre bambini. [...]

Per te sarebbe importante lavorare?

Sì, a me sì.

E perché? Cosa trovi d'importante nel lavoro?

Lavoro è meglio: prima cosa che lo puoi aiutare anche il suo marito, cioè non è che lui fa tutto da solo. Perché diventa difficile, cioè siamo in una famiglia, andiamo insieme in vita, quindi se lavorano tutti e due sarà meglio anche per i bambini che c'è quello che hanno bisogno [...] quello che hanno bisogno possiamo dargli non è che dire “Non possiamo darti” perché suo papà guadagna meno quindi: “mi dispiace non ti posso portare questa cosa” Quindi [piuttosto che] dire questo è meglio lavorare (17,F,P).

Capitolo sesto

L'onore a Brescia

6.1 Che cos'è l'izzat?

Nell'*excursus* sull'onore in Pakistan e in India del Nord (Capitolo terzo) abbiamo visto come questa sia un'ideologia sottesa alla continuità della struttura socio-economica prevalente nelle comunità rurali e semi-rurali e come questa si modifica parzialmente, ma non si dissolve del tutto tra la popolazione urbana (Chowdhry, 1998, 2007; Mandelbaum, 1988; Mody, 2008). Abbiamo visto inoltre nella contemporaneità come siano in atto processi contrastanti che contribuiscono sia ad accrescere la violenza legata all'onore, sia a darne sempre maggior visibilità e contestarli apertamente (Amnesty-International, 2002; Azhar, 2012). L'assenza di dati e definizioni omogenee, a sua volta, offre argomenti a due opposte posizioni: l'exasperazione della rappresentazione di questo fenomeno, che soprattutto nelle aree di immigrazione si presta a un uso politico per giustificare politiche di limitazione e repressione dell'immigrazione (Lila Abu-Lughod, 2011; Razack, 2004), oppure forme di negazione o di sottovalutazione di questo problema da parte di settori conservatori, anche se politicamente moderati (P. Patel, 2011) delle comunità di migranti. Questa contrapposizione non rende conto dei processi d'adattamento e negoziazione che si stanno verificando a livello di genere e generazione all'interno delle realtà migranti. Nelle comunità si sta lentamente profilando una sfida alle norme tradizionali relative ai matrimoni e ai codici di controllo della sessualità femminile, dietro questa sfida non sembra esserci una coscienza politica strutturata, intendo dire che i movimenti femministi o liberali hanno un'influenza ridotta. Ciò che va tenuto presente è che la migrazione da Est ad Ovest non è l'unica causa di questo conflitto socio-culturale: la stessa mobilità dalle aree rurali verso quelle urbane interne dell'India e del Pakistan sta incidendo sugli equilibri abitativi, lavorativi e di parentela non molto

diversamente dall'emigrazione nei paesi dell'Europa o degli Stati Uniti come sostiene Sylvia Vatuk (citata in Ballard, 1982, p. 18). L'altro processo in atto fin dai tempi del colonialismo (processo che a mio avviso ha una dimensione globale e non tralascia neanche il cristianesimo e forme di etno-nazionalismo) consta nel progressivo rinforzarsi di movimenti fondamentalisti (in questo caso islamico, *hindutva* e akali) che politicizzano gli ideali di identità e purità comunitaria. La propaganda di questi movimenti, che si allaccia a un set originario di elementi culturali "irrinunciabili", presenta il mantenimento della propria tradizione e il ritorno all'età dell'oro come un fattore auspicabile nonché possibile. Tutto ciò ha delle ripercussioni profonde anche su coloro i quali sono politicamente e religiosamente moderati, perché si aggancia a sentimenti profondi di timore di genocidio culturale e perdita identitaria. In tale senso sono funzionali le accuse di *occidentalizzazione* a chi si oppone esplicitamente alla proposizione di pratiche lesive dei diritti umani. Il risultato è che i soggetti deboli si ritrovano schiacciati tra la necessità di far valere diritti di base, come ad esempio quello alla vita o alla libertà personale, e l'accusa di una sorta di "tradimento" culturale verso la "comunità". Comunità che appare a sé e agli altri pervasa da un profondo sentimento dell'onore. Uno dei motivi che rinforza questo atteggiamento è che gran parte delle persone che emigrano pensano di tornare ed è quindi necessario mantenere l'*'izzat* secondo i criteri *di là* (38,F,P), per poter riprendere la vita nel proprio paese.

Vediamo ora che cosa è l'onore, l'*'izzat*, tra chi è venuto a vivere nel bresciano. In urdu e panjabi *'izzat* è la parola che si utilizza più diffusamente per intendere l'onore. *'Izzat* può indicare il rispetto verso chi sta più in alto di noi nella scala gerarchica, quindi l'obbedienza¹¹⁴, oppure il rispetto inteso come stima, prestigio. Questo però non è tanto il prestigio del singolo quanto della famiglia. L'*'izzat*/onore inteso in senso individuale come onestà, probità, l'ho sentito, infatti, una sola volta da parte di una donna indiana che mi spiegava che malgrado lei si fosse sposata con un uomo di sua scelta e per di più straniero, il prestigio di suo padre non ne era stato intaccato perché era di una "tale potenza", dovuta al suo comportamento posato e giusto. (58,F,I).

La quasi totalità delle persone che ho sentito, invece, insiste sulla dimensione collettiva e condivisa dell'onore a livello familiare. Il mantenimento dell'*'izzat* è un dovere di tutti i membri di una famiglia, ma ha una connotazione diversificata secondo il genere: per gli uomini suppone che essi mantengano e migliorino lo status economico della famiglia, per le

¹¹⁴ Per questa accezione in dettaglio di *'izzat* si veda il capitolo ottavo.

donne che si comportino con pudore. Avendo sentito perlopiù delle donne, la loro definizione di 'izzat si focalizza sull'osservanza dei codici di comportamento e di castità femminile:

Cos'è l'izzat?

Sì, si riguarda tutto questo 'izzat, è troppo importante, poiché 'izzat di una famiglia riguarda la donna.

Cosa significa?

Cioè significa che per fare 'izzat per far vedere agli altri 'izzat di una famiglia per capire alla gente che noi siamo 'izzat-dār [rispettabili], cioè prima cosa che guardano come sono donne della loro famiglia, se sono brave e educate, buono, se le donne sono un po' aperte pensano che questi qua sono, ciao, non hanno 'izzat.

Dalle nostre parti hanno dato nome 'izzat alle donne sa fai qualcosa di sbagliato ci rovini tutto, soprattutto se non sei sposata (7, F, P).

Per quanto si sia visto che l'ideologia dell'onore è funzionale al mantenimento e progresso economico della famiglia, dalle donne non viene messo in rilievo questo lato della questione, se non indirettamente parlando dei criteri che le famiglie utilizzano per l'approvazione del candidato marito. Dalla prospettiva di una donna l'izzat maschile è "niente", poiché esso viene inteso sostanzialmente come il dovere di proteggere la verginità femminile:

Senti, che cos'è l'onore per una ragazza e per un ragazzo? Perché ho l'impressione che sia un po' diverso...

Sì, molto diverso, perché ...cioè alla fine cos'è cioè l'onore per un ragazzo? Niente ...basta che trova lavoro e ha finito di ...Dicono "Sì, suo figlio, vabbè ... è bravo, lavora, punto. Invece per la femmina [...] per farsi dire sì "è rispettosa dei suoi genitori, è, diciamo, è più attenta verso il proprio onore se lei studia, non vede i maschi, non frequenta i maschi, non esce fuori, non fuma, non beve, non sta al PC, quelle cose varie quindi una sfilza, c'è una marea di elenco, diciamo.(28,F,I)

Riguardo all'onore la ragazza ha più 'izzat del ragazzo. I ragazzi possono fare quello che vogliono. Le ragazze sono più deboli e riservate e hanno più 'izzat dei ragazzi.

'izzat è quando non hai relazioni con altri. Lo sposi e basta, questo è 'izzat per una ragazza. Per un ragazzo può essere diverso, per la religione può avere 4 mogli. Però è un caso raro, solo se la prima moglie non ha figli e dà il consenso.

Le ragazze non devono avere un ragazzo perché devono tenere 'izzat. I ragazzi hanno più libertà e la ragazza non deve. I ragazzi hanno più libertà su questo (14,F,P).

Queste affermazioni contraddirebbero la prospettiva dell'antropologo americano Frank Stewart circa la mancanza di importanza dell'onore della donna: "In societies where honor is important, it tends to be mainly something for men. In some societies women have no honor at all (as among many Bedouin tribes); in others their honor is of limited or secondary nature" (Stewart, 1994, p. 107). Questa osservazione tradisce una prospettiva squisitamente maschile che, se da un lato contiene una parte veritiera nell'alludere che la costruzione dell'ideologia

dell'onore sia utile ai maschi e che essi siano attivi nella sua difesa, ciò non implica affatto che l'onore delle donne non sia importante *innanzitutto per le donne stesse* costantemente impegnate a doverlo proteggere per i loro uomini e, in secondo luogo, poiché “la donna è l'*izzat* della famiglia”, come si sente dire spesso, i maschi affidando alle donne il compito di difendere la loro purezza, che è però anche il proprio onore, si pongono in una posizione molto vulnerabile:

... cioè l'onore da noi... è una cosa molto importante. Soprattutto per i genitori di una ragazza, perché comunque qui le ragazze a volte fanno l'amore prima del matrimonio. Da noi questo non è accettato proprio. Cioè è considerato una cosa molto grave. E per quello se una ragazza tipo fa così è come se ha buttato giù l'onore dei genitori e loro davanti alla gente cioè devono andare con gli occhi per terra, la testa in giù. E questo viene considerato molto grave (31,F,P).

Perché la donna è onore di tutti se è a casa dei genitori è onore dei genitori, se è sposata è onore del marito” (9,F,P).

La ragazza diciamo deve anche rappresentare la sua famiglia. La sua perdita di verginità rappresenta un grande disonore per la famiglia. La ragazza è vista come il fiore all'occhiello della famiglia. Rappresenta la famiglia stessa (27,F,I).

Fino a quando la ragazza abita nella casa dei genitori è l'onore dei propri familiari. Sebbene tutti i familiari siano tenuti a sorvegliare e punire eventuali deviazioni, l'onore della casa è identificato col padre: “Se una ragazza, ad esempio, scappa con un ragazzo e tutta la gente dice che la ragazza è scappata perché [il papà] non ha potuto tenerla, che non le ha detto che cos'è il mondo, “cade l'*ijjat*”(10,F,I). Una signora pakistana mi raccontava le allusioni all'onore fatte dai suoi genitori all'età di dodici, tredici anni: il padre diceva “Se succede qualcosa...”, ma lei a quell'età non poteva capire che cosa poteva succedere. Era la mamma che prendeva tutta la responsabilità: “Se tu fai qualcosa di sbagliato, sono io che ci rimetto”. A quell'età capiva il senso dell'onore che era importante per il padre: “Se lei ci fa perdere l'onore non potrò mettere fuori il naso” (2,F,P).

L'onore di una ragazza è l'onore dei genitori, quando è sposata diventa onore del marito, questo passaggio esiste nel senso che col matrimonio anche il marito e i maschi della famiglia acquisita diventano responsabili dell'onore della donna. Ho ricevuto pareri opposti sul fatto che una volta che la sposa sia transitata alla famiglia del coniuge, la responsabilità della famiglia paterna di proteggere la sua castità sia esaurita. In alcuni casi non sembra così: una signora pakistana mi spiegava, per esempio, che non aveva chiesto il divorzio per non rovinare l'*izzat* di suo padre. Questi avrebbe perso il suo valore di fronte agli altri, anche se la figlia avesse avuto delle solide ragioni per voler porre fine al matrimonio. Nel suo contratto

di matrimonio c'erano delle clausole di salvaguardia, tuttavia, ribadiva, farvi ricorso avrebbe danneggiato l'immagine del padre. Successivamente aveva potuto parlare personalmente col padre e spiegargli come stavano le cose. A quel punto era scattata una modalità tradizionale di risoluzione del conflitto coniugale: la famiglia paterna le offriva la possibilità di ritornare a casa. La signora aveva infine deciso di non separarsi, contando sul fatto che lo schieramento della famiglia paterna a suo favore avrebbe esercitato una pressione sufficiente sul coniuge e l'onore sarebbe stato salvo. In generale, la rottura del matrimonio è una prospettiva fosca, per prima cosa perché solitamente le donne non hanno dei mezzi di sostentamento propri e perché socialmente vengono considerate le principali responsabili del fallimento. Quasi mai le donne ripudiate o divorziate non hanno un posto dove andare e la vita da *single* non è tra le alternative da contemplare. L'unica possibilità è che abbia la possibilità di ritornare nella casa dei genitori. Il ritorno di una figlia divorziata, tuttavia, comporta un peso economico, il rischio di perdere la custodia dei figli avuti nel matrimonio fallito, un'enorme difficoltà per contrarre un altro matrimonio e un notevole danno d'immagine che può influire negativamente sulle opportunità matrimoniali degli altri fratelli e sorelle. L'atto, però, di ritornare temporaneamente dai genitori in caso di crisi coniugale, è una strategia tradizionale che attiva la parentela della moglie (padre e fratelli) a fare pressione, affinché i mariti si comportino bene e la donna possa rientrare sotto il tetto coniugale (Ballard, 1982).

Una mediatrice culturale indiana mi faceva notare che un numero crescente di famiglie del subcontinente indiano stanno attraversando delle condizioni di disagio che talvolta sfociano all'esplosione della violenza domestica. In tal caso le donne si rivolgono ai servizi e a volte i matrimoni s'infrangono. Si tratta di però di situazioni estreme. Non c'è la mentalità che il matrimonio si rompe perché non funziona la relazione tra i coniugi. Situazioni di disagio sociale dovute al trauma dell'emigrazione, all'impossibilità delle famiglie d'intervenire, unitamente alla tenuta forzata dei matrimoni possono finire in tragedie come quella dell'assassinio di una giovane donna indiana, Kaur Balwinder, avvenuta in Emilia Romagna nel maggio 2012 e che maldestramente la stampa persevera nello spiegare come un omicidio maturato per l'inosservanza del codice d'abbigliamento¹¹⁵.

Nella lingua urdu a fianco del termine *'izzat* si può incontrare anche la parola *gairat*. *'Izzat* significa "rispetto", *gairat* propriamente onore¹¹⁶. Se persone di alto livello sociale, come i

¹¹⁵ Piacenza, uccide la moglie incinta perché vive e veste all'occidentale. (28 maggio 2012). *La Repubblica.it*.

¹¹⁶ Sotto la voce *gairat* del dizionario *A Dictionary of Urdū Classical Hindī and English* di John T. Platts (1997) Troviamo che *gairat* è un vocabolo persiano di origine araba che ha come significati "Jealousy, source or cause of jealousy; care of what is sacred and inviolable; a nice sense of honour; honour; courage; spirit; modesty, bashfulness; shame...".

politici, perdono la loro posizione, perdono il loro *'izzat* non il loro *gairat*. (19, F,P). Le persone di origine indiana che ho sentito non utilizzano il termine *gairat*, preferiscono *sharm*. Un vocabolo, quest'ultimo, difficilmente traducibile e ricco di significati, che per semplicità renderò con le parole “vergogna” e “pudore”. Come si può vedere si presenta anche qui, come nel Mediterraneo, la coppia dicotomica (ma anche complementare) “onore/vergogna”.

Tornando a *gairat*, un conoscente pakistano mi ha ulteriormente spiegato: “Se non ho *gairat* (onore) nessuno mi rispetterà (mi darà *'izzat*) e l' *'izzat* o rispetto è un attributo molto importante per una persona che vive in una comunità e determina il suo stato sociale.” *Gairat* (onore) è anche dimostrato dal rispetto per gli anziani, stile di vita e abbigliamento sobrio, conduzione morale ed etica degli affari e con la gente in generale e rifiuto di attività illegali o corruzione, combattere per i tuoi diritti, cavalleria (atteggiamento rispettoso verso le donne, per esempio) e adesione alle norme di genere”. Quando una persona si comporta in modo non onorevole diventa *be-gairat*¹¹⁷ (be- è un prefisso che indica negazione o processo inverso, in questo caso significa “senza onore”). Esempi di una persona *be-gairat* possono essere: uno che se ne sta in casa a far nulla e manda la moglie a lavorare, uno che imbroglia, uno che si fa corrompere, ma anche chi – qui il mio conoscente esponeva il suo caso personale - supporta la volontà della sorella di divorziare e di non tornare a vivere nella casa paterna o chi sia stato in qualsivoglia maniera disonorato dalle proprie donne (madre, sorella, moglie, ecc) e non sia capace di vendicarsi.

In questo modo, equivalente all' articolata spiegazione precedente, la differenza tra *gairat* e *'izzat* mi viene spiegata da una ragazza pakistana: “*Izzat*: rispetto della famiglia. Il valore della famiglia. Tipo se i miei fratelli fanno qualcosa, è tutta la famiglia. *Gairat* è se la donna di casa fa qualcosa, l'uomo si arrabbia” (11,F,P). Un'altra ragazza, rispetto a *gairat* puntualizza che: “*Gairat* per me sì è in Panjabi, è uguale a *'izzat*, però non si usa in senso positivo, ma in senso negativo cioè “tu non hai *gairat*” nel senso “non hai rispetto”, “non hai vergogna”. Un'altra ragazza invece stabilisce questa connessione tra *gairat* e *'izzat*:

Onore diciamo che è *gairat* e rispetto diciamo è *'izzat*.

Però le colleghi le due cose?

Sì

Nel senso che l'onore è collegato al *'izzat* che uno tiene...

¹¹⁷ È interessante notare le traduzioni di *be-gairat* e *be-gairatī* che fornisce il Platts: *be-gairat*, che è un aggettivo, “Having no sense of honour; shameless”. *Be-gairatī* è invece un sostantivo femminile e significa “Shamelessness”, impudenza, spudoratezza.

Sì, perché per esempio dico che ho molto rispetto, molto *'izzat*, non uso *gairat*, mentre “c'è tanto *gairat* in me, dentro di me” si dice, e una persona che ha *gairat* è *gairat-mand*¹¹⁸ e uno che non ce l'ha è *be-gairat* (38,F,P).

Gairat, dunque, è quel sentimento interiore, l'onore, che condiziona i miei comportamenti e che negli altri susciterà rispetto (*'izzat*).

6.2 Onore e genere

Chiedo a una ragazza pakistana in che cosa consiste l'onore di una donna e mi fa un elenco che ci sarà utile tenere a mente:

Poi *'izzat* è anche che nessuno ti parla indietro male, fuori. Nessuno ti parla fuori. Cioè dietro le spalle che sei così o così. Poi dipende anche dal modo di vestirsi: tenere sempre sciarpa sulla testa, di non vestirsi tipo jeans, questi, ma stare, di vestire come la cultura, questo è *'izzat*. Educare bene i figli, cioè secondo la cultura e la religione, andare sempre fuori con il marito, senza andarsi in giro per strade da sola. Non uscire troppo dalla casa. Cioè come andare in giro così senza motivi, stare sempre sulle strade. Poi non andare a parlare mai con i uomini che non li conosci, sono, esempio, fuori della famiglia. Non andare mai a parlare con loro. E anche stando nella famiglia bisogna rispettare. Esempio: non, cioè non andare molto, così amichevoli con gli uomini neanche della famiglia. Con i propri fratelli, sì, ma con gli altri no, quelli che appartengono un po' lontano nel [nella famiglia]. Diciamo così.(38,F,P)

Dai colloqui risulta che, nonostante l'ampiezza del concetto, l'onore si focalizza principalmente sul mantenimento dei codici di castità femminili. Alla fin fine se un uomo non è tanto onesto, si può accettare, ma se non fa qualcosa per proteggere o vendicare la purità delle donne sotto la sua tutela, la società reagisce. La verginità femminile dunque è centrale nella vita delle donne, ma anche in quella degli uomini. Mi domando se le ragazze sappiano darsi una spiegazione sul perché di tanta enfasi sull'importanza della verginità femminile. Prima, però, chiedo se qualcuna mi traduce “verginità” in urdu/panjabi. Con mia sorpresa quasi nessuna riesce propormi un termine: “Verginità? Non c'è la parola.” (9,F,P) mi risponde una ragazza. Un'altra mi dice che “più che altro io non parlo di queste cose, da noi non si parla di queste cose e quando parlo con le mie sorelle parlo sempre in italiano”. Solo una ragazza indiana mi rilancia “*'izzat*”: verginità uguale onore. O forse, sarebbe più corretto pensare che castità è uguale a onore. Un giovane uomo pakistano mi suggerisce il termine “*khowara*”: significa “non sposato” (1,M,P) sul vocabolario di hindī e urdū mi rimandano a

¹¹⁸ *Gairat-mand*: si dice di persona che ha senso dell'onore.

“kumaar”, infantile, relativo all’astinenza. Si potrebbe concludere che il lessico sulla verginità, più che uno stato anatomico ci descriva la condizione sociale di persona sposata o meno¹¹⁹.

La verginità è considerata un bene assoluto che va salvaguardato in tutti i modi. Perdere la verginità significa per la donna perdere l’onore anche quando c’è stata violenza. La perdita è assoluta indipendentemente dalla causa o da chi ne ha la colpa:

... E infatti da noi per la verginità quindi faccio che qualche ragazzo fa una cosa a una ragazza, tipo la violenta, si dice che “si perde l’ *‘izzat*”.

Chi perde l’‘izzat?

La ragazza. Da quanto si dice e l’ho visto. Perché la ragazza è più pura dei maschi, per quello che lo si dice, diciamo che i ragazzi sono più rozzi. Se una ragazza viene violentata non è che si reagisce come un ragazzo, perché la ragazza è più emotiva. È per la società.

Per me non sarebbe più della società, ma sarebbe una mia cosa personale perché io non riuscirei mai a sopravvivere che uno si è preso gioco di me. Poi dipende da persona a persona.

Ti suicideresti?

Non suiciderei, perché nella mia religione non è permesso, ma sarebbe un dolore per me stessa. Far l’amore può essere la cosa più bella se si è fatto con volere, ma la cosa più brutta se vieni violentato. E infatti da noi per la verginità quindi faccio che qualche ragazzo fa una cosa a una ragazza, tipo la violenta, si dice che “si perde l’ *‘izzat*”.

C’è più attenzione a come si comporta una ragazza?

C’è l’attenzione anche su di lui, ma la ragazza è più tenera e più angelica. Magari sono una ragazza e penso più alla ragazza. Infatti il ragazzo in teoria non può vivere. In realtà se c’è li prendono e vanno in prigione e se ci sono delle famiglie uccidono. Alla fine il ragazzo perde la sua umanità, è una bestia, viene definito così. (9,F,P)

Questa ragazza propone dei sentimenti misti, il dolore della violazione personale e la durezza del confronto con la società: è la ragazza violata a perdere l’ *‘izzat*, al ragazzo potrà essere conferita una punizione molto dura, potrà anche cadere vittima della vendetta della famiglia, ma chi perde l’ *‘izzat* è la ragazza e di conseguenza la *sua* famiglia. Una giovane donna conferma: “Se una ragazza è violentata, la sua vita è distrutta anche se non è colpa sua. Per la società la donna stuprata perde qualche cosa e questo è il danno maggiore” (19,F,P). Una ragazza pakistana mi racconta nel dettaglio quali sono le conseguenze di una violenza. Il suo testo è ambivalente: descrive con chiarezza il doppio standard di valutazione riguardo al comportamento del maschio e della femmina e identifica la società come parte in causa nello stabilire l’eticità di un evento. Sottolinea come la società - qui la chiameremmo “comunità”, ma nel paese di sua provenienza è la società - *dimentichi* selettivamente le colpe degli uomini, eppure aderisce alla costruzione del ruolo femminile che la vuole pura ad ogni costo. Questo è

¹¹⁹ Ringrazio la dottoressa Elisa Freschi dell’ Austrian Academy of Sciences di Vienna per avermi fatto riflettere sulla distinzione di concetto “sociale” e “anatomico” di vergine nel mondo indiano e in particolare nella cultura classica indù.

un atteggiamento che ho riscontrato frequentemente e la divisione di cui parlava Gerda Lerner (1986) tra donne “per bene” e donne “svergognate” continua a operare nelle coscienze:

Anche se viene violentata la donna perde l'onore. L'uomo scappa. La donna non trova marito perché quando viene violentata nessuno la vuole sposare. Anche se è divorziata è difficile trovare un altro marito. Anche se non ha colpe [la donna] perde tutto. La donna deve stare attenta perché dappertutto ci sono dei “cani”. La società dice questo. [...]

Può capitare che la donna non voglia, ma [la società] non ci crede. Anche le donne molto religiose che non volevano perdonare l'onore. L'onore per un uomo: può essere la ricchezza, il lavoro, anche i maschi perdono l'onore se violentano, ma si dimentica subito. Una donna è ritenuta molto sacra, una donna è pulita, lei non deve avere neanche una sporchezza perché lei è come un vestito bianco, questo è il rispetto della donna che noi diamo tanto, poi una donna è bella quando ha un vestito bianco, tutti l'apprezzano, ma quando ha un vestito sporco nessuno la guarda. La differenza la fa la società. Gli uomini non sopportano quando una donna fa qualcosa. Loro possono fare quello che vogliono, possono avere quattro mogli, ma quando una donna fa qualcosa non lo sopportano. (9,F,P)

Ma perché la verginità per una ragazza è così importante? Mi chiedo quale sia la spiegazione che le ragazze si danno. A parte le risposte un po' tautologiche, qualcuna ricollega la perdita della verginità con la possibile conseguenza di rimanere incinta e nel confronto tra ragazzo e ragazza l'elemento che conta veramente permane il controllo della sessualità femminile:

Il ragazzo invece? Dove sta l'onore del ragazzo?

Del ragazzo cioè un po' di fare l'amore quello influenza anche un po' i genitori del ragazzo, perché anche quello viene considerato che comunque loro non hanno educato bene ... Anche quello, però... è un po' lo stesso discorso secondo me.

Ma è grave come ... [la ragazza]?

No non è grave come la ragazza perché comunque la ragazza si può mettere anche incinta e per i ragazzi non è così grave (31,F,P).

Una giovane donna mi fornisce una spiegazione simile, ma più articolata:

Se un ragazzo ha la relazione con una ragazza, guai per la ragazza perché ... Il ragazzo alla fine esce pulito cioè alla fine lui ...

Ma tutto secondo te si gioca sul fatto che la ragazza possa rimanere gravida?

Gravida proprio, cioè, se tu chiedi no, se tu chiedi come mai c'è questa differenza, loro dicono che è la natura ti ha fatto così: cioè la ragazza si riesce a capire facilmente se ha le relazioni extraconiugali [relazioni pre e extra coniugali] anche come fatta di... come tu dicevi no, se vedevano fuori dalla finestra¹²⁰, se c'è il sangue cioè per dirti no, anche come è fatta si riesce a capire che ha avuto le relazioni. Il ragazzo no. E poi il ragazzo può fare, avere le relazioni alla fine non è che rimane impuro, invece la ragazza rimane gravida, cioè qualcosa nella ragazza rimane e tutto nasce proprio da ... (21,F,P).

¹²⁰ Qui si fa riferimento a un mio racconto sull'usanza, anche in Italia, di stendere fuori dalla finestra il lenzuolo dopo la prima notte di matrimonio per far vedere che la donna era vergine.

Sulla ragazza rimangono dei “segni”, segni che non è più vergine e quindi non più utilizzabile negli scambi matrimoniali, ma anche perché “la ragazza rimane gravida” e non si può più dare garanzie sull’autenticità della discendenza. Nelle società patrilineari, è il “sangue” maschile che ha valore (T. S. Khan, 2006, p. 56). Quello femminile non conta nulla, ma per avere la certezza che sia tramandata la pura linea di discendenza è necessario esercitare il massimo controllo sui corpi femminili che portano avanti la gravidanza. Una sola studentessa mette in luce il meccanismo di controllo che sottostà all’importanza della verginità e vale a dire la regolazione della sessualità femminile:

Perché il fatto che la ragazza non sia più pura è appunto così grave?

[...] la ragazza deve stare, deve sottostare all’uomo, deve perdere la sua verginità con l’uomo che sposerà. Lui deve avere il controllo della ragazza, diciamo, e questa sua perdita della verginità vuol dire ... toglie un po’ il controllo dell’uomo sulla donna perché ha fatto una sua scelta, così. Almeno come la vedo io. [La ragazza] deve appunto dire e fare quello che la famiglia vuole, comportarsi come la famiglia vuole, non ha la libertà alla fine. Questo però nelle famiglie più antiche, proprio quelle più arretrate. Magari nelle altre possono anche passarci sopra, ma raramente proprio. Veramente.(27,F,I)

Su quest’ultimo intervento vanno dette alcune cose: la ragazza in questione vive un processo di profondo rifiuto verso la propria cultura d’origine e verso i limiti che le sono imposti e di cui non riesce a comprendere il senso profondo. In varie fasi dell’intervista si lascia andare a sarcasmi e rileva contraddizioni logiche e morali sul sistema dell’onore. Le sono, però, chiari i limiti concreti che la famiglia le pone e non vuole sfidarli fino a quando non avrà un po’ di potere contrattuale (che ritiene di ottenere con un lavoro e quindi con l’autonomia economica). Ha un buon rapporto con il padre e attende il momento e il modo giusto per poter negoziare degli spazi di maggiore autonomia. Ci tiene alla correttezza nei rapporti con i genitori e non cerca di imbrogliarli come vede fare da altre ragazze indiane o pakistane. Quelle che ho riportato finora sono le affermazioni di principio e la descrizione del modo “ideale” d’intendere l’onore, ma c’è una parte delle ragazze che le regole le viola: “Secondo me, tutti nella vita hanno avuto brutte e buone esperienze. Secondo me, la maggior parte delle ragazze non sono vergini. Se dicono bisogna essere così, ma se non lo sei anche tu cosa vai a dire agli altri? (11,F,P).

In materia di libertà sessuale la consapevolezza dell’esistenza di un doppio standard è evidente alle persone che ho intervistato, in ogni modo la pensino: “Anche se un maschio fa

qualcosa di male non se ne tiene conto. I genitori dimenticano. Invece se è la donna “non si dimentica mai” (9,F,P). Una ragazza pakistana mi descrive in modo dettagliato il problema:

Per le ragazze si considerano diversamente le cose?

E, infatti, è vero, tutta la pressione è sulle ragazze e poi il ragazzo va con tre [ragazze] ...non mi sembra giusto. Anch'io è da tanto che ho queste cose in mente, per questo non vado a discutere con la mamma. Dicono che sono più importanti [i maschi] perché quando i genitori diventano vecchi i figli ...ho capito perché i figli lavorano e possono dare soldi a loro, però anch'io ho possibilità di lavorare. Io ho la possibilità di lavorare però quelle altre ragazze pakistane: i loro fratelli fanno di tutto, dicono alle sorelle “dovete stare a casa” e poi vanno con le altre. Vanno in giro, ma perché? Non lo so: Forse i maschi non ce l'hanno l' *'izzat*. Non è una cosa bella che uno non ha l' *'izzat*, ma no, niente. Per esempio mio fratello, la mamma dice “Vai in Pakistan a scegliere la ragazza che vuoi” a me non hanno mai detto queste cose. Mio fratello parla con le tipe anche per i motivi di lavoro a me non succederà mai questo neanche per motivi di lavoro. Anche per la questione di matrimonio, il tipo può andare a vedere la tipa e può rifiutare, ma se alla tipa non piace il tipo non puoi rifiutare c'è scritto [che la donna può rifiutare] anche nel Corano [...] “ [Il ragazzo] è giovane, lasciate divertire...”. Hanno diversi punti di vista per maschio e per la femmina, non cambieranno mai... (7,F,P).

Mi hai spiegato che cos'è, appunto, l'onore per una ragazza. Per un ragazzo è la stessa cosa o è diverso?

No, per niente può avere rapporti con qualsiasi ragazza, tanto non gli dicono mai niente. La libertà assoluta. È come se visse come un ragazzo italiano (27,F,I).

A volte i genitori negano che ci siano delle differenze, ma non sono molto creduti: “Mio papà dice che non fa differenza, però me lo sento c'è quel pensiero che lui [il fratello] può e una donna no (11, F, P).

Sia i musulmani che sikh ripetono che le regole religiose sono uguali per entrambi i sessi, ma che è la società che fa la differenza. Questa differenza risiederebbe nel fatto che le donne educano i figli e quindi devono essere più responsabili, i maschi “possono sbagliare”. Come per la ragazza indiana citata poco sopra, i maschi sembrano poter godere di maggiore libertà perché *sono piccoli o non si sanno controllare*. L'idea che l'uomo non è capace di controllare i propri istinti (e quindi, non si sa perché, possa avere più libertà) finisce per giustificare moralmente la sua mancanza di freno anche quando è in preda all'ira e di conseguenza si sente autorizzato ad esercitare violenza sulle donne che minacciano il suo onore. Di frequente, infatti, le persone intervistate utilizzano l'espressione “non può sopportare”, quando si riferiscono alla società o ai maschi della famiglia di fronte alla “provocazione” di una donna che viola le regole esercitando le proprie scelte.

Quasi la totalità delle persone sentite ammette l'esistenza e l'esperienza del doppio standard di libertà e di valutazione dei comportamenti in base al genere. Tra tanti solo una

ragazza pakistana ha affermato che le regole imposte dai genitori sono uguali per lei per il fratello:

Secondo te c'è differenza tra la libertà di un maschio e una femmina?

Non so, magari noi donne siamo più riservate, tipo, magari se una questione che devono risolvere i maschi, non vado anch'io.

[Chiedo di fare un confronto col fratello]

Per noi le regole sono uguali. Se io non devo fare una cosa che è sbagliata, neanche lui deve fare (35,F,P).

Per il resto s'insiste sul fatto che la religione proclama l'eguaglianza e che è la società che non rispetta questo diritto:

Ci sono delle regole di comportamento che le ragazze devono rispettare?

Quelle sì, ma se rispetti la religione non servono ed è la stessa cosa anche per un ragazzo. Una ragazza non può andare in discoteca, ma neanche un maschio però ... però alla fine dicono che i maschi lo fanno e i genitori hanno paura e li lascerebbero andare via e se è una ragazza è più grave.

Perché più grave?

Perché si pensa che la ragazza sta sempre a casa, perché non ha delle brutte amicizie e gira sempre...boh! Da noi, dipende, perché è la ragazza che bada di più ai figli e dipende la sua generazione, quando nascono i figli l'educazione dipende da lei... (8,F,P).

... Anche in Pakistan sono i ragazzi che fanno tutto, però vengono perdonati facilmente rispetto alle figlie femmine. Anche qua se il ragazzo fa qualsiasi cosa viene perdonato più facilmente rispetto alla ragazza perché dicono che proprio la donna è quella che costruisce la famiglia, no. I figli, è lei che li cresce e quindi deve essere di carattere più controllato rispetto al maschio, il maschio può sbagliare e tutto, ma la donna deve essere più controllata, deve... e quindi questa idea anche se dal punto di vista religioso è eguale per entrambi, sono uguali, se i peccati li fanno, fanno uguali devono essere trattati nello stesso modo, però proprio è la società che, per noi il figlio maschio viene considerato molto di più rispetto alla figlia femmina infatti chi non ce l'ha il figlio maschio magari fanno seimila figlie pur di avere il maschio (21,F,P).

Dal punto di vista dottrinale il sikhismo esclude che la condizione dettata dalla nascita possa fare qualche differenza rispetto all'avvicinamento a Dio, ne consegue, perciò, che non ci esistano discriminazioni di razza e di sesso (Peca Conti, 2005, p. 55).

La religione islamica a sua volta insiste sull'eguaglianza di tutti gli esseri umani, anche se anche su questo piano emergono degli elementi di grave ambiguità laddove, per esempio, nel Corano, *sura* 4:34 verrebbe affermerebbe il primato del marito sulla donna e il suo diritto di punire la donna disobbediente:

Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle; le donne buone sono dunque devote a Dio e sollecite della propria castità, così come Dio è stato sollecito di loro; quanto a quelle di cui temete atti di

disobbedienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele; ma se vi ubbidiranno, allora non cercate pretesti per maltrattarle; che Iddio è grande e sublime (Bausani, 1988, p. 58).

I contenuti di questa *sura*, come del resto l'esegesi coranica nel suo complesso, a partire dalla seconda metà degli anni '80, è stata messa in discussione da numerose intellettuali musulmane che mettono in luce quanto il carattere egualitario di questa religione, anche sulle questioni di genere, sia stato adulterato da commentatori uomini che ne hanno invece esaltato la dimensione patriarcale. In particolare la teologa d'origine pakistana Riffat Hassan propone un'interpretazione del versetto sopraccitato che non giustifica la superiorità maschile, ma il loro dovere di occuparsi del sostentamento delle donne durante la gravidanza e l'allattamento. Tale suddivisione dei compiti è dovuta alla specificità biologica delle donne, ma tale responsabilità non implica una generalizzazione da cui dedurre la superiorità da parte degli uomini (Pepicelli, 2010, pp. 60-61). La studiosa afro-americana Amina Wadud continua il ragionamento sostenendo che il Corano va letto non estrapolandone singoli versetti, ma cogliendo lo spirito complessivo dell'opera (oltre che a storicizzarlo), che contrasta con l'idea di una superiorità maschile e con il diritto degli uomini di esercitare violenza sulle donne (Pepicelli, 2010, pp. 66-67). Lelah Bakhtiar, ricercatrice irano-statunitense, infine, ragiona sulla ricca polisemia del vocabolario arabo e suggerisce che la corretta traduzione del termine *daraba* non sia "picchiare", bensì "andare via". La scelta di questo vocabolo non è tratta semplicemente dalla ricerca di una versione più benevola verso le donne, ma dall'analisi congiunta degli atti del profeta, che ogniqualvolta si presentavano dei problemi con le mogli, non le aveva mai picchiate, preferendo allontanarsi per smaltire la rabbia e poi riavvicinarsi (Pepicelli, 2010, p. 67). Di là delle interpretazioni della teologia femminista islamica, è un fatto che in nessuna parte del libro sacro è dato il permesso agli uomini di punire le mogli con la morte (Vanzan, 2010, p. 77). L'esegesi coranica, come gran parte delle esegesi religiose, tuttavia, è dominata da una tradizione maschile che ha lentamente epurato e subordinato il ruolo di tante donne e ne ha gravemente limitato la libertà e la presenza. Ecco com'è proposta la relazione uomo-donna da una studentessa che ha accolto un'interpretazione piuttosto restrittiva:

È giusto uccidere per far seguire le regole?

Nella nostra religione c'è di picchiarli ma non di ucciderli, ucciderli no.

E poi se questi due sono sposati, se donna non rispetta, il marito le spiega e poi se non rispetta la fa chiudere fino alla morte.

E se il marito si comporta male?

Se ha un'altra donna può sposare, però deve stare attento che deve uguale a tutte e due. Se fa più con una donna che con l'altra, Allah lo punirà.

Che ne pensi?

È triste perché la donna non dice mai niente se anche il marito si sposa. Anche lei ha un cuore, no? ...è molto doloroso pensa perché adesso tutta la sua vita era lui.

Ci sono altre vie d'uscita se la ragazza non si comporta bene?

O aspetta il matrimonio o basta, deve resistere. (9,F,P)

Alla fine la disparità di genere è data per scontata, senza tante spiegazioni:

Ma perché questa diversità con i ragazzi?

Non lo so neanche io perché hanno dato tanta possibilità ai ragazzi e a noi no. Me lo domando ma a chi posso chiederlo? Se un maschio ha una storiella i suoi dicono "i maschi sono così..." (7,F,P).

In modo simile si esprime anche una ragazza indiana:

Ecco, come...e come giustificano questa differenza?

Ma perché il maschio, come ho detto prima, è l'uomo, è quello che predomina, quello che ha il controllo, quindi ovviamente può fare quello che vuole, l'uomo non perde l'onore, sinceramente.

Però quando arriva il momento di fare un matrimonio se è combinato per la ragazza, sarà combinato anche per un ragazzo.

Sì...

...Quindi diciamo che i ragazzi hanno questa libertà, prima del matrimonio...

Sì prima del matrimonio diciamo che i genitori ci passano sopra, perché sanno che è un ragazzo giovane quindi se è giovane può avere delle sbandate, così. Per le ragazze non vale questa cosa. Per i ragazzi sì, perché sono giovani quindi possono permettersi queste cose, può capitare. (27,F,I)

Le donne che ho sentito sono pienamente consapevoli dell'esistenza del "doppio standard" e di situazioni di preferenza di genere (maschile) che risultano ingiustificabili anche ai loro occhi. Almeno una parte di loro, tuttavia, non rivendica affatto maggiori diritti o più libertà, ma semmai misure più rigide per tutti. Un'eguaglianza basata su un maggior rigore, dunque. Questo atteggiamento l'ho rilevato maggiormente tra le ragazze e donne pakistane:

Ma secondo te è giustificabile questa differenza [di trattamento tra maschi e femmine]?

No, secondo me, io tipo, per me, anche per me cioè le relazioni extraconiugali a me non mi piacciono eccetera, però io dico devono essere trattate in maniera uguale. Sia i ragazzi che le ragazze. Perché trattare in modo diverso i ragazzi? Se secondo me se vengono [...] se vengono, cioè tutti e due sono ... Una relazione nasce da entrambe le parti. Se, cioè voi trattate male solo le ragazze e non fate niente ai ragazzi, ovvio che continueranno a fare quello che vogliono. Se invece vengono educati o vengono istruiti questi valori in entrambi, non faranno mai... (21,F,P).

Ciò ci porterà a ragionare sul grado d'introduzione e di partecipazione delle donne al progetto di società patriarcale e, di conseguenza, all'ideologia dell'onore.

6.3 Le regole violate

Finora ho descritto quelle che per molti sono le regole. Ma cosa succede quando le regole vengono violate? Si ripete anche in questo caso il gap di genere, le conseguenze e la memoria si protrarrà per le ragazze - “non si dimentica mai”- più che per i ragazzi. I ragazzi, quindi, vengono lasciati più liberi e se si verifica qualche problema le reazioni non saranno comparabili rispetto a quelle a cui potranno andare incontro le ragazze.

E se una non segue le regole che cosa succede?

Viene trattata male dalla famiglia e dall'altra gente.

C'è una differenza [di trattamento] tra ragazzo e ragazza?

Sì perché dall'inizio è stato così, che le femmine devono rispettare delle regole e i maschi di meno (39,F,P).

E soprattutto cosa fanno o cosa si aspettano le persone intervistate che succeda? Chi è chiamato ad intervenire?

Per prima cosa sono chiamati i genitori e i fratelli grandi. Poi si possono chiedere consigli ad altri parenti, come gli zii (3,F,P). Gli zii e i cugini si sentono spesso chiamati in causa perché, come vedremo nel prossimo capitolo, i legami di parentela sono strutturati in maniera tale che gli zii sentono verso i figli dei fratelli e delle sorelle delle responsabilità quasi genitoriali e perché l'onore o il disonore appare diffondersi lungo le ramificazioni dell'albero genealogico come una scossa lungo la linea elettrica:

Chi è coinvolto nel far rispettare l'onore?

Padre, fratelli, sorelle, tutti, poi penso che anche le zie, i vicini, vicini solo vicini, ma anche i vicini anche loro...io penso [che sia giusto] solo la famiglia, perché adesso anche i nostri, anche loro non la sopportano, zii, compreso cugini. (9,F,P)

Quelle che espongono sono tuttavia linee di tendenza che dovrebbero aiutarci a comprendere le motivazioni che spingono ad agire, ma non sono regole che si riproducono meccanicamente. Se in una famiglia può prevalere il senso di cooperazione e di corresponsabilità, in altre può verificarsi il fenomeno della segmentazione¹²¹ dove i fratelli sono in costante e latente conflitto per le risorse economiche della famiglia, ma che sono pronti a ricomporre, almeno temporaneamente, le differenze di fronte a delle minacce esterne

¹²¹ Il fenomeno della segmentazione fu messo in rilievo dagli studi di Evans-Pritchard (2004) sulle tribù nuer del Sudan. Lo schema delle società segmentarie è stato frequentemente utilizzato nelle etnografie delle tribù pukhtun (A. Ahmed, 1976; Banerjee, 2000; Barth, 1965) e per la descrizione delle dinamiche relazionali nelle famiglie punjabi (Ballard, 1982).

(Ballard, 1982). Cerco di descrivere una tendenza, perché non tutte le famiglie sono uguali. Una ragazza indiana mi spiega, per esempio, che chi si sente chiamato a reagire principalmente sono i genitori, cosa che non esclude, poi, l'intervento di parenti a più largo raggio. Questo dipende, però, dai rapporti che intercorrono con essi:

Una ragazza combina qualcosa: chi deve intervenire?

Il padre.

Se non interviene?

È impossibile. Vabbè, se non interviene vuol dire che è una ragazza fortunatissima, che suo padre la capisce, così, niente. Viene vista male dagli altri, ma ovviamente se tu hai l'appoggio di tuo padre chi se ne frega degli altri? Quello che vorrei anch'io ma, boh...

Ho capito: il padre si sente tenuto a intervenire, come interviene?

Picchiandola a volte, la picchia, la chiude in casa, la fa sposare. Perché secondo loro la soluzione di tutto è far sposare la figlia, non so perché. Su che base, su che logica? Non lo so.

Senti, possono intervenire in questo modo anche gli zii, altri parenti?

Sì, sì, sì. Certo, certo: dipende dal rapporto che ha la famiglia con gli zii.

Quindi diciamo che questa cosa può arrivare anche alla famiglia [allargata]... dove finisce...cioè, dove finisce il potere d'intervento? Cioè, dove finisce la famiglia allora, diciamo? Chi è considerato in dovere d'intervenire?

Il padre, gli zii, tipo ... gli zii più vicini: il fratello della mamma, così... del papà. E basta. Poi magari dipende dai parenti in cui sei più legato, magari non sei legato con lo zio, ma sei legato con l'amico, allora anche l'amico interviene, proprio dalle persone con cui sei legato. Non c'è una regola che sono gli zii o questo. Almeno a casa mia, vabbè, abbiamo un rapporto con mio zio però adesso non è che adesso facciamo, gli chiediamo queste cose riguardo alla nostra famiglia. [...]

Quindi in pratica se succedesse qualcosa a te chi interverrebbe sarebbe il papà?

Il papà e la mamma. Diciamo più che altro la mamma. Perché il papà potrebbe anche capire, come ho detto prima la mia mamma è proprio chiusa, chiusa. (27,F,I)

In che modo può reagire una famiglia, quando i codici di castità femminile vengo minacciati o violati? Dipende da molti fattori e da come si combinano tra loro: dalla gravità della violazione, dalla sua pubblicità, dalle relazioni di potere all'interno del gruppo e, non ultime, dalle relazioni affettive tra i membri della famiglia e dal grado di dipendenza che una famiglia sente di avere rispetto a chi le sta intorno. Un ingrediente molto importante per attenuare il livello di violenza è "che non si sappia in giro" in cui entra in gioco il ruolo della "comunità". La fuga da casa, per amore o per evitare un matrimonio forzato per esempio, è un'azione che può avere delle conseguenze molto pericolose se la ragazza, come spesso accade, decide di ritornare indietro. Tuttavia può essere rimediabile se la notizia rimane nel cerchio delle donne di famiglia o tutt'al più nell'ambito strettamente familiare. La stessa cosa può valere per la gestione di una gravidanza. Come testimonia un'assistente sociale di Brescia, il ruolo delle donne, tradizionalmente preparate ad affrontare questi problemi, diventa cruciale:

E lì devi andare molto, molto coi piedi di piombo, eh, su cosa devi fare, perché è vero quello che noi abbiamo notato è il figlio illegittimo che crea il maggior problema nella famiglia rispetto

all'onore. Non è tanto l'innamoramento, la fuga da casa della ragazza, che poi rientra, anche se quello porta grossi svantaggi rispetto all'onorabilità della famiglia, quindi tutto può essere affrontato e risolto finché tutti gli altri non vengono a saperlo. Fino a che si riesce a stare all'interno...fino a che il fatto è conosciuto all'interno della cerchia familiare, magari anche dal fratello maggiore della mamma, dal fratello del papà ... eccetera, e ... dai parenti della, della famiglia allargata ma i più stretti, OK. Nel momento in cui esce dalla famiglia, come dire, è sem... non è più rimediabile. (T26)

Diventa molto importante quindi agire rapidamente, perché le famiglie devono *rendere conto* al vicinato dell'assenza di una figlia. Una soluzione culturalmente accettabile e discreta di solito evita che la violenza trascenda:

Per cui uno, uno dei modi che noi abbiamo cercato di... in cui abbiamo cercato di affrontare alcune situazioni è: cercare di lavorare il prima, più alla svelta possibile, per evitare che la famiglia dovesse rimanere troppo a lungo esposta e... a quello che potevano essere le domande degli altri "Ma dov'è tua figlia? Ma cosa sta facendo tua figlia? Ma come mai non c'è tua figlia?" Eccetera, no? Per evitare che la famiglia dovesse rispondere a delle domande imbarazzanti. Ecco. Perché, se si riesce ad affrontare il problema e... in... modo da non disonorare eh? La famiglia agli occhi di tutti gli altri e... allora sì, si hanno delle chance, per evitare che ci sia una rottura o addirittura una escalation stile Hina (T26).

Ho raccolto altre testimonianze di gestione al femminile di questioni scabrose come delle gravidanze portate a buon fine dall'azione silenziosa e congiunta delle donne della famiglia. Ovviamente tale intervento si attiva nel momento in cui la ragazza non può o non vuole fare una scelta di rottura con la famiglia e si rende quindi necessario trovare delle modalità per reintegrarla senza ledere l'onore dei familiari.

Anche piccole trasgressioni, come avere un rapporto d'affetto con un ragazzo sul web, possono in alcune famiglie essere considerate gravi e richiedere l'intervento delle donne che, per quanto severo rispetto al metro di valutazione prevalente presso di noi, può evitare di far interrompere gli studi e far dire alla ragazza:

Solo che questa cosa non può mai accadere, no? Mai, mai e solo che quando hanno scoperto i miei li hanno gridato molto, anche hanno reagito molto e la prima cosa dicevano di lasciare i miei studi e dice di mandarmi in Pakistan. Solo che questa cosa, su questa cosa non sapeva mio papà niente. Quindi l'abbiamo sostenuta fra le femmine questa cosa.

Ah quindi è venuta a sapere tua mamma, diciamo?

Sì

... e le tue sorelle?

Due sorelle.

Tuo papà non ha saputo niente?

Speriamo che non sappia mai.

Perché se tuo papà sapesse...:

Eh, subito in Pakistan (26,F,P)

Per i servizi sociali si pone il problema delicatissimo di riuscire a valutare la situazione di reale pericolo, quando una ragazza si rivolge loro, perché da un lato sono tenuti ad offrire protezione, ma dall'altro rilevano anche un incremento di denunce da parte delle ragazze per fatti gravi come: sequestri di persona, percosse, minacce d'omicidio, che ad un'indagine più approfondita vanno poi ridimensionati. Una richiesta di essere collocata in una casa-rifugio o la denuncia di reati come il sequestro di persona o le percosse possono, talvolta, sottintendere problemi di disagio familiare non diversi da quelli che incontrano le famiglie locali. Non ascoltare potrebbe compromettere gravemente la situazione della ragazza o della donna, ma anche un'uscita da casa in termini così drammatici e "pubblici" rischia di scatenare dei problemi con il vicinato e un vespaio di pettegolezzi e "costringere" la famiglia a reagire. Qui si pone, dunque, il problema della mediazione che i servizi possono offrire tra la ragazza e la famiglia. Se si guarda all'esperienza britannica in materia di matrimoni forzati e mediazione, la posizione attuale è decisamente avversa alla mediazione perché, come afferma Hannana Siddiqui delle Southall Black Sisters¹²²:

Nobody can enforce any promises are made. [...] powerful the powerful they may be, once you go back home you left your own devices, you know, [...] and nobody wants to be seen interfering so it's, it's ... doesn't protect women in fact it puts them in great danger because means they, they don't know [...] outside protection and they bold and be either's, you know, more controlled, because, because they sorted out the first place. The family would try to control them more, they maybe have a honeymoon period within the things are great for a while, but I know girls who [...] "Ok, this is sorted then my parents possibly then to go abroad" and they think this is going to be fine, are to be killed, or to be, you know, forced into to marriage or whatever¹²³.

Le famiglie farebbero qualsiasi cosa per riavere le figlie indietro e poi portare avanti i progetti che hanno per loro. Una delle ragioni del fallimento della mediazione è da attribuirsi al fatto che in seguito né i servizi né la polizia sono in grado di garantire un costante monitoraggio della situazione, dovuto anche alla scarsità di fondi allocati per queste attività¹²⁴. La netta opposizione alla mediazione delle SBS e d'altre associazioni che operano a tutela delle donne, che ha profondamente influenzato l'atteggiamento delle autorità britanniche contro tale

¹²² Southall Black Sisters (SBS) è un'organizzazione no profit fondata nel 1979 nel quartiere londinese di Southall. Originata anche per contrastare la violenta ventata razzista per opera del National Front di quegli anni, SBS è un'organizzazione laica che combatte tutte le forme di violenza di genere diretta contro le donne nere (asiatiche e afro-caraibiche). Sebbene sia inserita organicamente nel quartiere di Southall, questa organizzazione, per le battaglie che conduce, è diventata un punto di riferimento nazionale. È molto interessante vedere lo sforzo, anche teorico, che sta mantenendo per sostenere i diritti anche identitari delle donne della comunità cercando d'integrarli nel quadro dei fondamentali diritti umani, senza offrire il fianco a derive razziste da un lato e fondamentaliste dall'altro.

¹²³ Hannana Siddiqui (SBS), da intervista rilasciata alla sottoscritta a Londra in data 25/07/2011.

¹²⁴ Ibidem.

approccio, sorge dall'amara esperienza di mediazioni eseguite da soggetti impreparati e non informati sulle possibili conseguenze di un rientro in casa non tutelato. A ciò bisogna aggiungere l'atteggiamento dei servizi sociali che, per un malinteso senso di rispetto del multiculturalismo, in passato evitavano d'intervenire su questioni che ritenevano interne alle comunità. La tendenza a cercare di mantenere la famiglia unita (in caso di rottura di un matrimonio) portava i pubblici ufficiali ad avviare delle mediazioni anche contro la volontà delle persone interessate (Siddiqui, 2003, pp. 79-82). In altre realtà, come quella danese, tuttavia si stanno attuando delle esperienze positive di mediazione, come la *cross-cultural transformative mediation* sul modello proposta da Fawha Nielsen, fondatrice dell'Ethic Women Consult, che innanzitutto opera a favore della parte debole e decide d'intervenire solo sulla base dell'assenso della ragazza e dopo un'analisi accurata del rischio, garantendo un accurato *follow up*. Un dettaglio di primaria importanza è che di là delle tecniche di mediazione utilizzate, le istituzioni danesi hanno messo a disposizione fondi per questi servizi che in Gran Bretagna (e in Italia) sono impensabili (D. Danna & Cavenaghi, 2011). A parte questa fortunata esperienza, nella norma la mediazione non sarebbe da prendere neanche in considerazione per l'alto rischio che comporta, se non fosse per il fatto che nella maggior parte dei casi dopo una fuga da casa o la richiesta di collocazione presso delle case-rifugio, le donne o le ragazze si ritrovano disperatamente sole e dopo un certo tempo tendono a ritornare in famiglia senza alcuna protezione. Il problema della dipendenza economica, di per sé già molto difficile da risolvere, è aggravato dall'idea che si sviluppa nei membri di una famiglia - comprese le "ragazze ribelli" - che al di fuori del gruppo non si possa vivere. S'innesta così un forte senso di svalutazione delle proprie risorse. Le case-rifugio, che a volte sono l'unica via d'uscita da una situazione di pericolo, sul lungo termine non possono costituire una soluzione adeguata. A questo proposito inserisco la testimonianza di un'operatrice di un centro d'accoglienza dell'Emilia-Romagna raccolta da Daniela Danna (2011), su una ragazza pakistana sfuggita ad un matrimonio forzato, che si era decisa a scappare in seguito alle minacce di morte del padre. Non solo la famiglia si era messa sulle sue tracce, ma anche la comunità, pertanto, data la gravità del rischio che correva, era stata posta dalla polizia sotto protezione:

Lei di cosa ha bisogno? Lei è una forte. Io non ci avrei scommesso una lira su di lei perché i racconti che facevano alla casa delle donne dicevano che era molto giovane. Io non so se a 18 anni avrei avuto il suo coraggio. È vero che lei si è innamorata ... ma ora è come dire con un pugno di mosche in mano. E lei è da sola, perché la prospettiva cos'è, cosa dà la società italiana a una

ragazza così che decide che in nome della sua libertà vuole agire delle cose? La riconquista la libertà? A che prezzo? Sta nascosta? Le cambiano l'identità? Cosa fanno di lei adesso? (p. 108).

Cosa si aspettano le ragazze indiane e pakistane che possa succedere quando non si seguono le regole? Oltre alle percosse e alla reclusione in casa col divieto di frequentare la scuola, l'ipotesi più frequente da loro elaborata è quella di essere rimandate in India o in Pakistan e di essere indotta ad un matrimonio forzato: "Prima di tutto la faranno sposare o la tengono a casa e non la lasciano uscire. La maggior parte dei casi la fanno sposare e cercano subito un tipo. Forse la picchiano anche. Questo non sono sicura. Però nella maggior parte dei casi la fanno sposare. Non ho molto chiari questi casi." (3,F,P)

Per molte famiglie indiane e pakistane il matrimonio forzato è la soluzione. Non viene percepita nella maniera più assoluta la violenza che comporta e, in un certo senso, *previene* un'escalation della violenza. Questa percezione passa anche attraverso le parole di una studentessa:

Ma se una non si comporta bene che si fa?

Dopo avere parlato, se non segue la regole e non segue le regole sposatela. Questa è la mia idea. Quasi tutti fanno così, forse sposandola pensano che risolve tutte le cose. Non dico che questa è la soluzione, può non risolvere tutto sposare, può risolvere qualche cosina, che non ha più quel punto di vista per gli altri. Intendo dire che adesso lo sa che "Sono sposata e adesso devo stare con mio marito" se ha capito il concetto di matrimonio (7,F,P).

Una pratica abbastanza diffusa inoltre è quella di riportare le figlie nei paesi d'origine in seguito all'allarme provocato da fatti di cronaca. È successo quando si è saputo della morte di Hina Saleem, ma anche dopo il clamore suscitato, nell'aprile 2011, dalla vicenda di Jamila¹²⁵, una ragazza pakistana "troppo bella" a cui era stato impedito di andare a scuola e trattenuta a casa, secondo la stampa, per avviarla a un matrimonio "combinato" (Rodella, 2011; Tedeschi, 2011). Queste interruzioni dei percorsi scolastici possono avvenire per ragioni di cui non sono affatto responsabili le ragazze rispedite. Come m'informa una funzionaria dell'Ufficio Scolastico Provinciale, le cause di un rientro precipitoso nel paese d'origine possono essere ragioni come l'uscita da scuola in fila assieme ad un compagno maschio o perché il compagno porta i compiti a casa dell'amica pakistana ammalata (T4)¹²⁶. In qualche caso

¹²⁵ Pseudonimo proposto dai media.

¹²⁶ Su fatti come questi si può presentare una differenza interpretativa rappresentata tra chi, come me, legge questi atti come forme, se non di violenza conclamata, di privazione di diritti tra cui quello all'eguaglianza e chi, pur impegnato nel contrasto alla violenza contro le donne, come la pedagoga di origine libanese operante a Londra Rania Hafiz, sostiene che la lotta alle HRV si debba esercitare laddove vi siano violenze *fisiche*, altrimenti in casi come quelli che ho citato si profila un conflitto tra il diritto delle famiglie di educare i propri

invece la soluzione adottata dai genitori è quella di far sposare i figli fuggitivi, un po' come accadeva in Sicilia in caso di *fuitina*:

...tipo nella tua famiglia se scappa la ragazza, se scappa o il ragazzo, diminuisce l'onore e li fai sposare e basta. Perché è successo tipo, sarà un mese che si sono sposati questi due. In pratica la figlia dei vicini e un altro ragazzo del quartiere sono scappati. Lui era un ragazzo nuovo di quelle parti. Sono scappati. Sono tornati dopo due, tre giorni e le loro madri li hanno chiamati e li hanno fatti fare il *nikah*¹²⁷ perché nella nostra religione è un peccato gravissimo e se proprio vuoi, fai *nikah*, una poi, non so il fatto com'è stato, perché non ho potuto parlare con la mia amica, non so se avevano chiesto ai loro genitori o se avevano fatto una cosa senza avere detto, forse li avrebbero fatto sposare, perché se avessero detto "che scappiamo" alla fine avrebbero accettato, perché alla fine i genitori vogliono il bene dei loro figli (8,F,P).

I ragazzi possono quindi provare ad utilizzare questa forma di persuasione, ma non è affatto detto che vada come sperano:

Prima magari parlano a casa che vogliono sposarsi e i genitori dicono di no. Però se dicono che se l'amore proprio è talmente tanto loro riescono a ... scappano da casa, vanno via e si sposano. In Punjab come ti dicevo magari i genitori cercano anche e vogliono portare indietro oppure in certi casi vengono anche uccisi questi ragazzi. In altri magari in altri i genitori dicono: "Va bene, si sono sposati magari quando poi hanno i figli. Tornano dai genitori chiedono scusa poi loro perdonano. Però questo risulta più facile quando magari la ragazza e il ragazzo sono della stessa casta. Invece se il ragazzo e la ragazza, soprattutto se la ragazza è della casta diversa, allora li riescono a perdonare facilmente.

Casta più alta o casta più bassa?

Casta più bassa perché poi dicono è il ragazzo che porta avanti, invece se la figlia va a sposarsi con uno di casta diversa [più bassa] cioè, non viene perdonata facilmente. (21,F,P)

La compatibilità tra le caste è un fattore che può frenare la violenza anche in caso di trasgressione. Un altro fattore, cui si accennava sopra e che ha un'importanza estrema, è la capacità di tenere la fuga nascosta agli occhi degli altri. (31,F,P)

Sia le ragazze pakistane sia quelle indiane sanno che nei loro paesi esistono gli honour killing. Se si riflette su quello che accadrebbe a loro, le ragazze indiane solitamente ipotizzano, sulla base dell'esperienza di amiche e conoscenti, che potrebbero essere picchiate, rinchiuso a casa o obbligate a ritornare nei paesi d'origine e costrette a sposarsi, anche se qualcuna non esclude l'eventualità di un assassinio: "Secondo te potrebbe capitare anche tra gli indiani una situazione del genere? Sì, sì certamente, tranquillamente" (27,F,I). "Può succedere. Anche io. Se scappo anch'io mi uccidono, non è che mi dicono brava. Se lo dico non mi succede nulla. Se non lo dico e scappo: pam!" (10,F,I).

figli come ritengono più opportuno e l'ingerenza degli Stato. Rania Hafiz da intervista rilasciata alla sottoscritta a Londra in data 18/07/2011.

¹²⁷ Matrimonio.

Una ragazza pakistana si prefigura con precisione la possibilità e la modalità di un assassinio:

...perché quando, cioè stava chiedendo da quale, da cosa dipende, così [la violenza] anch'io secondo me ho rischio alla vita se io faccio, vado contro ... non potrò mai tornare in Pakistan. Che se io mi sposo qui con un ragazzo che mio papà non va d'accordo, forse ha un'altra casta, poi io non potrò mai andare in Pakistan, perché appena ci vado secondo me mio padre mi uccide.

La tua vita sarebbe a rischio solo in Pakistan e non qui?

Qui, dipende come pensa mio padre, se lui vuole andare in carcere, allora sì. Però in Pakistan lui ha possibilità di non andarci, perché...

Quindi, diciamo, pensi che il livello del tuo rischio sia molto alto?

Sì, in Pakistan sì. Qui non, non tanto (32,F,P).

Dimostra di conoscere bene i meccanismi che potrebbero portare alla violenza e riesce a gestire la sua situazione nonostante il padre sia molto "chiuso", come dice lei. Colpisce come sia consapevole che nel momento in cui si decide di uccidere una figlia per aver portato disonore alla famiglia, possa esserci una pianificazione che tiene conto della situazione legale del paese in cui si è immigrati e quindi delle eventuali vie d'uscita se si viene catturati. Questa ragazza sa che rischierebbe la vita più in Pakistan, dove il padre potrebbe trovare delle scappatoie al carcere. Nelle sue parole c'è una lucida rappresentazione del rischio e in un certo senso questa consapevolezza avrà delle dirette implicazioni sulla sua trattativa generazionale per preservare dei semplici diritti: la paura di morire, perché di questo si tratta, agisce da efficace dissuasore contro le aspirazioni a una maggiore libertà o almeno induce a una negoziazione, come in effetti fa la ragazza in questione, molto cauta e abile, condotta sul piano della sua profonda conoscenza della religione, su cui ritiene di poter far leva. Sa, per esempio, di poter far valere i suoi diritti per evitare un matrimonio forzato. Quello che c'è da chiedersi è se avrà la forza di far valere questi diritti, perché la violenza legata all'onore oscilla costantemente tra gli ambiti della religione e della tradizione: se il perpetratore non riesce a trovare nella religione la giustificazione, può abbandonare quell'ambito per rifugiarsi in un'idea cristallizzata di tradizione che sia condivisa da chi gli sta intorno.

Se una donna riesce a rappresentarsi il pericolo, da un lato si piega, si adegua e magari si convince che sia giusto subire il dominio della famiglia sulle proprie scelte; dall'altro lato, però, la rappresentazione del pericolo indica chiaramente da cosa guardarsi, poiché il grosso problema in queste situazioni è proprio che la previsione del rischio non è né scontata né facile. Esiste un intreccio di tante variabili che influiscono sulla decisione di arrivare a degli atti estremi come l'omicidio, che non è una risposta meccanica ad un impulso. In questo caso, similmente alle violenze domestiche subite anche dalle donne *occidentali*, uno dei fattori che

cela agli occhi delle vittime l'eventualità di una violenza estrema è che le famiglie sono anche il luogo degli affetti e si è stati socializzati all'idea che la famiglia, con il suo potere di custodia, protegga. Nonostante la gerarchia delle relazioni e la segregazione sessuale, quindi, è veramente arduo pensare e raffigurarsi che chi ti ha dato la vita o è cresciuto con te o che sei stato educato ad amare e rispettare possa ucciderti. Le donne stesse della famiglia trasmettono insieme al loro amore anche i concetti di *sharm*, *'izzat*, *gairat* e *parda*. L'antropologa palestinese Lila Abu-Lughod chiede se ci sia un modo di pensare alle restrizioni sul comportamento femminile diverso dallo schema che le vede come vincoli imposti dai maschi alla libertà femminile e aggiunge che: "All systems of morality, secular or religious, are constraining; the idea is that they make people better than they would otherwise be" (2011, p. 21). Certamente tali raccomandazioni sono fatte con queste intenzioni: condurre una vita corretta. Siffatti concetti sono presenti anche nelle ragazze che in vari modi e per varie ragioni, trasgrediscono. In moltissimi casi, infatti, le regole non sono violate perché si vuole uscire consapevolmente dalla cultura, ma standoci dentro. Le ragazze che ho sentito, da un lato mi spiegavano le regole che dicevano di apprezzare, dall'altro operavano piccoli assestamenti. Ribellioni razionali, plateali e "politiche", come quella della giovane donna curdo-svedese, Fadime Sahindal¹²⁸ sono più uniche che rare. C'è tuttavia un crescente numero di giovani che si ritrova e forzare i limiti del costume senza l'esatta cognizione che stanno trasgredendo in modo grave le regole del gruppo di riferimento. Da un lato ci sono le norme e le prescrizioni che si devono osservare, dall'altro c'è la vita quotidiana con le sue mille deroghe; fatta, fra l'altro, di una letteratura *tradizionale* popolare, oggi diffusa anche dal cinema e dalla televisione, in cui si racconta l'amore romantico, come quello di Laila e Majnu, di Sohni e Mahiwal, di Heer e Ranjha, che finiscono invariabilmente male e in cui si celebra il primato dell'onore della famiglia, della virtù femminile e della necessità sociale del matrimonio (Chowdhry, 2007, pp. 6-7), ma i cui personaggi sono amabili, non spregevoli. Senza contare il cinema di Bollywood, che propone storie a profusione, consumate da milioni di spettatori, che oltre a narrare le tradizionali e tragiche vicende *di trasgressione* in cui recitano amatissime star, comincia a raccontare anche storie in cui la trasgressione, dopo mille peripezie, va a buon fine e, chissà come, questi personaggi che violano le regole e la fanno

¹²⁸ Fadime Sahindal era una studentessa di sociologia di origine curda che si era innamorata di un ragazzo svedese. Quando il fatto fu scoperto dal padre si allontanò da casa, ma fu minacciata dal fratello che lei denunciò alla polizia. Rese inoltre pubblica la sua storia attraverso i media svergognando la sua famiglia. Successivamente fu ascoltata anche dal parlamento svedese in merito ai problemi relativi l'integrazione. Fu messa sotto protezione dalla polizia in una località segreta, ma il padre riuscì a sapere quando avrebbe incontrato la madre e le sorelle e la uccise il 21 gennaio 2002.

franca piacciono¹²⁹. Non dico con questo che ci sia una relazione di causa ed effetto diretta tra cinema, letteratura e morale - alcuni intervistati mi hanno detto che la gente fruisce di questi film, ma poi dimentica, non ne vengono scalfiti - ma noto che in quel calderone che viene chiamato *cultura* ci sono rappresentazioni che divergono dalla morale e che non sono l'esempio della negatività, anzi.

A conferma dell'invalidità dello stereotipo che per onore si uccide automaticamente, una ragazza pakistana mi conferma che non c'è una logica nella violenza:

La violenza, diciamo, no, quando scatta? C'è una regola? C'è una logica? Perché in certi casi si può risolvere il problema e si risolve in qualche modo ...?

Ma no, non c'è secondo me una regola, dipende dal, dipende dal carattere ... non lo so, non c'è una regola, magari in alcuni casi si può risolvere, in altri no. Dipende, secondo me dalle persone.

Ma, quindi può essere che questo dia l'illusione ...perché io mi sono sempre chiesta: possibile che non percepiscano il pericolo?

E però dicono che l'amore è cieco. Quindi non, cioè magari sei talmente tanto innamorata che non riesci a... cioè tu sai già dall'inizio, che ci saranno tutte le cose dopo, però fai lo stesso... cioè tipo l'altro giorno, ieri o l'altro ieri hanno trovato due cadaveri di due neo-sposati, la ragazza proprio vestita con gioielli, [il vestito] rosso e il ragazzo pure, hanno trovato i cadaveri. Non si sa da dove erano venuti, magari erano andati in città. Erano andati a Karachi, e chissà, se loro avevano seguiti e poi uccisi, poi non si sapeva dove siano arrivati. Loro dicevano forse era un cartello *gairat ke nām*¹³⁰... ti dicevo l'altra volta: l'uccisione per onore.

Ecco in questo caso, fra l'altro, se tu dici che la ragazza era vestita [da sposa], quindi avevano anche celebrato con una certa ufficialità questo matrimonio...

Sì, guarda che non sempre il matrimonio riesce a salvare, proprio. Ti dicevo, dipende dalla casta, se tu magari hai sposato uno della stessa casta, così, è diverso (21,F,P).

“Il matrimonio non riesce a salvare” e talvolta è la causa dell'omicidio, infatti verginità e castità vanno considerati separatamente: per il buon fine di una trattativa matrimoniale la qualità della donna è prima di tutto la sua verginità, cioè l'esclusiva che si offre alla famiglia dello sposo e quindi in certi ambienti la perdita della purità diventa di per sé causa dell'omicidio. Ma l'altro fattore essenziale è che la donna sia sposata con la persona dalla giusta appartenenza familiare. Se la perdita della verginità è un dato che si può dissimulare, il matrimonio con la persona sbagliata e la ribellione della figlia non si può nascondere e quindi può avere una gravità ancora maggiore. Altre situazioni poi risultano difficilmente comprensibili dal punto di vista della grammatica dell'onore e la violenza, anche quando sembra inevitabile, non scatta. Forse in questi casi, per qualche motivo non sempre palese, il senso del bilanciamento sociale non è gravemente danneggiato. Come nella storia riportata

¹²⁹ Come *Kabhi Alvida Na Kehna* (Non dire mai addio) del 2006 in cui si racconta la storia di un adulterio, fra l'altro non giustificato da qualsivoglia mancanza dei coniugi traditi, dove però il pubblico viene indotto a essere solidale con gli infedeli.

¹³⁰ Significa: “ In nome dell'onore”

qui sotto, che in teoria sarebbe potuta sfociare in un delitto, ma la cui mancata vittima si è salvata “perché era la nipote di quella signora”:

Se invece, per esempio però, io non ho mai visto nella vita mia delle persone del mio villaggio, tranne quella che ti avevo detto, che poi, aveva i figli, stava bene col marito così, poi è scappata con il cugino, è tornata, scappata col cugino poi tornata, già sposata con il figlio, che anche non si era divorziata ancora con il primo e la famiglia l’ha accettata perché era la nipote di quella signora. Quindi dipende anche la persona con cui, secondo, me è andata via. (21,F,P)

La giovane donna alla fine conclude che: “però secondo me loro lo sanno, perché vedono dentro la casa com’è il loro ambiente di casa o i maschi possono andare fino a che punto, cioè secondo me un po’ conoscono ...” (21,F,P)

Ci si muove, quindi, in un sistema di regole e di principi abbastanza condivisi, ma vaghi e, soprattutto, le conseguenze delle violazioni non sono scontate, anche perché da un lato le trasgressioni sono interpretate come la minaccia a un vero e proprio sistema sociale, economico e culturale, ma in altri casi sono intese come una semplice questione di conflitto generazionale. A complicare la vita di molte ragazze (e ragazzi) *qui* è che quella che nei loro paesi d’origine sarebbe intesa appunto solo come una sfida, per quanto grave, dei giovani alle regole degli anziani, qui viene spesso *arricchita* dall’idea che essa sia un problema di “scontro di civiltà”. Le persone intervistate, malgrado le dichiarazioni di attaccamento alla loro “cultura” e la presa di distanza dalla “troppa libertà” che vedono esercitare dai loro coetanei locali, segnalano come le cose si muovano anche nei loro paesi: “In Pakistan è molto difficile avere un ragazzo, ma capita anche lì, solo che in Italia è più evidente, mentre in Pakistan è nascosto” (16,F,P).

Senti, secondo te questa questione, diciamo, dell’onore è sentita in tutto, tra tutti i pakistani, in tutto il paese nello stesso modo o ci possono essere delle differenze?

Credo in tutto, anche se adesso, boh, nelle città inizia a cambiare questa cosa, cioè i ragazzi e le ragazze si comportano come qui in Italia: escono, fanno fidanzamento, si amano e dopo si sposano. Però dalle nostre parti, per ora non è così. Proprio nelle città grandi tipo Karachi, Islamabad, queste cose, nelle altre no (31,F,P).

6.4 Madri, sorelle, zie e l' 'izzat

Può succedere di sentire sui media che commentano i casi di HRV la disapprovazione verso le *madri matrigne* che non difendono le loro ragazze dalla violenza dei *padri padroni*, o che non si dissociano con la “dovuta” enfasi¹³¹. La solidarietà femminile non è scontata nella cultura del subcontinente indiano tanto quanto non lo è scontata in *Occidente*. La cooperazione femminile al funzionamento del patriarcato e alla continuazione dell'ideologia dell'onore, anzi, è assicurata dalle donne attraverso svariati mezzi: la forza (e la paura), la dipendenza economica, i privilegi di classe e la potente molla, a cui ho già accennato, della divisione tra donne rispettabili e donne non rispettabili (Lerner, 1986). Il sistema dell'onore è mantenuto grazie all'apporto attivo delle donne, che assolvono alcuni compiti cruciali: la socializzazione sui temi dell' 'izzat, *gairat e shararm*, il controllo delle giovani, l'eventuale collaborazione alla punizione delle giovani se trasgrediscono i codici di castità ma, quando possono, tessono anche delle soluzioni culturalmente accettabili per “coprire” le infrazioni delle figlie.

Sulle madri pesa il compito dell'educazione dei figli e in particolare delle figlie. La suddivisione tradizionale dei compiti (quelli di cura e riproduzione come un'esclusiva femminile) non è così diversa in tante famiglie italiane e fa sì che unitamente alla condivisione di forme di clausura le femmine della famiglia spendano molto tempo insieme. Se le giovani non si comportano secondo le regole dettate dal gruppo sociale di riferimento il biasimo ricade in buona parte sulle madri. La funzione delle madri sta a monte e precede, anzi, dovrebbe rendere inutile il compito di controllo e punizione degli uomini. Una studentessa indiana descrive in cosa consiste questo carico:

Quindi, in pratica, se succedesse qualcosa a te chi interverrebbe sarebbe il papà?

Il papà e la mamma. Diciamo più che altro la mamma. Perché il papà potrebbe anche capire, come ho detto prima la mia mamma è proprio chiusa, chiusa.

Ecco, allora parliamo un attimo del ruolo della mamma o delle mamme: le mamme non sono solidali con le figlie?

No, no, no, assolutamente. Cioè dipende, ovviamente, questa cosa, nel mio caso è mio papà è più ... è più verso di me che mia mamma, cioè in altri casi è la mamma che il papà. Papà risulta essere

¹³¹ Solo a titolo esemplificativo si veda il seguente articolo apparso su Repubblica.it: “È tornata la madre di Hina "Mohammed ha fatto giustizia"” (Liso, 2006).

la persona di cui devi avere paura, che appena lo vedi ti viene l'ansia. Cose così. Certe famiglie è così proprio.

E perché la mamma, secondo te, le mamme si sentono in dovere d'intervenire?

E perché .. sempre per l'onore perché loro essendo donne capiscono quanto è importante questa cosa dell'onore, più degli uomini e devono, ti costringono a mantenere questo onore perché per loro è importantissimo ... che poi è il tuo onore non della tua madre. Poi anche quando ti sposi la suocera non è ... se non sai cucinare qualche cosa, la suocera non è che critica te, ma dice "Ma che mamma hai che non ti ha insegnato a fare queste cose". Mia mamma una volta me l'ha anche detto.(27,F,I)

Naturalmente, in queste relazioni gioca anche la maggiore affinità caratteriale tra genitori e figli e la rimodulazione dei rapporti in famiglie che spesso, in migrazione, assumono la forma di famiglie nucleari sia per la diversa situazione abitativa, sia per il relativo isolamento che a volte cementa, se non addirittura ricrea i rapporti tra padri e figlie. Sulle madri ricade, in ogni caso, la responsabilità educativa, anche perché solitamente non sono impegnate nel lavoro extradomestico. Una delle motivazioni a sfavore del lavoro femminile fuori dalla casa è infatti proprio quella dell'abbandono della funzione educativa e di controllo da parte delle donne. Una signora pakistana, osserva:

Se torniamo al caso di Hina, all'interno dei gruppi si diceva "È colpa della madre" perché non ha saputo dare una buona educazione ai suoi figli. Poi era, è una donna che lavora, allora si è detto "quanto tempo avrà dedicato ai figli?" perché una madre che sta in casa ha un controllo sulla casa e su cosa fanno i figli (2,F,P).

I ruoli costruiti per le donne sono spesso, anche se non del tutto e non sempre, acquisti in modo acritico: "Anch'io penso che quando una donna perde l'onore ha perso tutto, ma penso anche che per un uomo dovrebbe essere uguale" (9,F,P), mi dice una studentessa, che peraltro soffre molto per il pesante controllo esercitato su di lei dalla famiglia, ma che al tempo stesso ha assorbito pienamente la logica dell'onore.

La maldicenza può avere delle conseguenze molto gravi, perché il solo sospetto, il solo fatto che si parli in giro richiede, nel migliore dei casi, che si effettui qualche indagine. Non è affatto raro, tuttavia, che la famiglia reagisca anche sulla base del solo "sentito dire". Eppure ciò non frena le donne dal parlare, quasi che con il pettegolezzo si volesse sviare l'attenzione da sé:

C'è il pericolo che una ragazza, anche se non fa nulla sia considerata disonorata.

Quando vedono quella ragazza, le donne parlano "Ah, vedi quella ragazza..." "Ha presente come sono le donne".

Sono le donne a far diventare una cosa piccola, grande. I maschi possono ignorare. Bisogna guardarsi dalle donne (9,F,P).

Sul piano pubblico le donne, e le madri in particolare, portano avanti i valori della famiglia, che non lasciano spazio alle trasgressioni di cui sarebbero considerate le dirette responsabili, ma accade anche che ad un livello sotterraneo collaborino nel risolvere delle situazioni scabrose, come fa presente un'assistente sociale:

Quindi e da lì che ci si, si parte per dire: “vabbè noi non dobbiamo insegnare niente a nessuno. Anzi, per risolvere alcuni problemi, forse l'esperienza di donne che hanno dovuto affrontare appunto la necessità..., han' dovuto affrontare situazioni in cui si sono innamorate di qualcun'altro ma vivono il matrimonio combinato, magari hanno avuto rapporti sessuali precedenti al matrimonio eh? Cos' han fatto per risolvere questo problema? Cioè, è dalla notte dei tempi voglio dire che le donne sanno come fare ad affrontare il problema, quindi è facile che dentro la famiglia le donne sappiano come affrontare il problema e se glielo chiedi ti danno anche la soluzione. Ti danno anche la soluzione, soprattutto quando c'è di mezzo, appunto la perdita della verginità, e ev ... è quello al massimo, quando c'è presente una gravidanza. E il figlio, poi, la gravidanza portata a termine (T26).

Le donne della famiglia possono aiutare le ragazze anche sotto la forma di punizioni per piccole mancanze, come irrigidire le regole di clausura quando si scopre che una figlia sta portando avanti una relazione sul web, ma al tempo stesso, mantenendo il segreto, per non farlo sapere ai maschi della famiglia ed evitando così un rimpatrio precipitoso della ragazza. O, addirittura, aiutando la figlia a portare a termine una gravidanza e ad abbandonare il neonato, che non potrebbe in nessun modo essere integrato nella famiglia. Sempre all'insaputa degli uomini. Come commenta una donna: “La soluzione insomma si può trovare, ma deve essere accettabile all'interno dell' *'izzat'*” (2,F,P). Ciò vale a dire per una volta di più avere la capacità di non far trapelare nulla all'infuori di una cerchia ristretta, perché, come vedremo nel capitolo ottavo, il punto cruciale dell'onore risiede nel suo confronto con il proprio “pubblico”.

6.5 Conclusione

Sia le persone intervistate d'origine indiana, sia quelle d'origine pakistana sono d'accordo nell'ammettere che considerano l'onore in modo simile. Un maggior numero di pakistane sottolinea l'importanza di portare degli abiti più “coprenti” e li inserisce nell'elenco delle cose che una donna deve fare per mantenere l'onore e pone un'enfasi maggiore tra un comportamento onorevole e il rispetto della religione. Nel complesso, un maggior numero di

pakistani sembra aver cura per un'osservanza rigida della clausura femminile, ma si può dire che si tratti di tendenze che non costituiscono la pratica di tutti. Indiani e pakistani per lo più assegnano una importanza centrale alla verginità e alla castità femminile perché essa è la chiave per poter combinare dei matrimoni vantaggiosi. In entrambi i gruppi, di là delle dichiarazioni di principio, la differenza di genere è praticata nella disparità d'accesso alle risorse economiche, nella costituzione di ruoli rigidi, separati e ordinati gerarchicamente, nella diversa gestione della libertà, nella diversa considerazione delle violazioni dei codici d'onore: già a partire da minime trasgressioni effettuate dalle ragazze può avviarsi una catena di reazioni che possono raggiungere effetti tragici; le trasgressioni dei ragazzi non vengono considerate molto gravi, a meno che non finiscano per violare la reputazione delle ragazze e delle loro famiglie. Certo, le famiglie attente interverranno parlando con i ragazzi, invitandoli a cambiare, ma quasi mai con punizioni o restrizioni della libertà. Solitamente le trasgressioni dei maschi che sono portate ad esempio riguardano l'uso dell'alcol o il fumo e non si fa riferimento alla sessualità, anche se poi da altri canali si capisce che queste ultime esistono. Possono verificarsi anche casi di *machismo*, come riferiva una ragazza pakistana parlando del padre che si dimostra particolarmente zelante sull'onore delle figlie e nel contempo invita il figlio maschio ad avvicinarsi alle "bianche". D'altra parte c'è una serie di atti che se effettuati dai ragazzi sono considerati leciti e quindi non trasgressione, come uscire senza chiedere il permesso, stare fuori fino a tardi, vestirsi con abiti di propria scelta, non rendere conto di dove si va, che nelle medesime famiglie vengono ritenuti illeciti e quindi punibili se effettuati dalle ragazze.

I ragazzi possono subire le conseguenze per delle trasgressioni sessuali, ma solitamente, se ciò avviene parte dalla famiglia delle ragazze con cui hanno avuto la relazione, non dalla propria. Qualche ragazza indiana, infatti, racconta di pestaggi o risse causate dai familiari delle ragazze ai danni di giovani "amanti". Il più delle volte, però, chi prende le botte, viene ritirata dalla scuola, chiusa a casa o rimandata nel paese di origine è la ragazza, anche quando si sa con chi "ha lavato la mano". Questo rinforza il senso del "doppio standard", che nei ragazzi, a volte, ingenera dei comportamenti veramente irresponsabili. Le ragazze che "si concedono" corrono il rischio di essere ricattate o che le vanterie dei loro ragazzi giungano alle orecchie di amici e parenti. I maschi, paradossalmente, incominciano a rischiare quando prendono sul serio una storia d'amore.

Le trasgressioni ai codici d'onore, malgrado tutto l'apparato di controllo messo in piedi dalle famiglie, avvengono anche da parte delle femmine. Da quanto mi racconta una ragazza

indiana tra il 2010 e il 2011 sono scappate da casa sedici giovani della sua comunità (10,F,I). Le chiedo come mai non si è saputo nulla dai giornali e lei, con un briciolo d'ironia: "Questa è la verità: che gli indiani sanno mantenere i segreti dentro la famiglia" (10,F,I). Segreti che circolano all'interno del gruppo nazionale e che offrono argomento agli ammonimenti dei genitori: "Papà se sente che una ragazza è scappata, mi dà una lezione che non mi lascia dormire, che non devo fare così e io gli dico "devi avere fiducia in me" (10,F,I). Le fughe sono solo un aspetto della rottura dei confini dell'onore, altre ragazze hanno le loro storie più o meno platoniche, che volta per volta diventeranno un ricordo della vita precedente il matrimonio o il punto di partenza per negoziare con i genitori un allargamento delle restrizioni matrimoniali.

Capitolo settimo

Onore e *parda*

7.1 Onore e *parda*

Parda è una parola di origine persiana e significa “tenda”, questa tenda può essere intesa in senso letterale, ossia il velo o metaforico a indicare la divisione tra il mondo maschile e quello femminile (S. Khan, 1999, p. 27). Questi due aspetti, il velo e l’occupazione di spazi separati, vanno infatti considerati come due facce della stessa medaglia anche se, per comodità di esposizione, li esaminerò in paragrafi distinti¹³². Il concetto di *parda* risente pesantemente dell’approccio orientalista che, costruendo un’immagine mistificata dell’Oriente, giustifica la propria presenza imperialista e civilizzatrice. L’Orientalismo è stato uno strumento ideologico potentissimo nelle mani del colonialismo, anche se, seguendo le riflessioni dello storico americano Richard Eaton (2000, pp. 141-143), mi permetto di obiettare che un uso pervasivo di questa chiave di lettura comporta degli importanti *vulnus*, tra cui: nel voler attribuire tutto il potere reale e “discorsivo” al colonialismo si priva il “subalterno” di ogni possibilità di *agency* e, ancor peggio, si rischia di riproporre in modo speculare il medesimo approccio essenzialista contestato al dominatore *occidentale*:

Many observers noted the irony that scholars who decried the essentialism Europeans to the ‘Orient,’ or to colonial India, failed to see the same sort of essentialism that they themselves were imputing to ‘Europe,’ or to European thought, as in one of Edward Said’s formulations of Orientalism as a monolithic ideology, coherent and all-pervasive, extending from Homer to Henry Kissinger (Eaton, 2000, p. 143)

¹³² In questo capitolo distinguerò velo e clausura *parda* per comodità, ma ribadisco che *parda* riunisce entrambi i concetti. Per chiarezza racconto il seguente episodio: nel 2005 mi trovavo a Peshawar. Avevo scelto, senza alcun obbligo, di portare il velo, ossia di indossare sulla testa il *dupattā* quando uscivo. Mi ero così abituata a questo abbigliamento che un giorno andai a trovare la famiglia di cari amici e mi dimenticai di togliere il *dupattā* dalla testa una volta entrata a casa. Dopo un bel po’ che ero là, il figlio di questi miei amici mi chiese: “Why are you keeping *parda* at home?”.

Detto ciò, e con le dovute cautele, poiché effettivamente i poteri si avvalgono *anche* di discorsi, accolgo, rispetto alla questione del velo, i rilievi della sociologa di origine iraniana Homa Hoodfar (1993) circa l'uso strumentale che certe tendenze del mondo *occidentale* - in particolare le destre - hanno fatto della propaganda sul velo:

...the veil, which since the nineteenth century has symbolized for the West the inferiority of Muslim cultures, remains a powerful symbol both for the West and for Muslim Societies. However, while for Westerners its meaning has been static and unchanging, in Muslim cultures the veil's functional and social significance have varied tremendously, particularly during times of rapid social change. Veiling is a lived experience full of contradictions and multiple meanings (p. 5)

In questo periodo in cui velo e *parda* sono associati automaticamente e, direi, unicamente al mondo islamico, spesso s'ignora quanto la segregazione delle donne fosse un elemento fondante, pur con diverse modalità, della struttura sociale indù. Inoltre, spesso si dimentica che velo e forme di *parda*, cioè di separazione dei sessi tramite la clausura femminile, erano già saldamente presenti in Iran e nel Mediterraneo orientale ben prima dell'avvento dell'islam (S. Khan, 1999, p. 29).

Sulla storia delle origini del velo e delle pratiche di segregazione femminile pre ed extra-islamiche esiste ormai una ricca letteratura (L. Ahmed, 1995; Hejazi, 2008; Hoodfar, 1993; Jafri, 2008; T. S. Khan, 2006; Lerner, 1986; Mernissi, 1991; , 2006; Moghissi, 1999) cui rimando, qui mi limito a segnalare solo brevemente alcuni punti: il primo riferimento storico all'uso del velo risale al codice di Amurabi che risale al XIII secolo a.C. Questa pratica era riservata alle donne di ceto sociale elevato ed era funzionale alla già citata strategia patriarcale di separare le donne per bene da quelle non rispettabili. Le prostitute non dovevano portare il velo. Velo e segregazione erano un segnale di status ed erano praticati nell'antica Grecia, nell'Impero romano e in quello bizantino. I musulmani acquisirono queste pratiche dai popoli conquistati. Attualmente è riconosciuta come una pratica musulmana e si ritiene che sia sancita dal Corano (Hoodfar, 1993, p. 6). Secondo Fatema Mernissi, esponente della teologia islamica femminista, il Libro non prescrive alle donne il dovere di indossare il velo (Pepicelli, 2010, p. 71). Storicamente l'uso del velo islamico si diffuse al tempo dell'impero Safavide in Iran e quello Ottomano in Medio Oriente, anche qui come segno di distinzione delle classi privilegiate. Esposito suggerisce che dal XIX secolo i poteri coloniali diffusero l'idea che il velo fosse un simbolo legato alla religione piuttosto che alle pratiche culturali locali (citato in Hoodfar, 1993). Questa attribuzione diventerà un'appropriazione con forti connotati identitari per molti movimenti o sottomovimenti anticoloniali e successivamente nell'islam politico. Le

pratiche del velo e del *parda*, sono oramai parte della vita di molte donne e Sitara Khan mette in evidenza una doppia funzione del *parda* che può essere:

... an excuse for debarring women from full socio-economic and political life [...] alternatively it can be see as a 'safe' area in which women cal relax, be creative and supportive, henna their hands, oil their hair, have their bodies massaged, plot against their men –especially their husbands – earn and spend income, and organise socio-political revolution (1999, p. 26).

Questo duplice impiego del *parda* associato al concetto di *harem*, luogo proibito a tutti gli uomini con cui potrebbe essere potenzialmente contratto il matrimonio, è innegabile, anche se a mio avviso la sua seconda accezione, quella di “rifugio sicuro del mondo femminile”, appare essere più una dimostrazione di creatività e di resilienza femminile che una vera e propria pari opportunità: le donne utilizzano la separazione delle loro stanze in modo efficace, perché l’accesso allo spazio pubblico è limitato e spesso disapprovato. Come non va celato che movimenti pubblici di *svelamento*, indipendenti dalle campagne governative e forzate, si fossero manifestati, per esempio, sin dagli anni Venti in Iran. (Moghissi, 1999, pp. 88-89) Accanto a questo e *sopra* questo, però si è verificata una appropriazione da parte dei poteri politici che, portando il conflitto sul piano dicotomico *islam contro occidente*, hanno completamente oscurato il piano dei diritti delle donne come essere umani e senzienti¹³³.

Nelle mie osservazioni bresciane ho notato che velo, clausura, libertà hanno varie gradazioni interne e si combinano tra di loro in un modo che può apparire incoerente. La percezione d’*incoerenza* è da attribuirsi in parte al fatto che l’osservatore esterno pretenderebbe di vedere il mondo asiatico in modo omogeneo. Come tutte le realtà umane gli stereotipi possono avere l’utilità d’introdurci in mondi sconosciuti, ma da griglie di lettura non devono diventare gabbie cognitive.

Nel corso della ricerca sul campo ho colto situazioni molto varie d’osservanza del *parda*. In alcuni casi si tratta di vera e propria segregazione con l’obbligo per le donne della famiglia di rimanere sempre a casa o di uscire sempre accompagnate. Se ciò potrebbe essere inteso come una replica della vita di villaggio che ci si è lasciati dietro, qui diventa una vera e propria prigionia perché vengono a mancare del tutto le reti di relazione offerte dalla parentela e la diversa struttura delle abitazioni, di dimensioni molto ridotte rispetto a quelle dei paesi d’origine e senza spazi aperti e comuni, contribuisce a rendere l’esistenza difficile. Mi riferisco in particolare alla realtà di bambine che *scompaiono*, nel senso che una volta giunte

¹³³ Sulla complessità e le diverse sfumature dei movimenti a favore e contro il velo unitamente all’evoluzione storica, sociale e politica dell’Iran si veda il bel lavoro di Sara Hejazi (2008).

qui non frequentano la scuola e rimangono segregate in casa fino al momento del matrimonio. La mia conoscenza si basa sul “sentito dire” di testimoni privilegiati che al fine di proteggere queste stesse persone si sono mantenuti sul vago. Non ci sono ricerche e dati sull’entità di questo fenomeno sommerso, di cui do conto, ma che non sono in grado di dire quanto sia esteso in questa forma così estrema. Un’insegnante di Brescia, attenta osservatrice delle dinamiche migratorie, osserva che la condizione delle bambine pakistane dal 1990 è “radicalmente cambiata”. Oramai anche per queste ragazzine le famiglie prevedono la frequenza scolastica fino all’assolvimento dell’obbligo o quantomeno fino al raggiungimento dell’età prevista. Oggigiorno “la fascia d’età delicata è quella che segue immediatamente l’obbligo”(T35).

In questi casi tuttavia, l’assolvimento dell’obbligo per ragioni anagrafiche e per gli anni scolastici persi nel corso delle migrazioni può essere raggiunto già in terza media. Ad ogni modo risultano rarissimi gli abbandoni alle medie. Il momento di crisi si raggiunge nel biennio delle superiori, per rientro nel paese d’origine, interruzione, ritiro. Le famiglie fanno osservare l’assolvimento dell’obbligo scolastico alle bambine anche perché è stata posta molta enfasi da parte delle insegnanti sui controlli che possono seguirne il mancato rispetto. Negli anni ’90 il tasso d’evasione scolastica delle bambine era molto alto, le bambine “venivano proprio nascoste in casa” e si risaliva a loro perché quando iscrivevano i fratelli magari si chiedeva la fotocopia del permesso di soggiorno da cui risultava che c’erano anche le bambine. “E quindi lì bisognava fare opera di convincimento. E adesso questo non avviene più [...] però vengono ritirate più frequentemente dei maschi dalla scuola” (T35). Per le ragazze è ancora frequente l’interruzione del percorso scolastico perché sono mandate a sposarsi. Il raggiungimento del diploma di scuola superiore non è ancora dato per scontato. Tra le due comunità si nota un maggior investimento degli indiani sulla scolarità delle ragazze, anche se la nuova generazione di genitori da parte dei due paesi si dimostra egualmente motivata nel far seguire il percorso di studi. Sia le giovani madri indiane, sia quelle pakistane, hanno un buon livello di scolarizzazione.

I casi di segregazione assoluta, non sempre proteggono in modo efficace l’onore delle ragazze, che possono trovarsi coinvolte in relazioni con i familiari:

Poi quella ragazza ha detto che è rimasta incinta, lo sa, i genitori non sanno, secondo me era un cugino, no? Perché diceva l’unico ... non ho chiesto direttamente chi fosse stato il ragazzo. Ho detto: “Sì, uscivi da casa? Dove andavi a scuola? “Non sono mai andata a scuola, andavo in parco con la mia mamma”. Però[...] abitavo a casa di mia cugina e mio cugino è bellissimo”. Ha iniziato

a dire così e allora li ho scoperto ... fa: "è quel cugino lì che mi ha accompagnato" [...] e allora ho capito che lì c'era qualcosa.

[...]

La cugina era la sorella del cugino?

No, era la moglie. Per quello che dicevo, di sicuro non parlerà. Io ho presunto che fosse quel cugino perché lei diceva che dalle altre parti non andava mai, perché non capiva mezza parola d'italiano e poi non era una ragazza molto furba, nel senso che era molto ... proprio una ragazza di casa. E fa: "L'unica cosa andavo a abitare, proprio a vivere anche la notte, così da questa mia cognata"

Questo ha approfittato di lei?

Boh, chissà? Era ... sia la moglie che il marito erano cugini tra di loro, quindi erano cugini anche di lei (21,F,P)

Più spesso avviene che le ragazze, finite le scuole medie o l'obbligo scolastico, siano trattenute in casa per aiutare la famiglia e per attendere il matrimonio. Questo genere di clausura sembra essere più frequente per le ragazze pakistane che per quelle indiane (che tuttavia non ne sono esenti). Per queste ultime la brusca interruzione degli studi avviene perché hanno violato le norme di castità e quindi si cerca di riparare riportandole in India e forzandole al matrimonio. Anche in questo caso non esiste nessuno studio quantitativo, ma il personale scolastico da tempo osserva questa peculiare mortalità scolastica di genere. L'abbandono scolastico è presente anche tra i maschi, ma non sembra che ciò sia dovuto a delle violazioni delle norme di castità. La motivazione è piuttosto che devono aiutare la famiglia andando a lavorare. Le interruzioni degli studi in Italia a livello di scuola superiore sono più frequenti per le ragazze, ciò però non significa che l'istruzione venga sempre del tutto abbandonata: in alternativa le ragazze vengono rimandate nel paese d'origine per completare gli studi in un ambiente dove si ritiene di controllarle meglio e dove "non cambino" (49,M,P)

Le famiglie migranti sono connotate da una notevole mobilità, sia perché si trasferiscono in blocco dove si presentano delle opportunità di lavoro, sia perché sono frequenti i periodi di rientro, per mesi o per anni, soprattutto delle donne, nei paesi d'origine. Non è infrequente, inoltre, per le ragazze pakistane tornare per alcuni periodi a casa "per studiare il Corano". In tale circostanza, però, si tratta di "sospensioni" della scuola per poi tornare a studiare in Italia.

In un caso particolare ho conosciuto una ragazza che dopo alcuni anni di segregazione in casa in Italia - ufficialmente era ritornata in Pakistan - ha ottenuto di poter frequentare la scuola, al prezzo di un severo controllo da parte del padre, che non le permette altrimenti di uscire di casa per nessun motivo e che l'accompagna e la va a prendere a scuola, nonostante la sua maggiore età, a differenza del fratello che si muove liberamente. Un'altra ragazza maggiorenni, pur avendo una fede molto forte e dimostrando una stretta adesione alle regole

del *parda*, lamenta la pressione su di lei da parte dei genitori che oltretutto le chiedono di controllare anche la sorella:

Il mattino mi alzo e ringrazio Allah che di nuovo mi ha fatta svegliare. Prego e quando prego voglio che ad Allah piaccia e accetta quello che faccio. Mamma controlla quello che ho messo nello zaino e come mi vesto. Vado in autobus e c'è una [ragazza] che porta questi maschi pakistani. Io so che non devo parlare, ma ho paura che la sorella cada. Nella mia società si pensa che se una ragazza parla con un maschio non si comporta bene. A mia sorella non interessa niente di quello che dicono gli altri. La sorella sfida, mentre io ho paura. (9,F,P)

C'è infine un gruppo di ragazze i cui genitori hanno puntato sull'educazione insegnando "quali sono i limiti", sostanzialmente non avere il ragazzo e mantenersi pure, ma che non applicano forme di clausura. Queste giovani indiane e pakistane escono con le amiche, vanno in biblioteca, vanno a mangiare la pizza e al cinema (3,F,P); qualche volta vanno in biblioteca ed escono con amiche italiane (4,F,P); qualcuna esce con le amiche anche se alla fine non le piace tanto e preferisce stare a casa e frequentare i cugini (5,F,P). Successivamente, facendo il confronto con la vita in Pakistan una di loro afferma: "Qui vivo molto bene. Per esempio qui possiamo uscire senza i genitori, ma in Pakistan solo per la scuola, altrimenti no. Qui abbiamo più libertà" (5,F,P)

Fino ad ora ho inserito citazioni di ragazze pakistane, ma per le indiane non è molto diverso: non ho testimonianze di casi estremi di clausura, un discreto numero di esse però passa la propria vita tra casa, scuola e tempio e quando esce lo fa con i genitori o i parenti:

Hai fatto delle amicizie qua? Hai amiche, amici, qua in Italia?

Sì però italiani no.

No italiani, che amici hai?

Indiani, ci sono indiani tanti: [...]. Ci sono tanti ragazzi.

Ma li vedi solo a scuola o li riesci a vedere anche fuori?

No, fuori no. Perché noi i genitori non danno il permesso di uscire... ma lei sa...

[...]

... perché alcuni ragazzi sono che nato qua in Italia e i genitori danno il permesso di uscire, perché loro hanno venuti da venti anni fa, trent'anni fa ... però i miei genitori non mi danno il permesso di uscire...

Allora, quelli, dici, che vivono da più tempo qua sanno un po' come sono le cose e si fidano di più?

Sì.

Ma tu mi dici perché i tuoi non ti danno il permesso di uscire? Cioè c'è una paura?

Sì è una paura, perché è nostra religione che le ragazze non usciamo.

È la religione che dice questo?

Sì, tutti i lavori del fuori fanno solo i ragazzi. Ragazze no.

Senti, ma per esempio, fare la spesa, comprare le cose, chi può andare a comprare le cose?

Adesso io, sì, perché ce l'ho patente (23,F,I)

Ti senti più libera qui?

Rispetto all'India sì, però vorrei essere più libera.

Per esempio cosa vorresti fare?

Vorrei tagliarmi i capelli, però non vogliono i miei genitori ed è vietato dalla religione, vorrei uscire con gli amici e non mi lasciano.

Come giustificano il non farti uscire?

Non vogliono che le ragazze escano con i ragazzi. È una questione di reputazione, perché dopo la gente parlano, dicono che la loro ragazza è così, si veste così...(29,F,I)

Altre escono durante il giorno, ma non la sera, qualcuna anche se è maggiorenne. E a sfatare l'idea che le ragazze pakistane siano serrate a casa c'è una studentessa che, sempre osservando i limiti: "Frequento un gruppo italiano, ho anche amiche indiane, ma non possono uscire e allora vado a trovarle io a casa (11,F,P).

Secondo una concezione tradizionale dell'onore l'uomo ha la funzione di *breadwinner*, che lo porta all'esterno della casa, mentre alla donna sono affidati i compiti di riproduzione e cura che la trattengono a casa. Tuttavia le condizioni economiche non sempre permettono questa divisione dei ruoli. Ciò è una realtà da sempre per le classi più disagiate le cui donne condividono con le classi superiori i valori concernenti il *parda*, ma non possono affrontare il costo di un'osservanza stringente (Mandelbaum, 1988, p. 34), almeno per quell'aspetto che riguarda il confinamento in casa. Il fatto che gli uomini possano procurare i beni necessari si traduce quindi nel poter osservare un *parda* più rigoroso, anziché avere una maggiore libertà. In tal senso le donne povere non sono "più libere", perché per molte poter osservare le regole del *parda* è un segnale di elevazione di *status*. A sua volta, l'aumento del benessere economico di una famiglia impone l'accesso a una migliore istruzione per elevare lo status sociale. Per primi studiano i maschi, ma seguiranno anche le figlie per combinare dei matrimoni ben bilanciati (Mandelbaum, 1988, p. 36). In India e Pakistan la mentalità sta cambiando e l'idea della *working woman* sta prendendo piede. In condizione di migrazione, inoltre, molto spesso lavorare per le donne diventa una necessità a causa del caro-vita che impone di forzare i confini del *parda*. Ciò, secondo qualcuno, va fatto osservando delle regole di rispettabilità, poiché non tutti i mestieri sono considerati decorosi. Il livello di decenza è in parte legato al grado di esposizione al pubblico, anche se anche in questo campo ci sono disparità di vedute:

Come si conciliano casa e studio?

Prima la guardano male se lavora fuori, poi siccome sono tutti in Inghilterra [molti sono emigrati] perché lì lo fanno, non è male. In Pakistan è visto male. [...] Io sono di classe media, da noi si può lavorare, ma solo maestra e dottoressa perché c'è bisogno di dottoresse, come può un maschio se una donna è incinta? In ufficio non è bello, per esempio arrivano i clienti e lei li accoglie, ... oppure [può fare] la maestra del Corano che tutta [tutti] la guardano bene, quella ragazza, poi non

penso altri [lavori]...ci sono anche altri lavori per esempio una sta a cucire nelle fabbriche o va in altre case. Se lavora quelli pensano che sono poveri.

Qual è la tua opinione?

Io penso che deve lavorare una donna, non è che per forza deve lavorare, per esempio se manca il marito deve essere in grado, ma se deve lavorare va coperto [deve portare il velo e vestirsi con decenza], rispettato 'izzat .

Non c'è l'idea che si lavora per essere indipendenti?

Sì alcune lo fanno.

Secondo te?

Non penso tanto, perché comunque ha qualcuno che la aiuta indipendentemente se muore il marito e adesso non vuole andare dai genitori.

Il lavoro di cameriera, come quello che faceva Hina Saleem prima di essere assassinata, non è considerato un lavoro decente, perché è a contatto con un pubblico anche maschile, tanto più se l'abbigliamento è provocante, ma, per esempio, lavorare nell'esercizio etnico di famiglia, come si può vedere per esempio nella zona centrale del Carmine o San Faustino, si può. Qualche altra donna fa la mediatrice culturale. Bisognerebbe in effetti esplorare il mondo dell'imprenditoria "etnica" per misurare la presenza femminile e comprendere come vengono superate le problematiche legate al *parda*. Di solito le donne che ho visto in questi esercizi (perlopiù indiane e del Bangladesh) sono abbigliate con gli indumenti tradizionali, ma senza particolari coperture, ad ogni modo, se una donna vuole, poi, può difendere il suo onore coprendosi adeguatamente, come mi è capitato di notare in un negozio di tessuti in via Milano, una delle zone di maggior concentrazione di cittadini provenienti dal subcontinente indiano, dove una signora che portava il *niqāb*¹³⁴, dirigeva con polso il negozio e le trattative con i clienti.

Sul piano ideale, insita nel concetto di *parda* è presente il concetto di protezione. Protezione della donna e insieme a lei protezione dell' 'izzat. Coprendosi, la donna protegge se stessa e con il suo comportamento modesto e con lo sguardo basso non mette in imbarazzo l'uomo con cui si trova a interagire (58,F,I).

Viene a volte proposta anche l'immagine, che anche in *Occidente* gode di gran favore, di donna delicata e fragile "da proteggere"¹³⁵. L'argomento del *parda* viene quindi ambiguamente collegato anche alla "sicurezza". Dico *ambiguamente* perché questa spiegazione non considera mai che la protezione delle donne dovrebbe implicare un lavoro sul contenimento e l'elaborazione delle emozioni maschili e dell'idea transculturale del "maschio cacciatore", più che sul confinamento delle donne. *Ambiguamente* anche perché chi è

¹³⁴ *Niqāb*: velo che copre tutto il viso tranne gli occhi.

¹³⁵ Questo argomento è venuto fuori con forza in una conversazione informale con uno studente pakistano (34,M,P), in cui mi spiegava la *ratio* di delle misure di clausura femminile dal punto di vista religioso.

intervistato ammette che in Italia o in Europa, malgrado la diffusa scarsa copertura dei corpi femminili - se confrontata con il subcontinente indiano - la vita risulta più sicura:

Qui esco con gli amici, esco da sola, posso tornare alle 10 e i miei non si preoccupano. Lì devi essere accompagnato da qualcuno se sei grande. Lì i genitori hanno paura perché hanno rapito delle ragazze. Qui i genitori, ma non tutti, si sentono più sicuri, ma quelli della mia amica non la lasciano (3,F,P)

Mai tornata in Pakistan perché quando ho le vacanze fa troppo caldo e mio padre preferisce portarmi con lui, perché non si fida di lasciarmi là sola, perché sa che anche alcuni dei parenti hanno qualche vizio e non vuole che mi succeda qualcosa.

Qui si fida, posso uscire di sera, in un gruppo che frequento anche con mia sorella che ha la patente, si fida sia dell'ambiente e anche di noi (11,F,P)

La maggior sicurezza riscontrabile qui è confermata anche da ragazze che non godono della fiducia e della libertà di quelle sopraccitate:

Senti, però, tu stai studiando per fare un lavoro, giusto?

Sì

E potrai andare a lavorare, poi?

Sì

Quindi, allora spiegami bene, che cosa la religione dice di non fare e cosa permette di fare?

In India è così, come ho detto le ragazze non usciano [escono] di casa.

In India non escono di casa?

Perché [in] India è molto, hanno molto paura di uscire, perché ...

Di cosa hanno paura?

Perché ci sono i tanti furbi che rubano ...

Rapiscono le ragazze?

Sì, rapiscono le ragazze, e tante cose brutte così...

Quindi hanno paura che le ragazze, che ci siano pericoli per le ragazze?

Sì, molto pericoloso. Però qui no.

Qui è più tranquillo, secondo ...?

Secondo me sì è più tranquillo. Qui tutte le ragazze, tutte [vanno] al lavoro da sole. Però India non...perché questo che ho detto che rapiscono.

Allora hanno paura di questi rapimenti. Senti, allora la tua idea è che qua è più sicuro, diciamo, e l'idea dei tuoi genitori è che qua è più sicuro?

Sì, anche i miei genitori.

...solo che ,comunque, sì, puoi uscire un po', ma non tanto, ecco?

Non tanto (23,F,I)

In qualche caso, c'è l'osservazione che qui si è protette dallo sguardo maschile. Lo sguardo colpisce, come abbiamo visto precedentemente, per la diversità di abbigliamento, per il velo, ma le occhiate degli uomini "italiani" comunicano curiosità, talvolta disprezzo, ma non desiderio sessuale e l'ambiente viene vissuto come più sicuro. Si può prospettare qui una

differenza tra la generazione delle madri¹³⁶ che hanno avuto una socializzazione più lunga nel paese d'origine e che non hanno mezzi per comunicare, si sentono più insicure e quindi mantengono il timore di girare da sole a differenza delle figlie che risultano più fiduciose:

Ti senti più libera nei tuoi movimenti quando sei in Pakistan, cioè nel tuo villaggio o quando sei qua?

[...]

Io infatti qua non ho nessuna paura quando vado in giro, perché lo so che nessuno mi può fare del male. Invece da noi una donna da sola non può andare...[...] Cioè io non immagino di andare a Jhelum, tipo, che prendo l'autobus ... forse è più come si dice, predominante la figura del maschio, no, che quando vede la donna da sola, lui, iniziano a fare le loro ... invece qua io sono andata ... da otto anni che prendo l'autobus, che vado: nessuno mi ha mai fatto del male, cioè, nessuno mi ha anche guardato, cioè, per dirti. [...] Le donne hanno tanta paura per questa cosa qua [di prendere l'autobus da sole] alla fine, invece qua la libertà di movimento c'è di più rispetto al Pakistan, là devi essere sempre accompagnata o dalla sorella più grande o dalla zia, dalla mamma, perché da sola non puoi...(21,F,P)

La giovane donna prosegue il suo racconto spiegandomi come ha cercato di tranquillizzare una compaesana preoccupata circa il fatto di mandare le figlie alle scuole superiori:

Io dicevo a questa signora che deve mandare adesso le figlie alle superiori che hanno tantissime paure, io dicevo: “Ti giuro, io mi sentivo più protetta qua che in Pakistan” Forse là c'è ... proprio forse perché là non c'è la libertà sessuale¹³⁷, praticamente dove [...]cioè appena vedono una ragazza fuori subito, cioè, ti guardano, ti fanno di quelle cose che ... invece qua.. [...] dicevo: “No, guarda, che qua la figlia è più protetta” . Io infatti giuro, mi sentivo più protetta ... cioè se nell'autobus o comunque [...] mi vedevano c'erano dei pakistani e guardavano e le mie compagne capivano subito che erano pakistani. Dicevano: “Ma come ti guardano?”, cioè le persone italiane non mi hanno mai guardato così, per dirti (21,F,P)

Nelle narrazioni di questa giovane donna sono contemporaneamente presenti due questioni sull'uso del velo che sarebbe utile distinguere: da un lato il desiderio di portare il velo come un segno, vissuto in modo intimo, sebbene molto visibile, di rapporto con la divinità. Un modo, dunque, di “portare la fede con sé”, una sua maniera di considerarlo un dovere

¹³⁶ Devo ribadire una volta di più che tale distinzione non è generalizzata, ma risente delle differenze di classe, istruzione e ambiente rurale o urbano. Una donna adulta cresciuta a Islamabad, o a Chandigarh, che abbia studiato e abbia avuto accesso al mondo del lavoro, ha già vissuto delle esperienze di estensione dei confini dello spazio sociale nel proprio paese e si muoverà con maggior sicurezza anche in una realtà di migrazione. Il problema, semmai, può essere generato dal fatto che l'uscita da casa, per una donna più che per un uomo, deve essere motivata da una finalità: lavoro, cura dei figli eccetera.

¹³⁷ Se adesso in Italia, anche grazie alla “libertà sessuale” cui la stessa intervistata sembra riconoscere una funzione positiva, la ragazza che si muove da sola nello spazio pubblico non è più oggetto di curiosità o di provocazione, non è tuttavia lontana la memoria di passaggi sotto le forche caudine di penetranti sguardi maschili come l'attore-autore calabrese Saverio La Ruina descrive efficacemente nel passaggio significativamente intitolato “La dogana” del suo monologo teatrale *La Borto*, che inserisco in appendice.

religioso¹³⁸. Non entro nel vivacissimo dibattito interno al mondo musulmano sul fatto se importare il velo sia un dovere religioso o no, ma mi limito a rilevare come esso può essere percepito. La persona in questione non è obbligata a portarlo, tanto è vero che ha *rinunciato* ad indossarlo con rammarico. Si presenta poi nel suo racconto la “giustificazione” della pressione sociale sull’uso velo come forma di protezione dall’esterno e dagli sguardi maschili. Questo è un argomento che fa leva sulla sensazione di accerchiamento dei musulmani in una società non islamizzata che si presentò anche nei dibattiti sul *parda* negli anni ‘20 del Novecento in India (Saiyid, 1998). Lì allora, come qui oggi l’osservazione della ragazza intervistata è che il fatto di non osservare il *parda* non provoca maggiori inconvenienti¹³⁹ dal punto di vista degli uomini italiani, il problema semmai sorge dal proprio gruppo nazionale. Bisogna anche ricordare però, che se adesso, anche grazie alla “libertà sessuale” cui la stessa intervistata sembra riconoscere una funzione positiva, la ragazza che si muove da sola nello spazio pubblico non è più oggetto di curiosità o di provocazione, neanche nel nostro paese è lontana la memoria di passaggi sotto le forche caudine di penetranti sguardi maschili come l’attore calabrese Saverio Laruina descrive efficacemente nel suo monologo *La Borto* che riporto in Appendice.

7.1.1 *Parda a scuola*

La scuola italiana è un luogo problematico per le famiglie pakistane e indiane e il loro atteggiamento verso di essa può variare moltissimo. Come ho accennato precedentemente, a volte (soprattutto in passato) l’istruzione alle figlie è stata completamente negata o interrotta bruscamente, ritenendola secondaria rispetto alla futura vita matrimoniale. In altri casi, invece, la scuola è tenuta in gran considerazione. Il diverso atteggiamento verso l’istruzione non contrasta assolutamente col fatto che le ragazze debbano in ogni modo tenere una condotta adeguata ai valori del gruppo. Il fatto che le figlie vadano a scuola e che si ambisca ad una buona occupazione non implica che esse possano violare il *parda* più del necessario. *Parda*, è anche, e forse soprattutto, un atteggiamento psicologico: “Even when there are no practical means of practising purdah, for example through a harem or even *burqua*, women

¹³⁸ Janusz Balicki, commentando la sua ricerca in un istituto scolastico di Newham, Londra, spiega questo lato della questione in modo molto chiaro “Many people in UK society see the specific dress, in particular the *niqab* or *burka*, of Muslim women as a sign of submissiveness to their patriarchal culture. However the young women concerned see the covering as firstly a religious duty” (Balicki, 2010 p. 206)

¹³⁹ “It was pointed out that Hindu women went out for walks with their husbands or in a group, and there were no incidents” (Saiyid, 1998, p. 79).

carry with them the constraints of it in their psyche and this manifests itself in their behaviour” (S. Khan, 1999, p. 28). Ci si aspetta che le ragazze mantengano un atteggiamento composto e non diano confidenza ai loro coetanei maschi. In un ambiente promiscuo come quello della scuola italiana ciò può creare delle difficoltà, sia per la familiarità che si acquisisce con l’altro sesso, sia, per contro, per la diversa educazione ricevuta precedentemente. Una giovane segnalava quanto fosse stato per lei problematico l’impatto con la scuola mista, perché in Pakistan aveva frequentato solo classi femminili: quando i maschi le andavano a chiedere qualcosa, lei si “tirava indietro” (19, F, P). Non ho riscontrato altre testimonianze dirette di questo tipo: molte delle ragazze indiane e pakistane che ho sentito, hanno frequentano le classi miste anche nei loro paesi d’origine. In Pakistan le scuole private, soprattutto quelle con lingua d’insegnamento inglese, formano delle classi miste, mentre le scuole statali sono prevalentemente, ma non necessariamente, organizzate in classi maschili e femminili. A volte, l’attenzione per il *parda* fa propendere le famiglie per le classi separate per genere. Tale separazione diventa agli occhi di certi genitori “l’offerta qualificante” di queste scuole (Soldati, 2012).

Altre difficoltà inerenti al senso del pudore – ma anche al senso dell’*izzat* delle famiglie - possono sorgere durante le lezioni di educazione motoria, materia che non sempre è insegnata nelle scuole pakistane, sicché o da parte dei genitori o da parte delle ragazze stesse, può essere posto il problema dello spogliarsi davanti ad altre persone, anche dello stesso sesso, anche se poi basta l’esempio di una connazionale per superarlo senza troppe difficoltà (21,F,P; 5,F,P). Le lezioni di nuoto causano a volte dei conflitti duri tra i genitori e la scuola. Dal punto di vista delle ragazze l’idea di affrontare le lezioni in piscina può essere psicologicamente molto impegnativa (21,F,P). Anche le attività che impegnano gli studenti al di fuori dello stretto orario scolastico, come vedere dei film o partecipare alle gite d’istruzione, possono creare delle tensioni dovute sia al fatto che le famiglie hanno l’impressione che si creino delle situazioni troppo libere, sia per il modello di scuola che hanno in mente: nel subcontinente indiano, soprattutto nelle scuole statali, il tipo di studio proposto è impostato su una efficiente memorizzazione dei dati, più che su un approccio critico e personale¹⁴⁰, quindi sono ritenute dalle famiglie come attività avulse dal curriculum scolastico e che, in compenso, creano delle occasioni per violare il *parda*. A volte l’iniziale opposizione dei genitori a permettere alle figlie di partecipare alle uscite didattiche o alle lezioni d’educazione motoria è stata superata

¹⁴⁰ Per una critica al sistema scolastico indiano vedi i film, molto apprezzati dalle persone che ho intervistato, *Taare Zamin Par* (A. Khan, Gupte, & Madhvani, 2007) e *Three idiots* (Hirani, 2010).

facendo presente che ne avrebbe risentito la valutazione e dando così chiaramente la misura dell'importanza di queste attività nella programmazione didattica (T30).

Una giovane donna racconta di come sia stato difficile per lei all'inizio e delle paure dei suoi genitori. Non si trattava affatto di ostilità all'istruzione in sé, ma piuttosto l'idea che la ragazza entrasse in contatto con un ambiente inadeguato agli standard morali. Il suo successo, cioè il fatto di aver frequentato la scuola senza "perdersi", è servito da esempio per altre famiglie restie a far seguire gli studi alle figlie. Alla fin fine, per una ragazza, se vuole studiare, è più facile tornare in Pakistan.

Di cosa hanno paura i genitori? Mi viene riferita la conversazione con una madre ansiosa circa la prosecuzione degli studi della figlia:

Lei [la madre] dice: "Ho molta fiducia della mia figlia però sai quando sei da sola chissà cosa ti viene in mente? Paura soprattutto dei ragazzi, no? Che magari possono avere delle relazioni, molta paura di questo, poi del resto non è che..."

Ecco, allora diciamo che rispetto a una figlia femmina il fatto che abbia una relazione con un ragazzo è la paura più grande...

... È la paura più grande.

Allora, [...] per noi questa non è una paura. [...] Vediamo se riusciamo a trovare le parole per dire questo? Che cosa c'è di così spaventoso? Uno dice "Embé? Qual è il grande spavento diciamo?"

Da noi ti dicevo che le relazioni extraconiugali non esistono. Cioè proprio non è accettato una relazione fuori matrimonio. Che sia con un ragazzo pakistano, che sia con un ragazzo italiano è la stessa identica cosa. In Pakistan è diverso perché le scuole sono per le... cioè il maschio e la femmina sono separati nelle scuole. Sanno che mandano la figlia a scuola, dentro la scuola non succederà niente. A casa controllano loro. Invece qua la paura è di mandare la figlia in una scuola dove sono dentro anche i maschi e possono nascere queste relazioni, per loro... (21,F,P)

Nei genitori può presentarsi il timore che i figli cambino. Questo è un timore che riguarda sia i figli maschi, sia le femmine, tuttavia risulta in misure diverse per i due generi:

Secondo te c'è una preoccupazione particolare per le ragazze immigrate in Italia, ambiente diverso, "più libero"?

A beh, prima si preoccupano per i maschi lì, si preoccupano che prendono una strada sbagliata, cominciano a drogarsi e poi rubano i portafogli e cominciano a bere e a fumare. Anche qui.

Quando è successa la roba di Hina, ho sentito che alcune famiglie hanno portato in Pakistan le figlie con la mamma. Per paura che anche alle nostre figlie non succeda qualcosa che non prendano la stessa strada (3,F,P)

Per quel che riguarda i genitori pakistani - per gli indiani non ho informazioni precise in merito - spesso delegano completamente il compito della formazione alla scuola. Mandano i figli a scuola, ma non vanno a parlare con gli insegnanti, perché non sanno la lingua e si sentono in imbarazzo. A volte capita che le ragazze se n'approfittino, che comincino a

“bruciare”, cioè a saltare le lezioni o che vadano con i ragazzi e per i genitori venire a sapere questo, magari trovare che la figlia è rimasta incinta, è uno shock perché questo la società non l'accetta. (21,F,P). In Pakistan non c'è la cultura di seguire i ragazzi a scuola, perché lì si conoscono tutti e c'è un controllo sociale assiduo e una ragazza non può andare via dalla scuola senza che si sappia. (21,F,P).

Sull'autobus, s'incontrano i ragazzi indiani e pakistani, con occhiali da sole e jeans attillati che cercano di attaccare discorso con le ragazze che reagiscono, o chiudendosi in un gelo di riservatezza, oppure lanciando un mezzo sorriso. A volte gli apprezzamenti verso le ragazze vengono trasmessi con un codice particolare bisbigliando versi romantici di qualche famosa poesia o canzone popolare. (T1). La rete informativa delle famiglie è sempre in funzione, sicché se una ragazza si dimostra più “socievole” con i maschi, è probabile che in un modo o nell'altro i genitori vengano informati e si attivino subito per controllare che le figlie si comportino in modo adeguato (T1).

Secondo il parere d'osservatori privilegiati e di qualche ragazza intervistata, di là dall'apparenza, ci sono dei modi per una ragazza indiana o pakistana, d'intessere delle storie d'amore. Secondo il parere di chi osserva, si tratta di vicende romantiche vissute con la consapevolezza che dovranno finire, perché poi le famiglie decideranno di farle sposare con chi ritengono opportuno. In alcuni casi le sofferenze causate da queste rotture sono molto aspre e queste ragazze sono ritenute “a rischio” di suicidio (T1).

Solitamente l'idea di una relazione con un ragazzo italiano è scartata in partenza. È più probabile che l'attentato alla castità provenga da un ragazzo che condivide la stessa area culturale: Pakistan, India, Bangladesh. I motivi sono vari, per prima cosa la maggiore accessibilità: anche per una ragazza che osservi un *parda* rigoroso c'è la possibilità d'intrecciare una relazione all'interno della parentela, con qualcuno, magari, con cui si coabita o è nelle vicinanze.¹⁴¹ La vicinanza di lingua e cultura favorisce il superamento di una barriera che inizialmente può essere più resistente verso i compagni italiani. Con ragazzi di comune provenienza, che parlano la stessa lingua, può essere più facile e rassicurante stabilire rapporti

¹⁴¹ Anche se non si tratta dell'area bresciana, a titolo d'esempio riporto la triste storia di Khalid Asif, un giovane pakistano di 27 anni, assassinato nel maggio del 2012 a Molinella (BO) dagli zii e genitori della ragazza con cui aveva una relazione. La ragazza, secondo la cronaca riportata dal quotidiano La Repubblica, una volta finite le medie, non aveva più frequentato la scuola ed era rimasta in casa senza la possibilità di uscire da sola. Asif abitava nella medesima villetta bifamiliare della ragazza. Tra i due era sorta una relazione. La relazione viene scoperta a causa dello squillare del cellulare della ragazza, di cui i genitori ignoravano l'esistenza. Scoppia una lite tra la ragazza e la madre. Asif sale in casa della ragazza probabilmente intenzionato a chiarire la questione e a dichiarare le proprie intenzioni, i parenti della ragazza intervengono e lo bastonano fino a provocarne la morte. (Cori, 2012b)

e avere occasioni d'incontro come a dei matrimoni o al tempio. Dal cameratismo che può, poi, sfociare in altro. Una ragazza indiana, infine, mi fa notare un dettaglio non secondario:

... perché di solito le ragazze indiane sono insieme ai ragazzi indiani, mai con gli italiani [...], perché gli italiani vogliono che esci fuori, cioè esci di sera, vai in discoteca [...], che le ragazze indiane non possono farlo. Quindi stanno insieme ai ragazzi indiani che possono capire la situazione (28,F,I).

Anche se a volte dalla stampa emergono delle notizie di legami e di fughe che uniscono giovani indiani e pakistani, una ragazza nega che le storie durino sottintendendo che il divario religioso causerebbe immediatamente la netta opposizione delle famiglie, le avventure ci sono, ma sono destinate a vita breve (27, F,I).

Purtroppo, la scelta di mettersi insieme con un ragazzo del proprio gruppo etno-culturale si rivela una scelta a doppio taglio, e i ragazzi sembrano non comprendere i rischi cui può andare incontro la loro ragazza. Non infrequenti sono le vanterie tra amici o sul web, che le ragazze possono pagare con punizioni più o meno aspre a seconda di chi viene a sapere e del livello di diffusione della notizia. Una studentessa pakistana mi racconta di aver intrecciato una relazione con un ragazzo sul web. Il ragazzo finisce per vantarsi di questo amore platonico e lo vengono a sapere le donne della famiglia della ragazza. Inizialmente viene minacciata di essere riportata in Pakistan, poi le viene tolto Internet:

Quindi anche se di fatto praticamente non è successo ...

...niente, però il tuo futuro marito non ti accetta mai se tu sei coinvolta con un altro ragazzo. Però secondo me è stato un mio errore perché era troppo presto e non dovevo chiedere ... avere fiducia in quel ragazzo lì...poi anche era un parente... (26,F,P)

Le ragazze indiane e pakistane, quindi, si trovano ad essere esposte o alle avventate vanterie dei loro compaesani o a vendette e ricatti. Ancora una volta, però, devo rammentare che questa ipersensibilità, come la rigidità nell'osservanza del *parda*, può avere notevoli sfumature e variazioni.

I contatti con gli italiani sono spesso temuti dalle famiglie del subcontinente indiano, perché si teme che i figli (e soprattutto le figlie) diventino come *loro*. Lo stereotipo dei giovani italiani tutti dediti a droga, (alcol), sesso e rock'n roll è diffuso e contribuisce a costituire una facile argomentazione per le proibizioni ed eventualmente irrigidire le regole

del *parda*. Da quello che dicono molte ragazze, però, mi sembra di capire che la chiusura sia soprattutto motivata dal timore dei pettegolezzi¹⁴² dei compaesani

Riesci, frequenti queste tue amiche [italiane] anche fuori dalla scuola?

No, non posso, perché non posso uscire fuori di casa.

E questo ti viene spiegato? Cioè: "Basta, non puoi uscire!" o ...

Ma no, perché in pratica ... diciamo, l'Italia è strapiena di indiani, no? Allora perché se esci fuori gli altri ti dicono: "Eh guarda, lei esce con le sue amiche, chissà dove va, cosa fa?" Si fanno mille storie, no? E allora evitano di farci uscire (28,F,I)

Il *parda* inteso come *protezione* a livello sociale porta spesso in sé un'idea di custodia delle donne viste come soggetti minori. Si vede come i maschi siano egualmente esposti al rischio di perdersi, ma si *proteggono* solo le donne. La maggior età è riconosciuta sulla carta dalla legge indiana (18 anni) e da quella pakistana (21 anni), alcune ragazze, però, mi fanno presente come la capacità di disporre di sé, che qualifica la condizione di maggiorenne, non sia socialmente considerata:

... adesso mi piace qua... una cosa ho guardato qua che qui c'è la libertà per le ragazze che quando sono maggiorenni possono uscire di casa, invece in India è diverso, le ragazze stanno a casa e vanno dai parenti e i maschi possono uscire dove vogliono, ma non avevo mai sentito che quando una ragazza è maggiorenne può uscire quando vuole (23,F,I)

Non c'è l'idea che comunque, diciamo a 18 anni[sei maggiorenne]... ?

No, questo non esiste, quando nasci devi seguire quello che ti dice tuo papà, tua mamma, tuo fratello, i tuoi zii, così. Quando ti sposi devi seguire quello che ti dice tuo marito ... vivi tutta la tua vita solo obbedendo, cioè: obbedisci e basta (28,F,I)

Il passaggio automatico alla maggiore età non vale neanche per i maschi, si acquisisce, via, via una maggiore autonomia con il lavoro, con il matrimonio e quando i membri anziani vengono a mancare, ma per le femmine la condizione di "sotto potestà" sembra non finire mai. Nell'India del Nord l'ideologia della "tutela femminile" è ancora ben salda nelle aree rurali e semirurali, da cui, peraltro, provengono un buon numero di migranti:

Legally, the situation is now vastly altered as 'minor' or 'major' categories are legal categories, so that anyone above eighteen years is an adult and free to act independently without the sanction of a guardian. The caste leadership and the caste panchayats are ignoring these kinds of legal interventions. Consequently, the ideology of the guardianship of women irrespective of their age

¹⁴² La questione dei pettegolezzi è delicata ed ha strette implicazioni con l'*izzat*. Su ciò ritornerò in modo approfondito nel capitolo ottavo.

and status remains enforceable through panchayats on pain of death (Chowdhry, 1998, pp. 253-254).

Ho trattato finora di *parda* “fisico”, in altre parole della separazione tra i sessi, che implica forme più o meno rigide di clausura delle femmine. C’è inoltre un *parda* “psicologico”, che si esprime con un comportamento dimesso da parte delle ragazze: tenere lo sguardo basso, parlare sottovoce, muoversi in modo composto. Sono tutte azioni atte a non farsi notare, anche quando non ci si può celare dietro una parete o un velo. Vi è, a mio parere, anche un *parda* “della parola”, che fa sì che non solo non si vedano troppo le donne, ma che non se ne parli. Una studentessa indiana mi fa notare che nei discorsi tra amici le sorelle non vengono citate:

Poi per quanto riguarda il nostro onore è legato al loro e diciamo che... che comunque, cioè, ... tipo mio fratello non parla mai con i suoi amici, cioè non fa mai presente che ci sono anch’io nella famiglia, come sorella, no? Perché si pensa che magari, cioè, è difficile da spiegare, ... lui coi suoi amici non avrà mai parlato di me, del mio carattere, come sono, cosa faccio, mai, invece io di mio fratello, vabbè, parlo che è così, va da questa parte, fa quello... Invece i maschi non parlano mai della propria sorella. È una cosa riservata diciamo. (28,F,I)

A conferma di ciò, un signore pakistano di Brescia mi raccontava a proposito di un suo amico, che conosceva da lungo tempo, di non sapere niente delle donne della sua famiglia.

C’è infine una forma di *parda* che, pur intenzionata a “coprire”, ai nostri occhi è particolarmente *visibile*. Mi riferisco al codice d’abbigliamento di cui mi occuperò nel prossimo paragrafo.

7.2 *Onore e dress-code*

7.2.1 *Non solo velo*

Questo paragrafo sarebbe potuto essere intitolato: *Il velo* o *La questione del velo*. Questo è infatti un tema che si presenta immancabilmente, sia quando si tratta di *parda*, sia quando si tratta di onore e di HRV. La questione però, intrecciata al *parda*, va oltre il già complesso

dibattito sul *hijab*¹⁴³ ed è legata in modo indissolubile alla materia del vestirsi e all'osservanza delle regole di abbigliamento.

Quando parliamo d'abbigliamento intendiamo, di fatto, parlare di corpi. Corpi culturali, corpi sessuati, corpi che vanno variamente celati allo sguardo estraneo. Corpi che incorporano in modi differenti il senso del pudore dell'individuo, della famiglia, del gruppo di riferimento e a volte, della nazione¹⁴⁴. Le regole, i codici d'abbigliamento quindi rientrano nella discussione sull'onore almeno per tre ragioni: prima di tutto perché esso è un elemento essenziale del concetto di *parda*. Non rispettare il codice d'abbigliamento in determinate realtà viene inteso come una sfida all'osservanza dei codici di castità femminile. Paradossalmente, con l'indossare il velo e con un abbigliamento coprente si vorrebbe rendere le donne poco attraenti e soprattutto poco visibili, ma il risultato è che in aree di immigrazione che non attuano queste regole, il portare un *shalwār kamiz*, il velo o forme vestiario più coprenti attrae gli sguardi e la curiosità della gente.

In secondo luogo, in questa fase storica, il rispetto del codice d'abbigliamento insieme con la rivendicazione di una concezione dell'onore presentata come espressione di una tradizione autentica diventano sul piano politico un forte elemento di asserzione identitaria. Al tempo stesso proprio sul livello simbolico dell'abbigliamento, sui media e nel dibattito politico, si evidenzia il confronto esponenti conservatori *nostri* e *loro*. Non va sottovalutato l'impatto delle questioni relative ai codici di abbigliamento sull'opinione pubblica italiana: i media infatti offrono di frequente scorci deformanti sui problemi della migrazione attraverso il richiamo, direi "ossessivo", alla violenza scatenata dalla mancata adesione alle regole di vestiario. Anche i mezzi d'informazione che dovrebbero avere una distinta cifra interpretativa si lasciano andare a titoli come: "Cingalese picchia la madre perché veste all'occidentale", apparso su *La Repubblica.it* (Bianchin, 2012). Da quest'articolo cito il passaggio finale che sintetizza in maniera esemplare l'immagine proposta dai media su tali questioni:

È la prima volta che una mamma viene aggredita dal figlio perché troppo occidentale. Di solito accade il contrario, e sono diversi i padri che sono arrivati a uccidere le figlie per lo stesso motivo o

¹⁴³ *Hijab*: questo termine arabo, (corrisponde al persiano e urdū *parda*) significa: tenda, copertura, occultamento, modestia, ritrosia, vergogna. In questo contesto indica il velo o il foulard, che copre i capelli, ma lascia vedere il viso. È diventato sinonimo di velo islamico per antonomasia. La sociologa Fatima Mernissi, tuttavia ha insistito che il complesso concetto di *çijab* non vada ridotto al velo, ma che si debba riferire piuttosto alla necessità del Profeta di porre un limite tra la vita pubblica e quella privata (Mernissi, 1991, p. 100). A questo proposito si veda anche Pepicelli (Pepicelli, 2012, pp. 32-35).

¹⁴⁴ Sul ruolo politico che l'abbigliamento femminile ha acquisito nel conflitto tra India e Pakistan negli anni successivi alla *Partition*, si veda il bell'articolo del marzo 2001 di Rita Machanda The Salwar Revolution sulla rivista nepalese *Himāl Southasian*. <http://www.himalmag.com/component/content/article/1961-The-Salwar-Revolution.html> [consultato il 06/08/2011]

perché si erano fidanzate con un italiano, come accadde a Hina Salem, pachistana uccisa a Sarezzo (Brescia) nell'agosto 2006 dopo un consulto [sic] di famiglia o della 27enne di origine indiana, incinta, strangolata a maggio a Fiorenzuola (Parma) dal marito pachistano perché vestiva all'occidentale.

L'autore dell'articolo c'informa che l'aspetto "strano" della vicenda accaduta alla signora cingalese è che sia il figlio che fa violenza alla madre piuttosto che il contrario, dato che ci sono padri che uccidono le figlie, come il padre di Hina Salem, perché si vestono all'occidentale o magari – tanto è la stessa cosa – perché si sono fidanzate con un italiano. Non basta: cita la vicenda di Balwinder Kaur, strangolata dal marito pakistano [in verità il marito è indiano ma, anche in questo caso, è la stessa cosa] nel maggio del 2012, anche lei perché "vestiva all'occidentale". Sulla vicenda di questa povera giovane donna indiana – tralasciando i commenti osceni del consigliere comunale della Lega Nord Luca Dordolo – ci fu un vero accanimento da parte dei media. Anche in questo frangente La Repubblica.it titola: "Piacenza, uccide la moglie incinta perché vive e veste all'occidentale"¹⁴⁵. La notizia dell'uccisione di questa donna perché "vestiva all'occidentale" viene ripresa da altre testate¹⁴⁶, mentre gli inquirenti si affannano a dire che l'abbigliamento non c'entra niente in quella vicenda di disagio familiare o di progetto migratorio fallito. Ma non basta: il fondo (non del fiume Po, ma della decenza) viene toccato in occasione del ritrovamento del cadavere di Balwinde, quando *Il Messaggero.it*, dopo aver superato la prova-titolo in maniera dignitosa: "Donna indiana uccisa e gettata nel Po. Il pm: «Dissidi familiari»", si lascia sfuggire il seguente *incipit*: "Strangolata e gettata nel Po. Quando la donna è riemersa dal fiume, pare indossasse un tipico abbigliamento orientale"¹⁴⁷ ("Donna indiana uccisa e gettata nel Po. Il pm: «Dissidi familiari»", 2012). Tutto ciò a indicare che il retro-pensiero sulle motivazioni di questo femminicidio era sempre quello: c'era o non c'era un problema di abbigliamento? Sarebbe semplicemente bastato lasciar cadere la questione abiti, ma no, occorrevano ulteriori specificazioni che, in ogni caso, a vedere l'articolo di Simone Bianchin

¹⁴⁵ Piacenza, uccide la moglie incinta perché vive e veste all'occidentale (28 maggio 2012). *La Repubblica.it* http://bologna.repubblica.it/cronaca/2012/05/28/news/piacenza_uccide_moglie-36057497/ [consultato il 12/12/2012].

¹⁴⁶ Vedi, a titolo esemplificativo: <http://news.centrodiascolto.it/video/tg4/2012-05-28/cronaca-giudiziaria-nera/donna-indiana-strangolata-dal-marito-perch-vestiva-all> [consultato il 12/12/2012].
<http://www.liberoquotidiano.it/news/Italia/1025424/Giovane-indiana-uccisa-dal-marito--La-sua-colpa--vestiva-all-occidentale.html> [consultato il 12/12/2012].
<http://www.fattidicronaca.it/articolo/indiana-uccisa-perche-vestiva-all-occidentale-un-altra-donna-vittima-del-marito/11027/> [consultato il 12/12/2012].
<http://www.ilgiornale.it/news/cronache/piacenza-indiano-gelosostrangola-moglie-27ennevestiva.html>

¹⁴⁷ Donna indiana uccisa e gettata nel Po. Il pm: «Dissidi familiari». (2012, 28 maggio). *Il Messaggero.it*. http://www.ilmessaggero.it/primopiano/cronaca/donna_indiana_uccisa_e_gettata_nel_po_il_pm_laquodissidi_familiariquo/notizie/198901.shtml [consultato il 12/12/2012].

su *La Repubblica.it*, non sono state sufficienti a far cambiare registro. Dalla descrizione dello scenario di questi delitti appare che la moda *made in Italy* non vada proprio giù agli emigrati dal Subcontinente indiano, tanto da spingerli a far fuori le loro donne! Ironia a parte, una rappresentazione del genere, con questi livelli di semplificazione, oltre a indignare per la mancanza di professionalità di chi scrive - che non bisogna mai dimenticare, ricopre un ruolo cruciale nel formare l'opinione pubblica- fa venire il sospetto che assolve a delle dubbie finalità politiche. Il messaggio trasmesso rappresenta lo straniero asiatico come un assassino *in ogni caso barbaro* per le modalità che utilizza per uccidere (come il coltello o lo strangolamento) e arretrato, animato da futili pensieri, se non addirittura irrazionale, per le giustificazioni che gli si mettono in bocca (“Vestiva all’Occidentale”). La stampa generalizzando non fa altro che fomentare sdegno, come si riscontra regolarmente nei post a commento di queste notizie, sdegno che si rilette poi nelle dichiarazioni dei politici.

La terza ragione per cui onore e dress-code vanno spesso associati è che l'onore insieme al mantenimento, continuamente rielaborato però, di simboli visibili come un abbigliamento *appropriato*, finiscono per diventare quei tratti *culturali e autentici* che vengono presentati come *imperdibili*. Un classico esempio d'invenzione della tradizione (Hobsbawm & Ranger, 1987), quindi, che viene presentata *da loro* in questo modo e accolta senza evidente approccio critico *da noi*. Ovviamente l'approccio critico non dovrebbe constare nell'opporci al fatto che una donna scelga un dato tipo di abbigliamento, ma piuttosto nel non dare per scontato il richiamo a una tradizione tutta da verificare.

Ci sono pochi aspetti del comportamento umano tanto appariscenti quanto ambigui o, meglio, polisemici¹⁴⁸ come l'abbigliamento. Certamente ciò che indossiamo dice qualcosa, dopodiché il “cosa” deve essere verificato volta per volta. Eppure frequentemente dalla semplice osservazione dell'abito una sorta di riflesso condizionato spinge ad elaborare una serie di inferenze sulla vita e la cultura di una persona e di un gruppo, sulla sua libertà e sottomissione. Una studentessa pakistana, che solitamente indossa, come dice lei, il “velo islamico”(un modo di coprire la testa che non lasci vedere né i capelli né il collo) e non quello “culturale” (il semplice avvolgere il *dupattā*) intorno alla testa:

Tipo una ragazza sotto il burqa', può essere più libera rispetto a una che si veste all'occidentale. Loro, in classe mia, tutti chiedono perché vesti [così]? Perché quello...? Mentre non chiedono niente alla mia compagna indiana perché si veste all'occidentale, poi non è musulmana.

¹⁴⁸ Annamaria Rivera (2005) parla di “significante polisemico” trattando controversia del velo islamico in Francia. Acquisisco questa nozione e l'estendo all'abbigliamento “tradizionale” delle (e dei) migranti dal Subcontinente indiano nel bresciano.

Perché nella società si sente dire che la donna [musulmana] è sottomessa, e non è vero, nella nostra religione, mentre se guardiamo gli indiani, i sikh e gli indù, voglio vedere quanta libertà c'è da loro (8,F,P).

L'abbigliamento nel subcontinente indiano può offrire molte informazioni sullo *status* sociale della persona, sulla casta, sulla religione, sull'area di provenienza, sulla sua condizione matrimoniale eccetera, ma neanche lì abbiamo situazioni immutabili o del tutto definite. Banerjee e Miller (2008, p. 235) rilevano che in India c'è una netta differenza tra maschi e femmine circa il mantenimento degli abiti tradizionali: negli ultimi due secoli gli uomini sono stati dominati dagli indumenti occidentali, soprattutto pantaloni e camicia, le donne invece hanno continuato una “non-Western clothing tradition”. Giustamente Banerjee e Miller parlano di *non-Western* anziché *indian*, perché la tradizione dell'abito femminile, lungi dal rimanere immutata, aveva piuttosto accolto altre forme straniere di abito oltre al *sārī*¹⁴⁹. L'assunzione d'abiti di fattura occidentale tra le donne indiane è estremamente ridotta. Il *sārī* è stato mantenuto da molte donne in India, ma esso stesso ha subito notevoli trasformazioni nel disegno, nei materiali usati e nel modo di drappeggiarlo. È interessante vedere per esempio come lo stile “Nivi” di accomodarlo negli anni della lotta anti-coloniale sia prevalso tra centinaia di altri e sia diventato l'emblema della donna indiana al di là delle differenze di classe e di casta (Banerjee & Miller, 2008, pp. 235-236). Questa è una piccola dimostrazione dell'uso politico dell'abito che però non deve oscurare le scelte personali e pratiche che le donne effettuano. Direi anzi che in tal senso si verifica una oscillazione costante. Il mantenimento di forme d'abbigliamento tradizionale, peraltro spesso creativamente manipolate, non deve essere necessariamente collegato ad una costrizione politica o familiare, succede anche questo, ma non va sottovalutato, per esempio, il lato affettivo, relativo all'uso del *dupattā* :

Cioè per noi questo pezzo di stoffa ... non so, mi vien da dire, per me è la mia mamma, per i nostri bambini è la mamma, cioè la mamma è rappresentata da questa stoffa, e ti capita molto spesso di vedere queste donne indiane o pakistane anche qui che hanno questa sciarpa che utilizzano per, un po' per tutto. Non so: viene un bambino vicino, puliscono la faccia con questo, se t'incontrano si asciugano il sudore con questa stoffa qui. Insomma è un multiuso. [...] E dovuto a questo ha anche

¹⁴⁹ L'abbigliamento delle donne sikh del Panjab indiano, come quello delle donne musulmane del Panjab pakistano, è soprattutto il *salwar kamiz*, ma le osservazioni di Mukulika Banerjee e Daniel Miller sono in ogni caso illuminanti. Il *salwar kamiz* è un completo composto da *salwar* (o *shalwār*), *kamiz* e *dupattā*. Il *salwar* è un pantalone molto largo in vita e che tende a restringersi verso la cavaglia. Il *shalwār* pakistano ha un taglio più lineare, mentre il *salwar* sikh è più ridondante di stoffa. Il/la *kamiz* è una tunica di lunghezza variabile. Il *dupattā* è una stola che ricopre molte funzioni: coprire la testa, coprire il seno, asciugare il sudore, proteggere i neonati etc.

un odore molto particolare perché è impregnato di spezie, di cibo, del ... magari appena lavati si mettono questa sciarpa intorno, quindi s'impregna di acqua dei capelli, non so, mi vengono in mente queste immagini perché se io chiudo gli occhi per me la mia mamma è il profumo di questa sua stoffa. Per me la mia nonna è l'odore che veniva fuori da questa parte della stoffa o di sari o dupatta che copriva il seno. In questo senso diventa non solo un pezzo di abbigliamento, ma diventa persona praticamente, cioè diventa mamma per me, diventa proprio mamma e tutt'ora, mia mamma quando arrivo a casa tira fuori [...] cioè l'ha addosso utilizza, no per dire, per asciugare la faccia per dire: "sei a casa" (58,F,I).

L'abbigliamento è quindi un linguaggio, ma tanto quanto per le parole, bisogna non solo possedere la chiave, ma anche conoscere il contesto per poter leggere ciò che ci dice tra le righe. Il dress-code va quindi inteso nella sua "complessità semantica", come Sara Hejazi (2008, p. 24) spiega per la realtà iraniana e in particolare per la questione del velo. Intorno ad esso, infatti, sono stati riportati valori altamente contraddittori per le iraniane, per gli occidentali, per gli iraniani in occidente. Esso è "al contempo l'immagine immutabile di tempi che mutano con grande rapidità", il marcatore dell'identità tradizionale e nazionale, un odiato fardello della disillusione, un indicatore dell'andamento politico interno e altro ancora (Hejazi, 2008, p. 24). Un ragionamento simile si può fare per il mantenimento del *shalwār kamiz* e l'uso del velo per le donne indiane e pakistane a Brescia.

Prima di proseguire faccio ancora alcune osservazioni preliminari sul *sārī* e sul *shalwār kamiz* con lo scopo di far comprendere che il passaggio verso la "modernità" o il miglioramento della condizione di una donna non deve passare necessariamente per gli abiti "occidentali". Da un lato prendiamo il *sārī* come l'abito "tradizionale" indiano: è l'abito della donna adulta, sposata. A volte richiesto o imposto dalla famiglia dello sposo. Esso rappresenta una profonda ambiguità o forse, sarebbe meglio dire *duttilità*: drappeggiato adeguatamente può diventare un confortevole *burqa*, che sostiene una donna sola, perché il marito è lontano per lavoro e che lavora in un ambiente maschile percepito come ostile. Così lo intende Chandra, un'impiegata statale indiana:

I like to wear a sari because I don't want to be noticed. I just vanish and disappear, invisible, that is why I like it. My husband is staying far away, so I don't want to attract any attention. So a sari is very safe. It is like a *burkha* (a full body veil), you just cover yourself and you are not there (citato in Banerjee & Miller, 2008, p. 147).

Il *sārī*, però ha anche un marcato potenziale erotico per ciò che fa e non fa vedere, nella sua peculiare alternanza di nudità e mascheramento, e anche per i recenti sviluppi della moda¹⁵⁰. In molte aree dell'India il *shalwār kamiz* è percepito come un abito “moderno” e associato alle studentesse. Il *sārī* è un abito difficile da portare perché il drappeggio può disfarsi o perché se si fanno le scale o si percorre un terreno accidentato bisogna avere le mani libere per alzarlo, eppure ci sono molte situazioni e ragioni per cui le donne lo ritengono più comodo del *shalwār kamiz*, come spiega una mondina (Banerjee & Miller, 2008).

Successivamente alla *Partition* dell'India, il conflitto con il Pakistan si è giocato anche sul piano dell'abbigliamento: le donne dell'India Foreign Service non possono indossare il *shalwār kamiz* in occasioni ufficiali e parallelamente le funzionarie del governo pakistano non sono autorizzate a vestire il *sārī* (Manchanda, 2001), silenziosamente però il *shalwār kamiz*, ha avuto la sua vittoria perché un numero crescente di donne dell'area sud-asiatica, indipendentemente dai significati che si è voluto dare ai loro abiti, hanno preso a indossare il *shalwār kamiz*. Oltre alla comodità, una delle ragioni del successo del *shalwār kamiz* è che risponde all'immagine della donna *empowered* che lavora, che si veste in modo pudico a rinforzare la sua professionalità più che la sua sessualità e la sua emersione nella sfera pubblica¹⁵¹. Inteso come abito “musulmano”, quindi per molte donne e ragazze ha acquistato il significato della sovversione, che all'inizio del nuovo millennio ha visto opporsi una studentessa bengalese al preside del suo college per poter indossare il *shalwār kamiz* (Manchanda, 2001). Insomma per moltissime donne il *shalwār kamiz* è il vestito della modernità. È curioso notare, tra parentesi, come il *frock*, cioè il vestitino da bimba o da bambola, tutto pizzi e *volant*, non sia percepito come *straniero* sebbene sia stato introdotto dai missionari britannici nel 1800 (Banerjee & Miller, 2008, p. 65) negli stessi ambienti dove magari si osteggia il *shalwār kamiz* (Manchanda, 2001).

Il *shalwār kamiz*, chiamato anche *punjabi suit*, rivendicando così una dimensione non solo musulmana, ma regionale, è per i sikh e i musulmani un abito pudico che risponde agli standard di decenza che richiede l'onore femminile, ma è anche un simbolo di modernità e

¹⁵⁰ Inserisco un paio di link dove si possono vedere dei *sārī* veramente provocanti. Ovviamente non si indossano nella vita di tutti i giorni, ma evidenziano la versatilità di questo indumento: <http://www.fanpop.com/clubs/the-sensational-shahbano/images/32251255/title/beautiful-girl-saree-photo;>
[http://www.theindianwear.com/peach-color-net-saree-tmz1525-p-19327.html;](http://www.theindianwear.com/peach-color-net-saree-tmz1525-p-19327.html)
<http://www.theindianwear.com/red-color-net-saree-bolly8007-p-16213.html?zenid=rpp0j882mv3qt3iu6piogi8cc0>

Per citarne uno fra tanti, nel film *Aarakshan* (Jha, 2011) che ha avuto una buona diffusione nelle sale cinematografiche indiane, si vede una scena dove i protagonisti s'incontrano in un caffè e l'attrice indossa uno splendido, quanto trasparente, *sārī* blu.

autoaffermazione femminile. Il *shalwār kamiz* inteso dalla nostra stampa come l’emblema dell’arretratezza e della sottomissione delle donne, addirittura la causa frequente di femminicidi, in India e in Pakistan è percepito come un comodo indumento, attore di una rivoluzione del costume e compagno del successo delle donne lavoratrici. Banerjee e Miller (2008, pp. 251-252) fanno una comparazione col kimono giapponese e con la sua totale sostituzione con gli abiti occidentali. Nel caso indiano, anzi, in buona parte dell’Asia meridionale, invece, dal *sārī* si è passati ad un uso progressivo del *shalwār kamiz* nella vita quotidiana, relegando il *sārī* a emblema nazionale (indiano) e a occasioni importanti. Rita Manchanda (2001) si chiede se il *shalwār kamiz* rappresenti una fase intermedia prima del passaggio ai costumi occidentali o se esso perdurerà. Difficile rispondere a questa domanda anche se, come dice la giornalista indiana, esso rimarrà un aspetto critico nella vita di milioni di donne ancora a lungo. Ciò che Manchanda si sente di affermare con sicurezza è che: “Besides, it will always have the pride of place of being the attire that helped in the process of the liberation of the South Asian woman”. È interessante qui osservare che questo abbigliamento sia quindi ritenuto una tappa della “liberazione” delle donne. Molto spesso, infatti, il processo d’emancipazione o di semplice acquisizione dei diritti umani elementari, è percepito in modo dicotomico: onore contro libertà, ossia tradizione contro modernità, ossia *l’Oriente contro l’Occidente*. Il poter prevedere delle forme *locali* di liberazione che non risultino nella percezione di chi le attua l’effetto dell’acquisizione di qualcosa di estraneo (anche se, a rigore, il *shalwār kamiz* un po’ estraneo è ...) è un processo interessante, come il poter passare, come la stessa antropologa Mukulika Banerjee - e tante altre donne -, fa nella sua vita londinese, secondo le necessità, la comodità e l’eleganza, dal *sārī*, al *shalwār kamiz*, ai jeans, senza strappi simbolici e psicologici.

In questa analisi ho trascurato il lato economico e commerciale del “vestirsi all’occidentale”, un lato che, per esempio, il nazionalismo indiano aveva vivamente evidenziato con il movimento *sva-deśī*¹⁵² degli anni Trenta del Novecento, utilizzando forme di boicottaggio, comprensive di picchetti, ai negozi che vedevano i tessuti occidentali. Si trattava, al tempo, di evidenziare il brutale sfruttamento economico coloniale che comprava la materia prima, il cotone, in India a prezzi molto bassi, la trasferiva nelle fabbriche tessili inglesi per trasformarla e poi rivenderla con costi notevolmente maggiorati agli indiani. Nel complesso di questa lotta il Mahatma Gandhi inserì anche il movimento per il *khadi*, cioè per la produzione domestica di filato a mano. Anche in questo caso la ragione evidente era

¹⁵² *Sva-deśī*, ovvero: del proprio paese, patria, luogo di nascita, casa.

l'appropriazione di un'economia "sostenibile" per le popolazioni stremate delle aree rurali. La qualità della protesta mutava e assumeva una tinta morale: il colonialismo e con esso l'*Occidente* non era solo una mostruosa macchina di sfruttamento economico, ma era moralmente corrotto e attraverso la sua depravazione distruggeva i costumi locali.

7.2.2 Vestirsi all'"orientale", vestirsi all'"occidentale" nel bresciano

Analizzando solo alcuni dei significati del *dress-code* in Asia Meridionale ho inteso evidenziare quanto questo campo si offra a molteplici e talvolta contrastanti letture. Ciò va tenuto presente anche nella realtà di migrazione, che si arricchisce di sfumature e d'ulteriori adattamenti creativi. Il quadro che si presenta è ancora una volta tutt'altro che monolitico.

7.2.2.1 Dress code pakistano

Le donne coniugate pakistane, quelle della *generazione delle madri*, solitamente indossano il *shalwār kamiz* e portano il *dupattā* intorno alla testa se si trovano fuori casa o in un ambiente promiscuo. Il *dupattā* può essere sostituito da uno scialle di lana che avvolge la testa e buona parte del corpo. Raramente ho visto donne di questa generazione indossare i jeans, anche se si tratta di persone giovani. Le uniche due così abbigliate erano, per ragioni diverse, delle donne un po' ai margini del gruppo anche se non per questo emarginate o problematiche. La prima mi ha raccontato di come, per motivi professionali, valutò con attenzione come vestirsi e come l'abbigliamento *tradizionale* renda più agevole la comunicazione con i suoi compaesani. Solitamente non usa il velo, ma ho visto come porti al collo una sciarpa e quando interagisce con dei compaesani si copra la testa. Ciò le attribuisce credibilità. L'altra donna è venuta in Italia con il marito. Attualmente fa la casalinga e si arrangia con lavoretti. Nel paese dove si era stabilita da poco, al tempo dell'intervista, aveva sollevato un certo dibattito nel gruppo delle donne pakistane per il suo abbigliamento non convenzionale: jeans e maglietta, senza velo. In realtà, come la signora precedentemente citata, il modo di vestirsi viene continuamente modulato tra jeans o pantaloni e *shalwār kamiz*. Quest'ultima, in Pakistan, quando occorreva, indossava anche il *burqa*¹⁵³, ma il fatto che qui porti anche il simbolo dell'abbigliamento occidentale, i jeans¹⁵³, ha provocato

¹⁵³ Non ho mai visto nessuna delle persone intervistate indossare dei vestiti o delle gonne al ginocchio (neanche maxi). In ogni caso i jeans sono di solito citati come *il capo di abbigliamento occidentale*.

numerose critiche e lievi forme di ostracismo. Alcune donne non la salutano o cercano di esercitare un po' di pressione, chiedendole espressamente di vestirsi in modo *appropriato* se vuole stare in loro compagnia. Non è stata isolata completamente, tanto è vero che alcune delle compaesane visitano la sua casa e usufruiscono dei servizi che offre: un po' di cure estetiche e lavori di sartoria. Dal canto suo, avendo il marito che la sostiene, ha la forza di rivendicare il fatto di conoscere bene quello che dice la religione e di essere correttamente praticante:

... non lo so perché a me mi dicono che io non sono non brava, una donna non brava. Che metto pantalone. Per me è comodo, quando vado fuori non lo sa nessuno: una dice “[è]marocchina”, altra dice “No, indiana”, terza dice “Pakistana”. [...] ...tante volte io non metto velo e vado così normale, non mi mangia nessuno. Però anche a me non mi salutano, eh! Quando appena venuta, c'è freddo tantissimo. Messo la tuta, messo giacca, e senza mettere niente [senza mettere il velo], vado. Una volta detto “Assalam haleikun”: niente. Seconda volta ... Un giorno [una donna]mi detto: “Sei pakistana o indiana?” Ho detto “Cosa è scritto qui? Io sono una pakistana, eh” “Ah, ho pensato che sei indiana” ho detto “Dove?” Non ho messo qui, non ho messo niente¹⁵⁴, come indiana? Io sono pakistana” “No, perché metti pantalone...” Io ho detto: “Non è una cosa brutta che io metto pantalone, perché non mi dice mio marito” Io metto quello che voglio, quando sono al paese, io metto anche *burqa*‘ quella che come mettono ai marocchine¹⁵⁵, però non così, qui o qui no, metto un velo quella che così, *chaddar*¹⁵⁶, normale (20,F,P)

Sì, sono andata anche oggi senza anche il velo, io lo stesso velo metto anche completo *burqa*‘, quando faccio la preghiera: 5 volte faccio. Studio il Qurano, che messo anche lì, studio anche senza vedere [recito a memoria], perché io ho studiato anche senza vedere. Io non dico che non metto velo e non sono musulmana. Grazie a Dio che io contenta che io sono musulmana, però non è che ... adesso qui tante, tante donne che non parla[no] con me, non mi salutano perché io metto vestiti così...quella Amina¹⁵⁷, come si chiama, la Amina, zia di Zeinab: [sono] andata quattro volte per dire che vieni con me da dottoressa [...], non lo sapevo indirizzo, come vado, chiedi o con la bicicletta ... [e lei mi dice]: “No, quando vieni metti la nostro vestito, allora altrimenti io non vado con te”. Fino adesso che sono andata [da sola] mi ha spiegato mio marito, [...] allora sono andata senza dire nessuno, perché loro non volevano che io metto pantaloni, non lo so (20,F,P)

Un'altra donna illustra il dibattito avvenuto circa l'opportunità di frequentare questa signora in jeans:

...lei mette i jeans, mette i jeans, cioè è un po' strano, nel senso che non vedi, ... magari una ragazza che è cresciuta qua, così, vedi, invece lei, sposata con i figli, così mette i jeans. È arrivata qua da poco e come voleva conoscere le famiglie [...], lei ha organizzato questa piccola festa a casa sua, religiosa, a festeggiare un po'. Allora lui non voleva mandare la sua moglie a casa di questa ragazza che metteva i jeans. Io ho detto: “Può essere più religiosa di noi” cioè alla fine è la sua

¹⁵⁴ Con i gesti fa il segno del *bindī*: il cerchietto di polvere colorata sulla fronte che indica che una donna indiana è coniugata.

¹⁵⁵ Le donne marocchine non mettono il *burqa* afgano, ma un' altra forma di velo coprente che copre la testa e le spalle lasciando una fessura per gli occhi.,

¹⁵⁶ *Chaddar*, lenzuolo, telo di stoffa con cui si avvolge il corpo dalla testa ai piedi soprattutto nelle aree rurali. Si può intendere anche il velo.

¹⁵⁷ I nomi sono di fantasia.

libertà, cioè se vedi dal punto di vista religioso, anche gli uomini devono vestirsi un po' larghi, cioè non si deve vedere la forma ...”voi potete mettere i jeans, se lei ha messo, sono cavoli suoi, perché dobbiamo, cioè, non andare a casa sua perché lei mette i jeans?” cioè io, un'assurdità ...Alla fine noi siamo andati: una ragazza bravissima...(21,F,P)

Quest'ultimo spezzone d'intervista offre molti spunti che verranno ripresi. Per prima cosa fa un riferimento alle ragazze a cui se sono cresciute qua si concede d'indossare i jeans. In effetti la generazione delle ragazze dispiega una varietà di abbigliamento: le ho viste vestite di tutto punto con shalwār kamiz, con il *dupattā* sulla testa, altre con il *dupattā* sul seno, alcune indossare jeans, casacca larga e velo, altre ancora in pantaloni e maglione larghi, ma anche in jeans e maglietta come tante loro coetanee. Un'insegnante elementare di Brescia riporta che dai primi anni '90 si è verificato un notevole cambiamento nell'atteggiamento delle famiglie pakistane rispetto all'abbigliamento delle ragazzine:

Però, per esempio, ultimamente io ho visto parecchie ragazze pakistane che vanno a scuola non vestite con l'abito tradizionale. E invece soltanto vent'anni fa, quando sono arrivate le prime famiglie, i primi nuclei familiari provenienti dal Pakistan non ce n'era una che non fosse vestita già alla scuola elementare col velo e con l'abito tradizionale (T35).

Il vestirsi *all'occidentale* mi è stato presentato come una forma d'adeguamento alla società italiana, più che un desiderio di recepire il modo di abbigliarsi. Una studentessa che spesso vedevo indossare jeans, pullover e giubbotto in pelle mi spiega il suo modo articolato di vestirsi: a casa indossa i vestiti pakistani. Quando va in giro si veste come vuole. A scuola preferisce indossare i vestiti “occidentali”. Quando è in Pakistan preferisce, invece, mettere vestiti pakistani. Quando era arrivata in Italia, lo zio le aveva detto di mettere i vestiti pakistani. Papà e mamma non le dicono niente. Quando gli zii vengono a casa, lei si mette il *shalwār kamiz*. In Pakistan le piace vestirsi come le ragazze alla moda, mentre qui le piace vestirsi come le ragazze italiane, ma non le piace vestirsi “come in spiaggia”. Potendo scegliere non metterebbe in ogni caso il top, perché la imbarazza (16,F,P). Un'altra ragazza pakistana mi riferisce un atteggiamento simile:

Senti, ho notato una cosa: che, a differenza di altre parti di Brescia e la provincia, qua tutte le ragazze, sia indiane che pakistane, vestono coi jeans eccetera. Questo cos'è stato? Il frutto di una discussione in casa o semplicemente ...?

No, cioè a me lasciano, mi lasciano proprio cioè non c'è nessun problema. Però a casa mi vesto con i miei vestiti che piace anche a me, cioè è la mia cultura e mi vesto volentieri. Però a scuola preferisco venire nei jeans e tutto.

Preferisci perché ti fa star meglio con gli altri?

Sì, cioè perché dipende proprio dall'ambiente in cui sei, no? A casa è proprio un altro, a scuola un altro (31,F,P)

Qui il punto di partenza è l'adattamento del proprio modo di vestire all'ambiente esterno, che è vissuto dal soggetto come una forma di mimetismo non cercato né desiderato, ma che viene supportato dalla famiglia per rendere più facile l'*integrazione*. Ci sono altri accomodamenti più sofferti come quelli di una ragazza in jeans, dolcevita e maglione che mi racconta che a scuola non indossa il *dupattā*, ma a casa sì per rispetto verso gli adulti. A scuola si vergogna di mettere il *dupattā*, perché ha paura che i compagni ridano di lei (15,F,P). Questa testimonianza è simile a quella riportata nel capitolo quarto della studentessa che aveva smesso di portare il velo perché aveva sentito che dei ragazzi si prendevano gioco di lei sull'autobus, ma che pensa di riprendere ad indossarlo prima o poi (21,F,P). In ogni modo si pensi sulla valenza o meno del velo come simbolo religioso e sul suo effetto sulla libertà delle donne, una rinuncia su questa base non porta in sé nessuna liberazione. La libertà per queste ragazze sarebbe di sentirsi a loro agio indossando gli abiti dei loro paesi d'origine senza provare imbarazzo. Qui si apre l'annosa questione su quali siano le libertà individuali da rispettare ed è una questione che si ritorce su di sé, perché se da un lato è facile comprendere la violenza che si esercita negando la possibilità di indossare il velo (e fino a che punto di copertura?), una violenza che tocca le corde della fede e soprattutto –spesso lo si si scorda- del senso del pudore; dall'altro, di fatto, non siamo in grado di valutare quanto la scelta sia personale e non imposta. Si potrebbe tagliare la testa al toro decretando che il velo non è un simbolo religioso. Come si è visto ci sono autorevoli voci della teologia islamica che lo affermano, ma cambierebbe qualcosa nella percezione di chi è convinto che sia giusto indossarlo? Di questa ennesima zona grigia, tuttavia, s'impadroniscono quelli che dei molteplici significati di cui si ammanta il velo (Hejazi, 2008) o il dress-code islamico fanno un uso strumentale, e lo trasformano in un campo di rivendicazione politica che pur utilizzando lo stesso linguaggio dei diritti umani¹⁵⁸ finisce per comprimere lo spazio di tante donne.

¹⁵⁸ Faccio riferimento alla polemica di Pragna Patel, tra le fondatrici dell'organizzazione femminista e antirazzista Southall Black Sisters contro Malik 2008 a proposito del ricorso per conto di Sabina Begum da parte del fratello e di un gruppo fondamentalista in Canada contro college della ragazza che aveva autorizzato l'uso del *shalwār kamiz* quale divisa scolastica delle ragazze musulmane. La ragazza (cioè, il fratello) aveva eccepito che il *shalwār kamiz* è un costume etnico, appartenente alla cultura del subcontinente indiano e che lei intendeva indossare il *jilbab* una sopravveste simile a un cappotto. Patel. (2011) contesta a Malik che nella esposizione dei fatti aveva presentato questa controversia come la lotta per ottenimento di importanti diritti umani per le presone di fede islamica, ma aveva completamente omesso di esaminare la pressione sociale e politica esercitata dal fratello di Sabina e che non vi era stata alcuna considerazione dell'impatto della crescente richiesta dei fondamentalisti per il riconoscimento del *dress code* religiosi su altre ragazze della scuola che temevano che anch'esse avrebbero subito pressioni per indossare il *jilbab* (p. 39 nota 20).

Un'altra studentessa pakistana riferisce vari livelli d'adattamento: a scuola non usa i vestiti tradizionali. Non tiene il *dupattā* a casa. Quando va in Pakistan mette il *dupatta*. Quando si è piccole si può non mettere il *dupattā*, ma da grandi si deve. Fa parte dell'abbigliamento. Va indossata per rispetto davanti agli anziani, poiché a loro non piace vedere una ragazza che si mostra. Quando andrà in Pakistan la metterà per non distinguersi dagli amici. In casa ci fu discussione per potersi vestire all'*occidentale* a scuola. A casa indossa abiti pakistani. Il padre avrebbe preferito che lei si fosse vestita alla pakistana anche a scuola, ma lei si sentiva diversa rispetto ai compagni e "quando sei osservato non ti senti a tuo agio". Ora i suoi genitori non dicono niente. Quando a casa ci sono ospiti indossa l'abbigliamento pakistano (14,F,P).

Quali sono le opinioni delle persone sentite sul *dress-code* e sul velo? Una ragazza, racconta di piccoli gesti di sovversione:

... Poi non portavo il velo mi hanno sgamato [scoperta], uscendo dalla corriera, mio padre mi ha visto. Ero tornata a casa e ho detto alla mamma, "Guarda che mi è sceso il velo" e la mamma mi ha detto "Devi prenderlo [metterlo] meglio". Poi quando era arrivato il papà a casa non ha detto niente. Era meglio stare zitta.

Ma ai genitori basta che lo metti così? [appoggiato sulla testa, ma con i capelli in vista]

Non vogliono che si vedano i capelli. Alla fine molte lo mettono in strada e poi quando arrivano a scuola lo tolgono (6,F,P)

Un'altra studentessa ha fatto suo il concetto di velo, vorrebbe solo che non la tormentassero troppo:

Io dico che la donna deve avere coperto i capelli che non si vedano. I genitori dicono di non mettere i vestiti stretti, [...]papà mi sgrida perché sono cicciottella se mi vede con vestiti stretti, mi sgrida perché si vedono le parti del corpo. Io penso che la donna ha il diritto di fare quello che vuole per vestirsi, capisco che deve andare coperta, ma mi stufo se me lo dicono sempre. Può truccarsi, anch'io lo faccio.

Perché nascondere i capelli?

Nella nostra religione se una donna non copre i capelli, quando ci sarà la chiamata, ci sarà distinzione, subito quelle donne che non coprono i capelli, bruciano tutto. Non devono farsi vedere le donne (9,F,P)

Una studentessa pakistana, che vive in un'area dove c'è una notevole concentrazione di compaesani, riconduce l'uso del velo come ad una delle regole da osservare per mantenere l'onore e spiega: "Se una ragazza esce senza la sciarpa viene presa in giro, poi perché la sciarpa è un simbolo dell'onore per noi" (39F,P). Il *dupattā* non è quindi un semplice accessorio. Per molti è un simbolo dell'onore, una parte del vestiario che non deve mancare mai. In modo molto efficace Sulman Rushdie rende l'idea della protezione simbolica offerta

dal *dupattā* in un episodio del suo romanzo *La vergogna*, quando uno dei personaggi femminili, Bilquis, dopo l'esplosione di una bomba, riprende conoscenza:

Un attimo dopo si sentì sopraffatta dalla rinata consapevolezza della propria nudità e si mise a gridare : «Datemi un panno!», finché si accorse che nessuno l'ascoltava, che nessuno degnava di un'occhiata il corpo della ragazza nuda, bruciacciato ma ancora bello; e sentì intorno al collo i resti di una pezza di una tela indiana. La dupatta della pudicizia, le si era incollata al corpo, fissatavi dal sangue coagulato di tagli e graffi numerosi della cui esistenza sino a quel momento non s'era neppure accorta. Coprendo coi resti anneriti di quell'indumento dell'onore femminile le proprie parti segrete, entrò nel rosso opaco del forte e udì il rimbombo delle sue porte che si chiudevano (Rushdie, 1991, pp. 73-74).

C'è un limite che non va superato nel vestirsi *all'occidentale*, dettato dal pudore, che ho notato in tutte le donne, indiane e pakistane intervistate: i pantaloni e le gonne corte e i top o magliette senza maniche. In qualche caso i pantaloncini sono ammessi finché si è piccole, come narra una ragazza pakistana che fino alla seconda media ha messo i pantaloni corti, poi, più grande il papà in occasione di una cena con amici in un centro dove andava a fare i compiti le ha detto di non metterli più e lei, per rispetto, li ha tolti (14,F,P). In Pakistan, nella capitale Islamabad, nell'estate del 2004 erano di moda i *kamiz* senza maniche, come d'altra parte si possono vedere nei siti che vendono questi articoli. Come spesso emerge dalle dichiarazioni degli intervistati, in città, qualche donna o ragazza appartenente a qualche gruppo d'élite, soprattutto intellettuale, può indossare questi articoli senza timori per l'*izzat*. Questa, però, non è l'atmosfera che si respira a Brescia. La maggior parte dei migranti provengono da aree rurali in cui i codici di vestiario sono più restrittivi e la condizione di *estranei* porta alcuni di essi a ripensare alla propria identità che per molti si traduce anche in termini di appartenenza religiosa. Ma quali forme assume questa "appartenenza" all'interno delle *comunità* in cui talvolta si si giunge? Vediamo come una donna collega la storia recente con il codice di vestiario:

Dopo l'11 settembre le ragazze sono più coperte, più velate. Ci sono qui le ragazze, alcune donne che dicono "mia figlia mette il shalwār kamiz con orgoglio, che non mette quei vestiti occidentali, senza dupatta" appartenere a un gruppo, se io appartengo a un gruppo devo anche... c'è un codice all'interno del gruppo, ma magari c'è il senso ... il giudizio dell'esterno se si vede [una donna] senza dupatta, [si dice] "ma quella frequenta il gruppo, che educazione riceve all'interno del gruppo ma se poi non è disposta al cambiamento? (2,F,P)

Cambiamento che può essere anche il ritorno o l'adesione al codice d'abbigliamento "nazionale". Dove in patria, però, non è affatto detto che le donne si vestano così. Questo è un abbigliamento che indica l'appartenenza alla micro-comunità e segna la distanza dalla macro-

comunità, soprattutto in realtà dove la micro-comunità ha avuto il modo di creare un gruppo coeso. La signora fa poi riferimento ad un'altra realtà del bresciano:

A Rovato c'è un gruppo di pakistane, dove vive questa donna [un'apprezzata insegnante di Corano] dove tutte le donne mettono *hijab* e *gown*. Chi anche non ha voglia di vestirsi in un certo modo si sente obbligato per via di questo giudizio negativo nei suoi confronti (2,F,P)

L' *hijab* e *gown* sono capi d'abbigliamento islamico, ma non prettamente "pakistano". Vediamo come in alcune aree della provincia l'elemento aggregante religioso diventa preponderante.

7.2.2.2 Dress code indiano

Solitamente, le donne indiane sikh che ho incontrato indossano il *shalwār kamiz* ma non portavano il *dupaṭṭā* sulla testa, a meno che non si tratti di un'uscita pubblica di carattere religioso, come l'annuale processione per le vie di Brescia in occasione della festa di Baisaki¹⁵⁹ o quando si recano al tempio. Alcune donne, soprattutto se vivono con i parenti del marito, mettono il *dupaṭṭā*, o *ch'unni*, intorno alla testa, in segno di rispetto verso la famiglia. Mandelbaum (1988, p. 82) evidenzia la differenza tra il *parda* islamico e quello sikh/indù in base al criterio di minaccia esterna o interna: mentre per il mondo musulmano la minaccia all'onore proviene dall'esterno e quindi la donna e l' *'izzat* della famiglia vanno protetti con forme di segregazione dal "fuori", le donne sikh/indù rappresentano una minaccia per la famiglia di acquisizione, poiché provengono da un ambiente sconosciuto a causa della esogamia di *gotra* e di villaggio, sicché lei si deve coprire soprattutto all'interno della famiglia acquisita. Nella realtà poi le cose si mescolano un po'. Le donne indiane possono uscire in abiti *occidentali* suscitando meno scandalo di quelle pakistane. Nel loro caso, come osservava una giovane donna pakistana, c'è minor pressione sull'abbigliamento ed è questo il motivo per il quale se una donna pakistana esce in jeans le viene chiesto, come abbiamo visto sopra, se è indiana (20,F,P). Di solito però le signore sikh preferiscono indossare gli abiti tradizionali per i motivi esposti all'inizio del paragrafo sull'abbigliamento, e cioè perché ci sono abituate e ci si trovano bene. Dall'enfasi posta dalla stampa sul collegamento tra

¹⁵⁹ È la festa del raccolto e si celebra in corrispondenza del plenilunio tra aprile e maggio. Con questa giornata inizia il nuovo anno nel calendario sikh. Ogni anno si svolge un corteo che raccoglie i sikh anche da altre parti d'Italia, durante il quale è portato in processione il libro sacro dei sikh, il Guru Grant Sahib. Nel corso di questa processione la comunità sikh offre gratuitamente a tutti coloro che assistono del cibo e delle bevande. Uomini e donne seguono la processione con la testa coperta in vari modi: le donne dal *ch'unni* o con il turbante, gli uomini col turbante o con delle bandane se hanno i capelli corti. I ragazzi con delle cuffie con i capelli a crocchia e le bambine e bambini con i capelli raccolti a crocchia in un fazzoletto sulla cima della testa.

abbigliamento e violenza, si ha la sensazione che le donne siano impazienti di *vestirsi all'occidentale*. Questo può essere, parzialmente, un sentimento delle ragazze per potersi sentire a loro agio con i coetanei, ma non l'ho riscontrato nelle donne, non tanto per una questione di tradizionalismo, ma perché il *shalwār/ cūrīdār*¹⁶⁰ *kamiz* è già di per sé un simbolo di modernità e soprattutto perché unisce delle caratteristiche di pudore, eleganza e confort che raramente si riscontrano in altri abiti.

Le ragazze sikh non portano il velo e molto raramente indossano il *salwar kamiz*. In generale, da parte delle famiglie non c'è pressione affinché indossino gli abiti tradizionali fuori di casa. Una parte di loro, ma non tutte, è tenuta a rimettere i panni tradizionali a casa. Nel gruppo indiano questa tensione interno/esterno appare evidente come afferma nelle sue memorie Jasvinder Sanghera¹⁶¹ (2007), raccontando di quando era ragazza nella città di Derby in Inghilterra: “We ate Punjabi food, we had Punjabi friends, and although we wore our uniforms to school, we were expected to put our Indian suits as soon as we came home”(p. 15). Il vestiario, come il cibo o il cerchio d'amicizie diventa l'elemento rassicurante in cui “rientrare” e con cui riaffermare l'appartenenza al gruppo di riferimento.

I sikh uomini e donne, per motivi religiosi, non devono tagliare i capelli. Per gli uomini questo divieto comporta anche il far crescere la barba e portare sempre il turbante. Non tutti seguono la norma pedissequamente: tagliano i capelli, contengono la lunghezza della barba o si rasano. Non sempre portano il turbante, ma per taluni diventa un simbolo d'auto-identificazione a cui non intendono rinunciare, come si è potuto vedere con la protesta avvenuta nel settembre del 2011 da parte di un gruppo di Sikh dell'Akali Dal contro i controlli aeroportuali che richiedevano di sciogliere il turbante in pubblico (Pasca, 2011). In questo caso, gli uomini per attaccamento alla loro religione sono disposti anche ad avere dei fastidi con la giustizia italiana. Non mi risulta, però, che ci siano pressioni su di essi se scelgono altre forme di *dress-code* meno rigorose dal punto di vista religioso.

Alle ragazze è permesso regolare un po' il taglio, ma può diventare molto problematico fare un taglio corto. Qui dipende dal livello d'attaccamento della famiglia alla norma

¹⁶⁰ *Churidar*: pantalone largo in vita che si restringe in modo molto aderente dal ginocchio in giù. Sono spesso molto lunghi e la parte che avanza va raccolta a livello della caviglia. La versione moderna e occidentale, può essere rappresentata dai leggings, che mi sono vista proporre in un negozio di abbigliamento in India, ma l'eleganza di un *churidar* non è comparabile.

¹⁶¹ Jasvinder Sanghera è la fondatrice dell'associazione Karma Nirvana, che si occupa di sostenere le vittime di matrimoni forzati e altre HRV. L'aiuto è esteso anche ai maschi. Di origine indiana sikh, da ragazzina scampò a un matrimonio forzato, fuggendo da casa con il suo fidanzato. Questo le costò l'alienazione dalla famiglia, voluta in particolar modo dalla madre, che la portò a un lungo peregrinare per le città del Regno Unito. Dopo molti anni ricominciò a ricucire i rapporti con i suoi, anche se non tutti, comprese alcune delle sorelle, poiché ancora oggi è per la famiglia il segno del loro disonore.

religiosa, ovviamente. Ciò che si può notare è che sebbene le ragazze indiane, più delle pakistane, abbiano abbandonato all'esterno della famiglia gli abiti tradizionali e non siano tenute a portare il velo, anche per loro, le regole di pudore che si colorano di una sfumatura identitaria - “ma non è che dobbiamo dimenticare la nostra cultura, come si vestono [come ci vestiamo]” (25,F,I) - richiedono di non indossare i pantaloncini, le gonne corte (le gonne, a meno che non siano maxi, in genere) e le magliette senza maniche.

7.3 Riflessioni e percezioni sul dress-code

Abbigliamento e segregazione sono due facce del *parda* che possono combinarsi in varia maniera: ho incontrato ragazze che vestono gli abiti *tradizionali* e che dispongono di una notevole autonomia personale, e altre che indossano jeans e maglietta che sono sottoposte a un controllo serrato e vivono in condizione di semi-segregazione. Come, d'altra parte, troviamo anche delle ragazze che rispondono al *cliché* abito tradizionale/segregazione o a quello abiti occidentali/autonomia.

Le negoziazioni sul *dress-code* si verificano anche nel subcontinente indiano come in tante famiglie del mondo, esso, però, diventa una “questione”, quando coinvolge l'idea di *occidentalizzazione*, diversamente da altri paesi dell'Asia orientale in cui le donne sono passate dagli abiti tradizionali a quelli occidentali senza traumi evidenti. Con ciò non intendo dire che le donne del subcontinente debbano indossare gli abiti qui in uso, ma semplicemente colgo il fatto che su di essi si costruisce un conflitto, che da un lato è generazionale e dall'altro è identitario e politico. La filosofa indiana Uma Narayan (1997) rammenta non solo quanto gli anziani della sua famiglia ritenessero l'adozione – da parte delle donne - di abiti *occidentali* “irrispettosa delle nostre tradizioni”(p. 26), ma come tale nozione di vestire un abito impropriamente occidentale vari anche “all'interno della stessa classe e comunità castale” (p. 27). Ciò può valere anche per le realtà pakistane a Brescia e può aiutarci a capire, almeno in parte, le variabili non solo familiari, ma anche ambientali a livello di paese o di quartiere. Dai discorsi che ho sentito, il ruolo decisionale delle famiglie è preminente sull'individuo, ma i singoli si devono anche confrontare con una *comunità* prossima¹⁶². Per esempio, come spiegavo poco sopra, in un paese del bresciano le donne pakistane hanno

¹⁶² Il tema del rapporto con la comunità” sarà approfondito nel capitolo ottavo.

mutato il loro modo di abbigliarsi, adottando uno stile meno pakistano e più islamico – qui il ragionamento sull'autenticità e la tradizione si complica ulteriormente – perché in quel paese vive e opera un'insegnante di Corano particolarmente influente. Fattori come l'appartenenza a un gruppo circoscritto oltre la famiglia diventano in questi casi molto rilevanti.

Il modo di vestirsi delle donne è un emblema. Cambiare modo di vestirsi significa cambiare le regole del *parda e dello sharm*, quel pudore che oltre a mantenere l'onore e a tenere in piedi la struttura sociale contribuisce a mantenere la cultura:

In cosa sei cambiata?

Non mi sembra che sono cambiata: no cambiare significa che si dimentica la nostra cultura ... no, non mi sembra che sono cambiata.

Che cos'è la "tua cultura"?

Allora, la cultura, la mia cultura, mi chiede che non devo dimenticare la nostra religione, non devo dimenticare come si rispetta, come si vestono [come ci vestiamo]... ho visto che qui c'è più libertà, le ragazze che sono italiane, possono mettere quello che vogliono: vestiti corti, ma non è che dobbiamo dimenticare la nostra cultura, come si vestono [come ci vestiamo].

Così va bene come ti sei vestita? [indossa un paio di jeans stretti e una maglietta a maniche corte]

Sì, va bene, ma non è che dobbiamo mettere i vestiti così corti, anche le ragazze come albanesi, loro hanno la sua cultura, invece noi abbiamo la nostra cultura, come si vestono, come si aiutano, come fanno le cose (25,F,I)

Non si uccide per il modo di vestire, ma violare i codici d'abbigliamento oltre un certo limite, è come agitare un drappo rosso, è come dimostrare al pubblico che chi deve educare e controllare non sa svolgere il proprio compito. Ma chi è il pubblico?

Capitolo ottavo

Dalle famiglie alla *comunità*

Con la migrazione non assistiamo né ad una modificazione automatica dei legami di parentela, né delle relazioni con il gruppo circostante, che per comodità chiamo *comunità*. Si tratta, anche in questo caso, di negoziazioni che tengono conto non tanto di una *doppia assenza* (Sayad, 2002), quanto, al contrario, di una *doppia presenza* (Soldati, 2011, p. 56), del continuo contatto con la parentela e con i legami che si mantengono con il *là*. Dopo aver parlato di ciò che spinge ad emigrare in Italia e dell'attinenza che tale processo ha con l'*'izzat* maschile, il passaggio successivo è quello di ragionare sulla famiglia e la comunità che si ricostituiscono qui. Senza queste famiglie *qui*, il problema delle HRV e di altre forme di violenza domestica, non si porrebbe. Tali violenze sono in parte l'effetto della continuazione di ciò che avverrebbe in patria e in parte scoppiano per la ristrutturazione dei rapporti familiari causati dalla migrazione.

8.1. Chi è la famiglia?

Cerco attraverso le interviste di comprendere *chi sia la famiglia*. Quanto è estesa? Quali sono i legami ritenuti *stretti*? Chi prende decisioni su chi? Quali ruoli ricoprono i membri della famiglia? Di che tipo sono questi legami?

Anni fa uno studente dell'Università di Peshawar¹⁶³ dopo avermi raccontato con orgoglio di come insieme con fratelli avesse costruito una casa per la famiglia (allargata), proseguiva confidandomi che si era innamorato di una ragazza e che quando si era rivolto ai propri genitori affinché andassero a chiederne la mano, questi si erano rifiutati perché lui era

¹⁶³ Peshawar è il centro principale del Khyber Pukhtunkwa, non del Punjab, ma per quanto riguarda le relazioni di parentela e la concezione dell'onore non ci sono particolari differenze.

“promesso alla cugina che vive in Arabia Saudita”. Questo matrimonio era stato deciso “per non dividere la terra”. “Ci pensi, - proseguiva - che devo sposarmi con una che non ho mai visto?” E io, ingenuamente, gli chiesi: “Perché non la sposi lo stesso?” La sua risposta fu laconica: “Non hai idea di che cosa voglia dire rimanere solo”. La stessa famiglia che gli dava la forza di costruire una casa, gli sottraeva ogni energia e ogni senso d’autostima quando avrebbe dovuto agire in autonomia. Ciò che può a prima vista sembrare il problema personale di un giovane va però anche letto alla luce del modello della famiglia sud-asiatica (Ballard, 1982)¹⁶⁴. Solitamente il gruppo familiare è composto da un uomo, i figli e nipoti con le loro mogli e figlie. Solo i figli hanno pieni diritti sull’eredità e perciò rimangono membri della famiglia per tutta la vita. Le figlie, invece vanno sposate in altre famiglie dove porteranno con sé la dote. Sia che abbia della terra da coltivare, sia che abbia delle attività commerciali o di altro genere, la famiglia tende ad essere un collettivo che coopera, dove il gruppo va sempre anteposto all’interesse personale. L’individualità è considerata con sospetto, perché, come dimostra la vicenda del mio conoscente di Peshawar, la forza economica della famiglia è fondata sulla “mutua interrelazione”(Ballard, 1982) dei suoi membri, che sono ordinati secondo una gerarchia di genere e generazione. Poiché i maschi dipendono dalla terra posseduta dal padre, tendono a vivere insieme fino alla morte del padre, quando erediteranno. A quel punto è possibile che i nuclei familiari si separino. Fatto questo che non implica una valorizzazione dell’individuo, ma, piuttosto, la riproduzione e diffusione del sistema (Ballard, 1982). Sebbene l’ideale dell’armonia tra parenti sia molto spesso contrastato da conflitti e disaccordi intestini, la dimensione collettivista prevale su quella individualista. Diventa, così, difficile parlare in maniera distinta di famiglia estesa o nucleare in quanto, pur essendoci in certi momenti della vita di questi gruppi fasi di vita “nucleare”, solitamente persistono i legami, prima di tutto economici, di parentela e di solidarietà. Questi legami incidono sul modo di percepirsi e di percepire le gerarchie all’interno del gruppo.

Una considerevole parte dei giovani migranti condivide l’esperienza di lunghe separazioni con parte dei congiunti, il padre, a volte la madre o qualche fratello o sorella e altrettanto prolungate convivenze con gli altri membri della famiglia: i nonni, gli zii e i cugini. Con

¹⁶⁴ Roger Ballard mette in chiaro che questo è un modello ideale, niente più che “a convenient fiction”, che può essere usato come uno schema di riferimento sul quale considerare il comportamento “osservabile al momento”. Non ha dunque la pretesa di una rappresentazione accurata. Lo propongo con il medesimo intento. Questa chiave di lettura inoltre non intende fornire un’immagine cristallizzata di una società che rimane sempre uguale a se stessa. Come ricorda Sitara Khan: “The Asian family has been subject to as many changes as the Western family and frequently under conditions of a grater strain; yet prevails that nothing has changed” (1999, p. 51). Bisogna fare la massima attenzione a non ritenere che le strutture sociali degli *Altri* non siano soggette a modifiche tanto quanto le *nostre*.

queste persone si stabiliscono intensi rapporti d'affetto. Una ragazza, in particolare, mi racconta lo "strappo" dai parenti lasciati in Pakistan e che una volta venuta in Italia a vivere *solo* con fratelli e i genitori si sentiva sola e piangeva, perché le mancavano nonni, zii e cugini (14, F,P). Di nostalgia parla anche un'altra ragazza che arrivata qui non aveva più i parenti con cui aveva condiviso la sua esistenza. (38,F,P). L'esperienza della dimora condivisa con o vicina ai parenti della famiglia allargata è diffusa e lascia tracce profonde nelle persone che emigrano qui.

I livelli di potere decisionale possono variare, ma il cerchio di parenti con cui si condividono questioni di vario genere è ampio, considerato lo standard italiano. Questa ragazza, per esempio, considera famiglia "loro [papà, mamma e figli] e anche gli altri [nonni, zia materna]: [...] se non rompono. Famiglia dipende da chi ti sta più vicino. Questi ti possono dire la loro opinione, ma non possono obbligarti a cambiare idea. Quando però dicono qualcosa, uno si sente di doverli rispettare, perché c'è molto rispetto verso gli adulti." Prosegue chiarendo il concetto che sulle sue scelte "possono influire solo mamma e papà. Gli altri possono dire la loro. Gli altri possono dare parere che può essere importante. Per esempio in famiglia si decide di andare a comprare una casa. Prima la va a vedere la famiglia ristretta [papà, mamma, figli], poi la fanno vedere agli altri.(14, P,F). Similmente una ragazza indiana mi dice che le decisioni importanti vengono prese all'interno del loro nucleo ristretto, pur avendo forti legami con altri parenti che vivono nel bresciano (27,F,I).

Altre testimonianze invece riportano una presenza dei parenti più pressante, una giovane indiana si lamentava della presenza invadente dello zio nelle vicende della sua famiglia. (56/F/I) e una connazionale invece doveva vedersela con la zia, vera custode del suo onore (28,F,I).

8.2 Tra l'affetto e il controllo le relazioni con i familiari

8.2.1 Genitori

Le persone intervistate sembrano rispecchiare principalmente dei sentimenti di deferenza verso i genitori per la loro maggiore esperienza di vita e molto rispetto per i sacrifici che loro compiono per i figli. Sono sentimenti potenti che si evidenziano proprio in quelle persone che cominciano a pensarla diversamente dai genitori in merito alle regole e ai codici di

comportamento. Questa la testimonianza di una ragazza che si trova nettamente in contrasto con le opinioni della famiglia circa i valori, il matrimonio, l'onore, il modo di vivere, tanto avvertire un netto rifiuto per la cultura del suo paese, ma che, al tempo stesso, parla con grande stima del padre che per offrire alla famiglia un maggior benessere aveva deciso di abbandonare la propria attività in India e venire a lavorare in Italia in un'azienda agricola:

Per il papà è stato duro cambiare condizione, cioè si lamenta mai?

No, non si lamenta mai. È contento, tutto. Ovviamente sì, il lavoro è duro, perché lavora dal lunedì alla domenica. È molto duro, però non si è mai lamentato, guardi: un uomo splendido (27,F,I).

Per questa ragazza sono iniziate le prime avvisaglie su un matrimonio combinato, che lei concettualmente rifiuta, tuttavia il rispetto per i genitori la induce, almeno per ora, a non opporsi ai progetti su di lei:

Guardi io ogni volta che penso al mio matrimonio, guardi, mi viene confusione in testa e a volte dico: “Perché andare contro i miei genitori che comunque mi hanno dato un po’ di libertà¹⁶⁵ nella vita?” Sono proprio fortunata, perché andare contro? Facciamo matrimonio combinato (27,F,I)

Come si è già visto nel precedente capitolo i rapporti col padre possono essere segnati da una certa distanza, sia per il distacco che ha preceduto il ricongiungimento, sia per la gerarchia dei ruoli. Come si è notato, però, ritrovare il padre è stato per molte una “scoperta” e la possibilità di creare un nuovo rapporto. Nella situazione di Brescia ho riscontrato una certa varietà di atteggiamenti. Una ragazza mi spiega che se si hanno problemi personali in Pakistan tutti parlano con la mamma, ma lei parla con il papà e tutti le dicono “ma sei o no una donna, che parli con il papà?” Quando la mamma le dice “non va bene”, lei va dal papà che le illustra le alternative e le dice “fai quello che dice il tuo cuore...”. Finisce col fare quello che per il papà va bene per rispetto a sé e ai suoi genitori.(5,F,P)

La sessualità e l'amore sono considerati argomenti tabù con i genitori. Parlando con una ragazza del termine “verginità” questa è stata la sua risposta:

Non l'ho mai chiesto perché dicono che non si deve parlare davanti agli uomini di queste cose. Se lo chiedo alla mamma mi dirà “Non hai vergogna? (6/F/P)

Ci sono argomenti di cui non parli con i tuoi?

Sì, ci sono, come il ragazzo ... quelle cose, le storie d'amore, perché alla fine i genitori non vogliono quelle, queste cose qua.

¹⁶⁵ Non libertà nel senso di fare quello che vuole, ma l'opportunità, vista da lei in modo positivo, di essere venuta a vivere in Italia e aver potuto frequentare la scuola.

Preferiscono non sapere?

Sì, è meglio che non sappiano. (29,F,I)

... di quelle cose [scelte di studio] puoi discutere. Ti dicevo prima dei ragazzi, oppure dell'amore di quelle cose non si parla tanto (21,F,P)

Come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo terzo, l'amore, la sessualità, soprattutto quella prematrimoniale sono eventi che nella fascia culturale presa in esame sono percepiti come estremamente pericolosi per la tenuta della struttura sociale, cala quindi su di essi un velo di silenzio, come se non esistessero.

“Che cos'è il rispetto?” Mi sono ritrovata a chiedere numerose volte perché questo termine, onnipresente nell'ambito dell'onore, si ripresenta spesso anche quando si parla di rapporti tra genitori e figli. Mi ero, infatti, accorta che c'era uno scarto tra l'accezione che davo io e quella impiegata da chi intervistavo. Il campo semantico di questo termine è esteso. Anche in italiano si sente a volte l'ammonimento “Non mancarmi di rispetto!” o, in forma di lamentela “Non mi rispetti”. In definitiva “rispetto” coincide con *obbedienza*. A me, tuttavia, il primo concetto che veniva in mente era quello di “*accettazione*”: “non la penso come te, ma ti rispetto”, ciò pone i soggetti su un piano di parità. La direzione è biunivoca, mentre se si tratta d'obbedienza è unidirezionale: dal basso verso l'alto. Se vediamo bene *obbedienza* e *accettazione* finiscono per essere quasi antitetici. Di qui il mio disorientamento. Il senso in cui rispetto è utilizzato dai miei intervistati, è, per la maggior parte, l'obbedienza verso chi sta più in alto nella relazione gerarchica. Il termine che si usa per rispetto/obbedienza in urdu e panjabi è *'izzat (ijjat* per gli indiani), il medesimo riscontrato per “onore”. Ecco come mi spiega la relazione d'obbedienza una ragazza pakistana:

Mi spieghi cosa significa 'izzat ?

Izzat cioè: signore, rispetto, il nostro rispetto. Il rispetto per i nostri genitori, per i più grandi, “fare *izzat*”, fare rispetto.

Cos'è il rispetto per i genitori?

Secondo me i genitori non sono sempre ideali, a volte non è che sempre dobbiamo seguire loro, in certi momenti, pensano sempre bene per noi, non dico d'ignorare ma pensarci su un attimo, forse dicono per nostro bene, per nostro meglio.

Come fai quando non sei d'accordo?

Dipende dalla situazione: se c'è una situazione in cui puoi discutere o a volte in cui devi obbedire per forza...(7,F,P)

Una giovane donna mi racconta del suo traumatico matrimonio combinato. Un “pure arranged marriage”. Il marito conosciuto e sposato nel medesimo giorno. Un'esperienza scioccante, mi dice. Egli era totalmente il contrario di quello che aveva immaginato. Un matrimonio per tante ragioni difficile. Com'è potuto succedere? Aveva una mentalità diversa

quella volta. Si fidava dei genitori e li *rispettava*. Così ha detto “sì” senza conoscerlo. Successivamente ritorna sul significato di *‘izzat* : Il significato principale di *‘izzat* è rispetto, è obbedienza stretta, che in Pakistan chiamano anche onore. *‘Izzat* significa rispetto, che significa obbedienza, che significa onore.(19/F/P). Ecco ricostruita la catena.

Una ragazza indiana maggiorenne, che per altri versi ha stima dei genitori, mette in risalto l’aspetto unidirezionale del rispetto e quanto sia marcato da differenze di genere:

Per come la vedo io il rispetto: i figli devono dare rispetto ai genitori, ma i genitori non danno rispetto alle figlie femmine.

Alle figlie femmine mentre ai maschi sì?

Io non ho libertà, perché non ho libertà, perché loro non mi rispettano, non si fidano. È una cosa che percepisco, non l’ho mai detta perché non abbiamo comunque un grande dialogo tra noi sinceramente e non gliel’ho mai detto, però è una sorta di rispetto. Non c’è rispetto tra me e i miei. Anche fiducia, ma rispetto. Cioè io non valgo abbastanza magari per poter uscire da sola.(27,F,I)

Il rispetto/obbedienza per i genitori ha anche una forte valenza religiosa¹⁶⁶ così una giovane donna pakistana:

...poi certe volte sei un po’ obbligata: tipo alla mamma io non dico del no, non parlo ad alta voce, così nel rispetto, ma anche nell’obbligo perché la mia religione, perché da noi viene praticato molto la religione. la religione entra praticamente nel tuo modo di fare, anche come ti siedi, ti alzi, ridi, bevi, mangi cioè... quindi il rispetto sei un po’ anche obbli[gato], magari dentro vuoi dire di no, vuoi discutere, vuoi parlare però non lo fai, dici che è un peccato, cioè sono i tuoi genitori. Non è quel rispe[tt]o che vuoi anche discutere o parlare in alta voce, così, però non lo fai, perché sai che è un peccato e sono i tuoi genitori e ai genitori nella nostra religione c’è scri[tt]o non puoi dire neanche “Uffa”, cioè non puoi parlare in alta voce, quindi sei un po’ anche obbligata, nel senso che sono obblighi che poni tu nel senso che tu dici che è peccato parlare così. Magari io certe volte parlo ad alta voce con la mia mamma, così(21,F,P)

Così anche, senza mezzi termini un giovane uomo:

Da un certo punto di vista puoi dire che il rispetto da noi i genitori sono come padroni, se noi ce lo dicono devi andare a destra e non a sinistra, noi dobbiamo fare così come i robot, seguire i loro istruzioni. Puoi dire anche quello è una forma di rispetto ... obbedirli.

Quindi un’obbedienza assoluta?

Quello, quello è il rispetto. Assoluta sì. Poi dipende dal livello di pensiero dei genitori magari loro sono più elastici quindi non vogliono un’obbedienza assoluta, ma ti danno una certa libertà. Come nel mio discorso, nel mio, nostro caso ti dicevo che adesso piano, piano sono state cambiate le cose, adesso ci si discute, ci mettiamo e ci si parla poi vabbè cerchiamo sempre di dare a lui [il padre] il diritto di decidere. Quello è il rispetto vero: cioè dire il proprio parere va bene, però non aspettare che proprio non avere le aspettative che venga fatto proprio quella cosa lì che penso io,

¹⁶⁶ Non scordiamoci del Quarto Comandamento “Onora il padre e la madre”.

perché loro hanno più esperienza di noi. Conoscono, rispetto a noi, conoscono di più il mondo. (1, M, P)

Questa idea di rispetto implica una scala gerarchica nei rapporti in famiglia dove la possibilità di obiettare dipende dalla concessione dei membri più importanti e che sono più “aperti”. Questo senso della gerarchia fa sentire molte delle persone che ho intervistato in obbligo di obbedire anche di fronte a decisioni che appaiono palesemente errate o in contrasto con i desideri del soggetto. Questo senso di rispetto è il medesimo che permette di lasciarsi sposare a chi è stato deciso dai genitori che sono il primo anello di una catena gerarchica che risale ai membri più anziani della famiglia. I rapporti umani, poi, come evidenzia lo spezzone di intervista citato sopra, possono modificarsi anche perché i figli maschi si rendono autonomi economicamente, ma il modello educativo improntato sulla gerarchia delle generazioni, oltre che dei sessi, permane anche se ovviamente può essere sfidato. La sostituzione del patriarca da parte dei maschi, in fondo, sta nell’ordine delle cose. Per le donne è diverso. Non sono soggetti passivi, ma devono negoziare in modo più discreto la loro capacità d’azione e di decisione. Più dei maschi devono contare sulla concessione di chi sta sopra. Per quel che riguarda il matrimonio, poi, una delle qualità della candidata sposa è proprio il “carattere”, ossia il suo “rispetto” dei ruoli e delle gerarchie prefissate, la sua docilità.

La gerarchia nei rapporti in famiglia si riflette anche nei livelli onorifici dei pronomi. In base alla regola generale dell’Urdu, *Aap* è che si traduce con il “voi”, ma che nel nostro lessico va inteso come un “Lei” è il pronome che conferisce maggior rispetto. (Schmidt, 1999, p. 17). Similmente in Panjabi si dà del *tussi*, (voi) per dimostrare rispetto (Bhardwaj, 1995, p. 29). Effettivamente questo è il modo in cui i figli si rivolgono ai genitori o alle persone cui devono deferenza, anche se poi quando parlano in italiano con i loro genitori passano senza problemi all’informale “tu”. (27,F,I), (52,F,P).

Verso i fratelli normalmente si usano delle forme linguistiche di riguardo, come chiamare i fratelli maggiori non per nome ma con il titolo “Bhaijan”.(3,F,P). Oppure, al contrario riferendosi al minore con *tuu*. Ma qui l’uso è molto legato alle abitudini familiari, anche se un’analisi approfondita di queste forme linguistiche potrebbe rivelare dei dettagli interessanti circa le relazioni reciproche.

8.2.2 Fratelli

La relazione tra fratelli e sorelle è improntata su un profondo legame affettivo, ma diventa anche l’ambito in cui le ragazze cominciano a sperimentare la disparità, non solo

generazionale, ma anche di genere. Questo tipo di disparità fa parte anche dell'educazione di molte ragazze italiane, ma in questo contesto i ruoli sono più strutturati. Vedremo in seguito la differenza rispetto alla possibilità di disporre della libertà, intanto osserviamo come al fratello venga attribuito il compito di custode, tale da diventare un *terzo genitore*:

Però se c'è un ragazzo la cui sorella si comporta diciamo più liberamente di quello che si desidera, è tenuto, cioè fa parte del suo onore intervenire?

Sì, sì, sì, sì, è come se fosse un terzo genitore, e poi vabbè dipende dal rapporto che hai con tuo fratello però, la maggior parte si comportano come genitori, cioè si credono i tuoi genitori.

Posso dire, è sbagliato se dico che il fatto controllare la sorella diventa una parte del suo onore?

Sì, dipende, è un suo dovere diciamo controllare la ragazza, la sorella. È un dovere, sì. (27,F,I)

La gerarchia di ruoli di genere non riguarda solamente i fratelli maggiori, ma talvolta anche i minori, che si sentono precocemente investiti dell'autorità di rimproverare le sorelle più grandi se non si comportano in maniera modesta, come mi racconta una giovane donna pakistana a proposito di una famiglia di sua conoscenza:

E io vedo poi vabbè anche suo fratello sta seguendo un po', cioè vede il papà e sta diventando come lui. Cioè il loro papà è un uomo, cioè la sua mamma ha molta paura del marito e il fratello sta diventando così, per esempio l'altro giorno è arrivato a casa e ha fatto un casino perché ha detto che sua sorella secondo lui quando deve fare la strada per andare a scuola deve stare zitta, cioè non deve parlare, non deve ridere troppo, non deve parlare ad alta voce invece lei con l'altra sua amica ridevano. Sua mamma gli ha detto: "Cavoli, perché non deve ridere? Cioè secondo lui perché aveva detto suo papà che quando per la strada magari - sempre la stessa questione "se ti vede qualcuno, cosa dirà?" - Io sono rimasta un po'... un bambino di dieci, undici anni che sta seguendo proprio... e lui si è arrabbiato con la sorella perché..., cioè controllano per dirti ... (21,F,P)

Le alleanze tra fratello e sorella a volte ci sono, ma sono difficili. Domando ad una ragazza indiana (maggiorrenne) se trovi i suoi familiari cambiati dall'esperienza di migrazione:

E tuo fratello?

Sì, ha una mentalità aperta, non è come i genitori.

Rispetto alle tue richieste di libertà?

Beh non dice di no, ma dice di rimanere nei limiti, di non andare contro i genitori, dice: "Se non capiscono i genitori, devi capire te". (29,F,I)

I fratelli maschi, che nel complesso hanno più libertà e possibilità di avere relazioni esterne alla famiglia rispetto alle sorelle, tendono a perpetuare le relazioni di genere tradizionali:

Le tue sorelle piccole?

No, dopo le medie le mandiamo in Pakistan. Come la mia sorella maggiore: dopo le medie è andata in Pakistan. Ha continuato le scuole lì e così sarà per le più piccole.

Come mai questa scelta?

È mio papà: non vuole. Se c'erano le scuole in paese, sì, ma fuori no.

Ti sei spiegato questa differente scelta?

Sì, per me mio padre ha fatto una scelta giusta perché magari andando alle superiori cambiano modo di parlare coi genitori e diventano più libere. (49,M,P)

Questa è solo una delle tendenze, anche se può succedere che in una stessa famiglia si mettano in atto comportamenti diversi verso le sorelle. Una ragazza pakistana mi racconta ciò che sta capitando nella famiglia di un suo amico: i genitori, persone piuttosto liberali, hanno lasciato un certo ambito di autonomia alla figlia, che può uscire con gli amici. Uno dei fratelli, però, diventa “credente” (termine piuttosto vago che si sente utilizzare di frequente per indicare la svolta nella vita di una persona riguardo alla religione. Quando s'inizia, in altre parole, ad osservare con maggior rigore quelli che si ritengono essere i “giusti dettami”). Questo giovane uomo, oltre a modificare radicalmente il proprio stile di vita, inizia a sollecitare la sorella affinché indossi il velo e si comporti in maniera consona. La ragazza esce e rientra a casa col velo, ma lo toglie non appena possibile. Nella medesima famiglia vive un altro fratello, solidale con la ragazza, che cerca di difenderla o quantomeno di “coprirla” in modo da lasciare alla ragazza un po' di libertà e nel contempo non creare tensioni col fratello maggiore (32,F,P).

Di fratelli che difendono le scelte delle sorelle non ce ne sono molti. Il divario maggiore sembra frapponersi tra quelli che si sentono investiti del compito di controllare e correggere attivamente le sorelle e quelli che fanno finta di niente. A volte possono verificarsi dei conflitti tra fratello e sorella celati ai genitori, come quello riportato da una ragazza indiana:

... ma io pensavo che mio fratello, cioè, essendo vissuto qua da nove anni, avrà un po' la mentalità diversa, no? Cioè più moderna, invece no, anche lui, eh...

Cioè per lui va bene andare in giro, magari avere anche la fidanzatina...?

Sì, sì ma lui è così lui cioè tipo ha 5 o 6 ragazze contemporaneamente invece [...] infatti adesso ha scoperto che ero insieme a un ragazzo e non mi parla più (28,F,I).

In India il vincolo tra fratello e sorella è santificato da un'apposita festa chiamata *Raksha Bandhan*, (legame di protezione) o *Rakhi*, dove le sorelle, in segno di buon augurio, annodano un filo sacro, il *rakhi*, intorno al polso dei fratelli e pregano affinché essi abbiano una lunga vita¹⁶⁷. In cambio i fratelli sono tenuti a proteggerle. Questa celebrazione negli ultimi anni ha goduto di un vero e proprio revival nell'India del Nord, anche per ragioni inerenti l'acquisito, per legge, del diritto all'eredità da parte delle donne (Chowdhry, 2007, p. 265) cui accennavo

¹⁶⁷ Oltre al *Raksha Bandhan* in cui le sorelle pregano per i fratelli, nelle regioni settentrionali dell'India si festeggia anche la festa di *Karva Chauth* dove le donne sposate digiunano per la salute e la lunga vita per marito. Non mi risulta che si sia nessuna festa di questo genere a favore delle donne.

nel capitolo terzo. In nome dell'affetto e poiché con il matrimonio le donne passano ad un'altra famiglia portando con sé la dote, esse si sentono in dovere di rinunciare ai loro diritti ereditari, finalmente garantiti loro per legge. Questo genere di relazione è presente anche in Pakistan. La grande e innegabile affettività tra fratelli e sorelle comporta, quindi, anche relazioni concrete di tipo economico: "Il nonno materno ha molte terre. Anche la mamma avrebbe la sua parte. Lei dice che non la vuole. Gli zii dicono: "prendi " e lei dice "no" perché loro le danno già tanto"(8,F,P).

Una giovane donna pakistana mi ha spiegato i termini della questione: dal punto di vista religioso, l'Islam prevede che la figlia femmina riceva in eredità metà della quota destinata al figlio maschio. "Invece da noi le figlie che cosa fanno: rinunciano [al]la terra, perché dicono che i genitori spendono tutto al nostro matrimonio" (21,F,P). La *ratio* è che i genitori spendono per la figlia tutta la vita. La ragazza quindi "rinuncia a tutto questo per tenere il legame con i genitori, con i fratelli, perché i fratelli in futuro daranno questo, quest'altro ai miei figli", compresa una quota di beni alla nascita dei nipoti. Possono sorgere problemi in famiglie ricche, che hanno proprietà terriere e dove la giovane prende la dote e la porta nella famiglia in cui si è sposata. Per risolvere questo problema si cerca di combinare dei matrimoni endogamici, tra cugini. La tendenza è comunque che la ragazza rinunci alla dote, a meno che i suoceri non insistano affinché porti nella nuova famiglia anche quei beni, oltre alla congrua dote. Questo fatto, però, non è visto di buon occhio. Nella famiglia di questa donna, le ragazze solitamente firmano la rinuncia all'eredità prima del matrimonio. Ella, pur essendo già sposata, non ha ancora firmato la cessione dell'eredità e il padre sembra intenzionato a volerle lasciare la sua quota. Lei sa, però, che alla fine rinuncerà. In un modo o nell'altro, quindi, che le donne si sposino all'interno della famiglia o all'esterno, sono invogliate a lasciare i beni materiali ai fratelli, contando sul fatto che la famiglia a cui accederanno, provvederà per loro e per i figli, una protezione che non lascia nessuna autonomia. Contando su di ciò, molte donne rischiano di trovarsi prive di mezzi economici propri, dal momento che, nonostante i principi, la dote è spesso assorbita, senza controllo da parte della sposa, dalla famiglia del marito.

8.2.3 Zii e cugini

Riguardo alla relazione con zii e cugini, ho riscontrato una situazione abbastanza variegata. Essi sono molto spesso inseriti nella catena migratoria e molte famiglie, dopo un periodo di lontananza, si ricompongono parzialmente all'estero. Ecco la narrazione di una ragazza

pakistana che lamentava l'iniziale sensazione di solitudine, quando con la sua famiglia si era ritrovata in un paese del bresciano, e come nel tempo essa si fosse attenuata grazie alla ricongiunzione degli zii:

Poi quando sono venuta era un po' difficile, perché qui non c'era né qualche famiglia pakistana. Non si poteva né telefonare molto in Pakistan. Mentre adesso piano, piano, ci sono tantissime famiglie in cui posso andare, mi posso trovare. Poi c'è venuto sono quattro zii, che sono qui con le loro famiglie. Posso andare un po' anche dai parenti che avevo lasciato 11 anni fa. Adesso li ho ritrovati di nuovo qui. Quindi mi piace stare di più qui. (38,F,P)

Alcune ragazze dichiarano un legame molto stretto con gli zii: "Lui pensa che tu sia sua figlia" (14,F,P), ne avvertono inoltre l'influenza anche nei processi decisionali della famiglia:

Lo zio è importante?

Sì lo zio è come il mio papà: se i genitori decidono qualche cosa bisogna che siano d'accordo anche gli zii. Quando una ragazza sposa, prima di sposare, gli zii danno dei braccialetti rosso e bianchi.

Gli zii intervengono su tutte le decisioni, non solo su questo?

Sì.

Se loro prendono delle decisioni chiedono a tuo papà? È uguale?

Sì, è uguale. (25,F,I)

Una studentessa racconta quanto il padre segue la volontà del fratello più anziano e come ciò si ripercuote sulla vita domestica:

Mio papà prima mi lasciava un po' più libera, ma da quando è diventato ... sai che per diventare ... si fa un battesimo noi sikh...mio papà ha fatto quel battesimo [...] perché mio zio è stato il punto cruciale dove è successo tutto. Lui ha fatto diventare... cioè ha fatto diventare mio papà, cioè Hitler, lui non vuole che facciamo questo, non vuole che facciamo quello [...] e a me questa cosa dà fastidio. A me non piace essere comandata. Fino a un certo punto so che sono i miei genitori e devono dire le cose da fare, allora OK, però se io non devo fare quella cosa e devo essere obbligata a fare quella cosa, io non mi piace. E mio papà in questi ultimi anni è diventato tanto così, solo per colpa di mio zio, che ogni volta gli riempie le orecchie e poi a casa viene a farcele sentire.

[...]

Appena i miei zii dicono qualcosa, mio papà rispetta quello che dicono loro (56,F,I).

Questo non è l'unico "schema" presente e, per quanto il modello di famiglia "indiano" sia noto per il suo carattere collettivista, non mancano esempi di rapporti affettivi buoni tra parenti, ma dove la famiglia "nucleare" mantiene propri ambiti decisionali:

Nella famiglia siamo tutti un po' legati.

Ecco, quando si tratta di prendere delle decisioni, che siano il matrimonio o altre cose, interviene anche lo zio?

No.

Quindi la vostra famiglia nel senso di mamma, papà e figli, siete...

Cioè siamo legati affettivamente ma per quanto riguarda le decisioni, così, le prendiamo noi.

Il *cliché*, dunque, del “consiglio di famiglia” per le decisioni importanti sembra non essere valido per tutti. Anche per quel che riguarda le decisioni sul mantenimento dell’onore, non sempre si ritiene che debba essere coinvolto il gruppo degli zii, come d’altra parte le catene migratorie non coinvolgono solo ed esclusivamente dei parenti, bensì altri soggetti che, con diverse modalità, possono far valere la loro influenza e di cui si vedrà nel paragrafo sulla “comunità”.

8.3 Donne e famiglie transnazionali

I legami con i paesi d’origine sono mantenuti con costanza, complice anche lo sviluppo delle telecomunicazioni. Questo è un dato palpabile: basta la semplice osservazione del proliferare di carte telefoniche, call center e Internet caffè, che a Brescia si concentrano in modo particolare nei pressi della stazione e nei quartieri centrali del Carmine e San Faustino e sono gestiti in larga misura da cittadini provenienti dal subcontinente indiano. Le interviste confermano un’assiduità di contatti telefonici transcontinentale, con una cadenza mediamente settimanale, ma non sono rari contatti anche più frequenti. In un caso una donna mi ha detto di sentire il padre quotidianamente: pochi minuti, per sapere se va tutto bene (20,F,P). Internet e Facebook sono utilizzati maggiormente dalla generazione più giovane per sentire i cugini e gli amici lasciati in patria. Skype sta incominciando a sostituire il telefono. Questo fitto scambio d’informazioni non avviene solamente tra l’Italia con l’India e il Pakistan, ma permette un aggiornamento costante e in tempo quasi reale tra famiglie allargate che sono sparse sul globo. Questo fenomeno, che si nota chiaramente nei film di Bollywood, soprattutto quelli che hanno per protagonisti i Non Resident Indians (N.R.I), viene tradotto in realtà da una ragazza pakistana, che racconta un aneddoto esemplificativo su come notizie apparentemente di poco conto possano rimbalzare da un punto all’altro del pianeta con triangolazioni impreviste: sua madre e un’amica avevano portato al parco i bambini e si erano messe in disparte per parlare. Erano state però viste dalle zie dell’amica che avevano avvisato il marito e altri parenti a Londra i quali, a loro volta, avevano riferito il fatto ai parenti in Pakistan. Da ciò erano seguite varie discussioni: “...solo perché loro ragazzini giocavano da una parte e le madri parlavano dall’altra!” (3,F,P). Ciò fa riflettere sul fatto che la migrazione, anche grazie ai progressi tecnologici, non solo sembra non allentare i legami con l’area di

partenza, ma neanche con gli altri rami della famiglia che si trovano dispersi nel mondo, permettendo una straordinaria circolarità, continuità e intensità di contatto. Ciò, tuttavia, introduce una riflessione sul controllo che può essere esercitato sulle singole parti della famiglia, malgrado le distanze frapposte. Bisognerà chiedersi, quindi, se la futuristica immagine del *villaggio globale* non rischi di perpetuare, per alcuni e soprattutto per *alcune*, una tradizionalissima esperienza di controllo sociale esercitata nei villaggi reali del subcontinente indiano. Una ragazza si esprime a sfavore di questo continuo contatto, che tuttavia è molto importante per la madre:

Che legami hai mantenuto con il Pakistan? Senti i tuoi parenti regolarmente?

Io sinceramente non vorrei mai parlare coi miei parenti perché non si fanno mai i cavoli loro, io non vorrei che telefonino, però la madre non lascia i fratelli e sorelle. Il padre della mia cognata è maulvi e chiede “ma tu preghi?” e io dico “sì” ma la mamma dice “non è vero, qui non prega nessuno”. Lui dice di alzarsi presto la mattina e di pregare e di massaggiare le gambe alla mamma [...]

Senti i parenti su Internet?

Prima avevamo Internet, poi l’abbiamo tolto per problema di soldi. Adesso solo telefono, ma parla più mia madre e mio fratello che ci tiene. Noi piccoli no e poi ogni volta [che telefona] mia madre sta male perché pensa quello che dicono loro, magari se una di loro sta male, lei ci pensa e ci ripensa.

Fanno commenti su come state crescendo?

Mio fratello tiene capelli alla moda e lei [la mamma] dice di tagliarli e lui dice “ma devi lasciare a me [sono miei non devono piacere a te]” e a me non lascia tenere i braccialetti [...] (6,F,P)

Lo sviluppo dei mezzi di comunicazione e le politiche commerciali delle compagnie aeree hanno agevolato e reso più frequente anche il contatto fisico con la terra di origine. Malgrado le distanze gli uomini possono tornare anche ogni anno a visitare la famiglia e molte ragazze mi parlano di rientri in Pakistan e in India con una frequenza che può essere di ogni 2 o 3 anni¹⁶⁸. La generazione delle donne sposate, poco mobile e visibile qui, è invece molto attiva e presente in questo tipo di spostamenti: spesso rientrano in patria per periodi che possono essere di vari mesi o qualche anno per prendersi cura di genitori e suoceri, per mantenere la casa, per presenziare a lutti e matrimoni, per accompagnare qualche figlia, per cercare uno sposo o una sposa per i figli o per occuparsi della parte della famiglia che è rimasta lì e che necessita di cure e assistenza. Nei ricongiungimenti non è sempre detto, infatti, che sia coinvolta contemporaneamente tutta la famiglia e può succedere che emigri il padre con alcuni figli, per essere raggiunto poi dal resto della famiglia, oppure che si posti la coppia

¹⁶⁸ Ci sono molte variabili che influiscono sulla frequenza dei viaggi di ritorno. Non ultimi le restrizioni sui permessi di soggiorno e la crisi economica, di fatto però esistono delle compagnie aeree che offrono dei viaggi a costi molto vantaggiosi.

coniugale lasciando parte della prole alla cura di fratelli o sorelle maggiori o ad altri parenti. Tale mobilità è frequente nelle donne anche perché, per la maggior parte, non sono legate all'Italia da un lavoro (31, F,P). Si può quindi immaginare che queste donne ricoprano un ruolo di ponte tra i due luoghi, di cui sarebbe da accertarne la qualità e l'impatto.

Non rara è poi l'esperienza delle ragazze, più che dei ragazzi, che vedono sospesi i loro percorsi scolastici per tornare in Pakistan per "studiare il Corano", restano lì per un anno o due, poi rientrano in Italia. Ciò permette di riallacciare rapporti intensi con i parenti, anche se, a volte, crea qualche malinteso dovuto al fatto che nel frattempo hanno acquisito dei comportamenti che sono considerati troppo disinvolti (38,F,P)

Questa mobilità, che permette di rinsaldare i legami con la terra d'origine, ma rende ancora più difficile per le donne - sia della generazione delle madri, sia delle figlie - costruire una propria dimensione *qua*, è un aspetto che balza agli occhi. Occorrerebbe nuova ricerca per valutare quanto e in quali forme i due generi vengano coinvolti in questo tipo di transnazionalismo. Un aspetto per esempio che non è stato studiato a fondo, è quello dell'interruzione dei percorsi scolastici disaggregando i dati per nazioni e genere e cercando di comprenderne le motivazioni.

Rispetto ai temi delle scelte familiari e della morale, la maggior parte delle persone intervistate ribadisce che l'individuo non è considerato prioritariamente. "Tutto dipende dalla famiglia" i cui confini, però, non sono precisamente tracciati: a volte appare chiaro che è la famiglia nucleare a decidere, ma spesso questa prerogativa è estesa alla parentela. Una ragazza confrontando l'Italia e il Pakistan riguardo alle opportunità di usufruire di un po' d'autonomia, commenta: "Alla fine tutto dipende dalla parentela, magari è dalla loro tradizione (in Pakistan da qualche parte più libertà). Secondo me con tutti i parenti che c'ho per me è uguale (qua o in Pakistan)" (6,F,P).

Non bisogna dimenticare che per alcuni, al contrario della maggioranza, il processo migratorio è stato motivato dal desiderio di prendere le distanze dal *birādarī*, per desiderio di libertà, per disistima verso i parenti o per contrasti economici. Esiste infine un altro livello di legami, quello con la *comunità*, che anche attraverso il consenso sull'ideologia dell'onore rende i singoli e le famiglie estremamente dipendenti

8.4 Comunità

8.4.1 Tentare una definizione

Che cos'è la "comunità"? Questo termine è molto usato, ma nel momento in cui ci si sofferma sul suo significato ci si accorge che una definizione non è affatto facile, né chiara. Arnaldo Bagnasco (1992) nella voce relativa sull'*Enciclopedia delle Scienze Sociali* rimarca quanto tentare di dare una definizione del termine sia "problematico" sia per la sovrapposizione di significati in questa parola, sia "per difficoltà di precisazione e scarsa capacità euristica". Trattando della comunità sud-asiatica di Southall, a Londra, Marie Gillespie (1995) evidenzia quanto la nozione di comunità sia ambigua e quanto connessioni interne ad essa come status, genere, generazione e religione siano marcatori identitari molto più significativi. L'autrice mette in rilievo, però, un particolare interessante: come tale termine sia richiamato in vita quando i soggetti percepiscono una minaccia dall'esterno o quando qualche portavoce si erge a rappresentare il gruppo (p. 164). Anche nei luoghi della migrazione, quindi, tende a riprodursi lo schema segmentario già riscontrato nelle famiglie nei paesi d'origine. Dal punto di vista evocativo, tuttavia, la parola "comunità" ha una notevole immediatezza nel richiamare alla mente un gruppo di riferimento più largo della famiglia, sempre presente nella geografia delle relazioni dei migranti. "Comunità", inoltre, è frequentemente presente nella letteratura scientifica sulla migrazione, sulle HRV e sulla stampa. Sarà per me utile, quindi, tracciare una mia definizione per chiarire che cosa intendo e soprattutto cosa non comprendo in questa parola che nella sua nebulosità è innegabilmente pratica. La mia definizione cercherà di poggiarsi su quello che ho intuito essere il significato dato dalle persone che ho intervistato. Preciso subito che si delineano vari livelli, che andranno specificati.

Per prima cosa ritengo sia utile precisare che cosa non intendo per *comunità*: il gruppo nazionale pakistano o quello indiano presente nel Bresciano. Questo è, in verità, il significato più frequente che si può rinvenire, soprattutto sulla stampa, ma è anche piuttosto fuorviante. "Comunità" ci rinvia ad un senso di condivisione di tipo etnico o nazionale, ma anche *culturale, religioso, politico*. Se è vero che i cittadini indiani condividono la nazionalità, e altrettanto fanno i cittadini pakistani, questo non implica affatto che al loro interno condividano altri tratti come etnia, religione, status sociale e valori.

“Comunità” porta in sé l’idea di omogeneità e condivisione. Ma fino a che punto i cittadini pakistani e quelli indiani della provincia di Brescia sono omogenei tra loro? Nel momento in cui si parla di visione della vita o di sistema di valori, coinvolgere tutto il gruppo nazionale non è realistico, né utile. Il campo va ristretto.

La “comunità” nel senso in cui utilizzo questo termine, è una parte del gruppo nazionale, che ha in comune legami di parentela e/o vicinato. Essa, per essere tale, deve condividere una certa visione del mondo. Mi rendo conto di essere vaga. La *comunità*¹⁶⁹ definita in questo modo è difficilmente distinguibile dall’esterno, ma le relazioni che i suoi membri intrecciano al suo interno risultano essere forti ed efficaci. Questa definizione conta su un fattore di auto-percezione, cioè i membri di una comunità si sentono membri di un gruppo ideologicamente *omogeneo* verso il quale sentono di condividere delle responsabilità e che impone loro dei doveri. Il sentirsi parte di un gruppo richiede l’esibizione di comportamenti adeguati. Viste dall’esterno alcune delle persone che ho intervistato sono membri della comunità pakistana o indiana, per l’appartenenza nazionale, ma il loro personale sistema di valori impedisce, per esempio, di partecipare alla mobilitazione in caso che il senso dell’onore di uno dei loro connazionali venga offeso. *Comunità*, quindi, implica un comune sentire, pensare e agire dal punto di vista *interno*.

Far parte di un gruppo di vicinato avendo dei legami di parentela o nazionali, può essere uno degli elementi che rende una persona appartenente a una certa minoranza di migranti, un membro di una comunità. La realtà del bresciano non presenta le “comunità”, intese come strutture organizzate di cittadini stranieri come si ritrovano, per esempio, in Gran Bretagna, ma ci sono delle aree, come la Val Trompia o la Bassa Bresciana, in cui si possono ritrovare delle forti concentrazioni di cittadini pakistani e indiani, che spesso si ri-conoscono tra di loro non solo per la comune nazionalità, ma perché provengono dalle stesse *catene* migratorie. Provengono dallo stesso paese o dalla medesima regione, grazie all’aiuto di parenti o amici. Si va ad abitare insieme o vicini. Attraverso la catena si trova lavoro nella stessa azienda e si trova casa nelle vicinanze. A poco, a poco, si vengono a ricreare delle situazioni demografiche che richiamano i quartieri dei loro villaggi o per città di provenienza. Con l’aumentare degli arrivi, anche grazie ai ricongiungimenti familiari, il controllo del “gruppo”, che inizialmente si era allentato, riprende. Una ragazza racconta questa evoluzione e se da un lato, precedentemente mi aveva detto che era contenta che fossero arrivate altre famiglie pakistane

¹⁶⁹ Utilizzo appositamente il carattere corsivo quanto mi riferisco alla *comunità* nel senso che sto definendo.

nel paese dove vive, perché così sentiva di meno l'isolamento, dall'altro lamenta un incremento del controllo sociale:

Quello che ho notato io, quelli che vengono nei [dai] villaggi più piccoli, che hanno una ...cioè pensano molto in modo tradizionale, quando vengono qui cambia tutto e vanno, cioè, pensano più avanti anche di quelli che abitano in città. Perché venendo qui, allora quando erano nei loro villaggi, c'era il villaggio che parlava se facevano qualcosa di male e tutto, mentre quando vengono qui si sentono più liberi: non c'è nessuno del loro villaggio che li può guardare, può parlarli indietro. Quindi sono più liberi e fanno cioè hanno più libertà rispetto anche quelli che abitano in Pakistan nelle città.

Sì, ma quello che poi tu vedi in pratica che succede qua ... perché anche un'altra cosa che mi dicevi, che nel frattempo tanta gente è venuta qua dal Pakistan, e quindi nei paesi qua intorno un po' si sono ricostruite [le comunità di villaggio]...

Sì, adesso, noi quello che guardiamo, pensiamo che abitiamo in una città come del Pakistan o in un villaggio, che bisogna stare sempre attente alle regole. Perché essendo così tanti pakistani ci sono più anche della nostra città che ci conoscono, quindi sia qui, che in Pakistan stessa cosa. Mentre uno esempio di Sialkot o uno di Gujrat, c'è tanta differenza, sono lontani, anche se li parlano male qui non è che può andare la cosa nel loro villaggio, quindi...perché di solito i pakistani pensano che prima o poi dobbiamo ritornare in Pakistan e per abitare lì con, avere rispetto degli altri, quelli che hanno qui le persone del villaggio stanno attenti mentre altri sono più liberi (38,F,P)

In questa narrazione viene messo in evidenza non solo il controllo dei compaesani, ma anche il suo rilievo *transnazionale* per quelli che pensano o sognano di ritornare in Pakistan. Come avevo accennato nel capitolo quarto e poco sopra, il legame *qui e là* è costante e non sempre liberatorio. Il controllo esercitato dai compaesani è pesante anche per chi desidera rimanere “dentro le regole”:

È molto difficile abitare in questa cultura. Io penso che dopo aver sposata io me ne vado da qui [risolino], un po' lontano, dove, cioè dove non mi conoscono tanto, perché anche non soltanto rispettare le regole, ti parlano dietro, tutto, devi stare ogni momento devi essere più, più *allert*, diciamo. Su ogni cosa. Non mi piace, voglio vivere liberamente.

[...]

Anche se, anche se voglio rispettare le regole. Perché qui rispetti o non rispetti, non si vedono la differenza, almeno ti prendono qualsiasi cosa piccola per parlare, hanno sempre, guardano una causa per parlare indietro e io sono molto infastidita da questa cosa. Quando ero arrivata io all'inizio, cioè non trovavo neanche una famiglia nei città, vicino a Brescia, eravamo, così, liberi e rispettavo lo stesso le regole. Almeno però mi sentivo più tranquilla. Mentre adesso è un disastro (38,F,P).

Non a tutti piace avere intorno i parenti che s'intromettono nelle faccende di famiglia: “Qui c'è solo la mia famiglia e non altri parenti e mio padre è contento. Gli darebbe fastidio se qualcuno gli dicesse qualcosa di me, sulle mie sorelle” (11,F,P).

Una giovane donna mi riferisce che si sentiva molto più libera in un altro paese del bresciano dove abitava precedentemente e dove non c'erano compaesani: “...perché lì sono ... non c'è nessuno [pakistano], siamo quasi tutti italiani e indiani”. Lì si sedeva a prendere il

sole con la sua amica italiana. Poi si sono trasferiti in un paese della Bassa dove ci sono più compaesani e siccome esce senza il velo viene interpellata da una donna: “Ma Dio bono, Zeynab¹⁷⁰ non metti [il velo]?” un giorno già ho detto “Guarda sorella, [...] io non dico nessuno che come vive la vita, però io non voglio che qualcuno mi dice che tu vivi la vita così, per favore” (20,F,P).

Nel bresciano quindi ci sono situazioni diverse dettate anche da una diversa concentrazione dei compaesani, essi sono la “comunità”, quelle persone con cui condividi la provenienza nazionale, se non addirittura dal medesimo villaggio, possono essere i membri della famiglia allargata, amici e vicini. Tutti ritengono di condividere i medesimi valori religiosi e morali. Laddove aumenta la concentrazione si accrescono anche le richieste di aderire a comportamenti “adeguati”. Un testimone privilegiato, acuto osservatore delle dinamiche migratorie, nota che:

La comunità che comunque a mio avviso sta assumendo sempre di più una dimensione anglosassone quindi di autocostruzione comunitaria della diaspora che cerca di gestire le proprie dinamiche interne senza ricorrere a sorgenti esterne. [...] Ma soprattutto i pakistani che hanno questo atteggiamento oserei dire di incapsulamento che è la riproduzione della, diciamo della strutturazione che hanno avuto a Londra piuttosto che da altre parti (T15)

Più il gruppo si abitua a risolvere le questioni relative all’immigrazione, al reperimento del lavoro e ad altri servizi e si rende autonomo dalle istituzioni dello Stato, maggiormente crea delle forme culturali proprie. Questi organismi incapsulati al proprio interno tendono a costituire delle maggioranze tendenti ad un’omogeneità di comportamenti e valori per mantenere coesione interna, ma anche per rafforzare la posizione dei suoi leader auto-eletti. Tutto ciò va a scapito delle proprie minoranze interne, che possono essere rappresentate da credenti in fedi diverse, donne “ribelli” o omosessuali, per citarne alcune. Queste minoranze nella minoranza rischiano di trovarsi in una condizione di particolare vulnerabilità, perché il loro diritto alla diversità non è riconosciuto all’interno della *comunità*, che d’altro canto rivendica diritti per la propria diversità, mentre lo Stato rischia di non riuscire a leggere i bisogni e i diritti delle sottominoranze.

8.4.2 La comunità come entità pensante

Ecco, ma allora, chi ha il compito nella famiglia ... chi sono le persone che hanno il compito di controllare la ragazza?

¹⁷⁰ Pseudonimo

Mah, tutti nella famiglia! Per non parlare della gente che circonda la famiglia. Che tipo una volta le racconto: avevo tipo ...andavo alle medie, in prima media, e avevo la coda e un'altra ragazza aveva la coda come la mia, una volta questa ragazza è salita in macchina con una vecchietta, non lo so, una sua conoscente. Un'amica di mio papà pensava che fosse me ed è andata subito a dire ai miei genitori: "Ho visto tua figlia che saliva in macchina con una signora. Che poi non ero neanche io! Cioè, ma chi sei tu? Capisce?"

Sì, sì, sì, quindi diciamo: c'è il controllo della famiglia, ma anche

... la ragazza praticamente è sotto i riflettori: deve stare attentissima. A tutto.

[...]

... è una cosa...proprio non so come fare a vivere in questa vita, sinceramente. È come , è come non avere libertà. Cioè. lei si rende conto di vivere una vita senza libertà? (27,F,I)

Questa ragazza indiana chiarisce il passaggio dal controllo della famiglia a quello "della gente che circonda la famiglia": la *comunità*. Esprime poi un sentimento di disagio per il coinvolgimento di questi altri soggetti nella funzione di controllo; sentimento che è espresso in modo enfatico, ma che è, con sfumature diverse, condiviso da moltissime persone che ho sentito. Il ruolo della *comunità* è centrale nel continuare, sollecitare e incrementare la sorveglianza e la punizione delle donne.

La situazione di Brescia è diversa da quella della Gran Bretagna, tuttavia c'è da notare che la tendenza a risolvere *all'interno* le varie problematiche del gruppo è forte ed è confermata anche da altri osservatori che operano nell'ambito sociale.

La *comunità* non è una cosa, ma un insieme di persone che ritengono di condividere un sistema di valori e un insieme d'interessi. La *comunità* offre solidarietà sociale ed economica e richiede fedeltà. Il legame con la *comunità* si sviluppa attraverso le catene migratorie e offre aiuti di vario genere. Più lo Stato è assente, in misura maggiore la *comunità* si potenzia. Si vive vicini, ci si serve nei negozi etnici, si chiama dal call center del vicino, alla fine tutta l'esistenza può essere vissuta in repliche del Pakistan o dell'India. Parlando della situazione della Gran Bretagna una ragazza commenta che: "Inghilterra come in Pakistan. Ci sono tantissimi pakistani, e poi ci sono tante moschee, tante scuole dove imparano, cioè è un mini Pakistan, diciamo" (38,F,P). Ci sono delle zone del bresciano che presentano simili livelli di concentrazione. Comprensibilmente, vivere in un ambiente che riproduce la realtà (di villaggio) che si è lasciata da conforto nell'affrontare la vita in un mondo che appare così lontano e *diverso* come può essere quello italiano che, anche per proprie dinamiche politiche, si presenta ostile verso i migranti. A sua volta una componente non indifferente della *comunità* vede nella società italiana degli stereotipi negativi, come quelli di un'assoluta immoralità. Con la sua protezione, con la proposta di servizi integrati, con la sensazione di calda familiarità che offre, però, la *comunità* crea (o impone) dipendenza: non serve imparare la lingua, non occorre andare a scuola, non è necessario procurarsi i mezzi per comunicare e

interagire con la realtà circostante, le controversie ed i problemi possono essere risolti internamente. La dipendenza, scambiata per solidarietà, è dettata dalla soddisfazione di necessità pratiche, ma diventa psicologica e richiede *lealtà* ai valori del gruppo.

La *comunità* fa sentire la propria influenza su chi, almeno in parte, ne condivide i valori, e si conquista anche il diritto al controllo e all'intromissione nelle vite delle persone¹⁷¹. Se la comunità può inserirsi nell'esistenza dei suoi membri, al tempo stesso rivendica un monopolio che va esteso al di fuori. La sua influenza è notevole, a volte coercitiva, eppure, quando ci sono degli individui o delle famiglie che decidono di vivere seguendo il proprio stile, questa influenza sembra perdere energia: penso a quelle persone che ho incontrato e che con molta semplicità hanno fatto le proprie scelte. Da un certo punto di vista sono "marginali", nel senso che scelgono di vivere ai limiti del gruppo. Hanno stabilito relazioni solide anche fuori dalla "comunità" (ciò è più facile se è un uomo che decide di farlo). Se egli è in grado di reggere le critiche e rispedirle al mittente, non sembra subire delle conseguenze che vadano oltre le parole. Mi racconta un signore, proveniente da un villaggio del Panjab, sposato con un'italiana, dell'invadenza sulle questioni di famiglia da parte di un giovane compatriota, che egli ha prontamente ridimensionato:

Un paio di mesi fa un ragazzino di 15 anni mi fa: "Porta la famiglia in Pakistan perché qua, sai com'è..". "Ma tu come [ti permetti]? Ho 40 anni, ho 41 anni e tu devi insegnare a me ...[ti] permetti di dirmi certe cose che io devo fare, tu mi dici cosa fare per la mia famiglia, ma ti rendi conto quello che stai dicendo?" "e però.." "tu da oggi devi stare zitto proprio, non devi neanche tirare fuori una parola della mia famiglia, se no io ti faccio fuori". Quando detto così è rimasto male (22,M,P)

Questo padre di famiglia continua il ragionamento sulla propria autonomia dal gruppo:

Non è io che adesso [devo] correre dietro [agli] altri perché così rovino la mia famiglia. Perché uno Tizio dice una cosa, Caio dice un'altra. E purtroppo è così. Se tu sei ... vuoi fare la famiglia, vuoi fare le tue scelte devi mollare, devi staccare, purtroppo è così ... ma non è che staccare nel senso che io ho anche amici che hanno [una] visione diversa. Ci salutiamo, ci vediamo, facciamo ... però loro fanno loro vita e loro scelta, sono legati con abitudine, legati tutto ...la famiglia... è giusto, io rispetto loro scelte, ma anche loro devono rispettare le mie (22,F,P).

¹⁷¹ Riporto le riflessioni di Pierre Bourdieu sulla pressione della comunità sui singoli nella società cabila, che possono ben adattarsi ai sentimenti che ho riscontrato nel bresciano: "But is the choice absolutely free where the person who takes it is concerned? In practise apart from the fact that, in a society in which honour is the key-stone of the system of values, any choice other than that imposed by the code of honour is unthinkable, it is at the moment when the choice is being made that the pressure of the group is exerted most forcibly. First, there is pressure from the members of the family, who, should the challenged kinsman default, are ready to take his place, since honour, like land, is indivisible and the pressure from the community of the clan or village as a whole, prompt to blame and condemn cowardice or complacency (Bourdieu, 1965, pp. 207-208).

Chi vuole, chi ha una chiarezza interiore sulla correttezza delle proprie scelte, se per di più si trova in una situazione di non troppo forte concentrazione abitativa da parte dei membri del suo gruppo nazionale, riesce a vivere pur dovendo contrastare una certa pressione. Il problema sorge con maggior probabilità per chi condivide almeno in parte i valori del gruppo, vuol rimanervi dentro e si sente mancante se, a causa di persone sotto la sua custodia, non riesce ad aderirvi.

Trovare uno spazio d'autonomia è difficile, soprattutto per le donne che, per prima cosa, devono avere i mariti o i padri dalla loro parte. Esse possono intraprendere una difficile negoziazione. Non mi è chiaro, però, fino a che punto possa inoltrarsi la loro forzatura delle regole.

L'influenza e il controllo del gruppo inizia a farsi sentire anche su aspetti "innocenti", non scabrosi come una fuga di amanti o una ragazza "ribelle". La famiglia presso la quale vivevo a Peshawar è per molti aspetti "moderna", fa parte della *upper class*. Tutti i membri possiedono elevati livelli d'istruzione, ma devono vivere in un contesto di relazioni. Un giorno chiesi alla mia cara amica Zakia, una professoressa universitaria che mi aveva accolto nella sua casa con immenso amore, quando sarebbe venuta a trovarmi in Italia con la sua famiglia. La sua risposta fu per me sconcertante: "Sai, ci sono i vicini, prima devo far sposare mio figlio, poi possiamo pensare di fare questo viaggio". Che il matrimonio dei figli fosse una questione di primaria importanza l'avevo capito, quello che mi aveva lasciata interdetta era stato il riferimento al potere condizionante del vicinato sulle scelte della famiglia. Il vicinato è spesso costituito dai membri della famiglia, ma non necessariamente. Il fatto è che l'*opinione pubblica* può condizionare moltissimo:

Però anche lì c'è se per esempio due persone parlano, magari una ragazza, anche, magari, ripeto, conosci le suoi, [la] vedi fuori, magari nel paese e non ti guarda neanche. Anche tu puoi guardare e dire: "Ciao come stai? E i tuoi come stanno?" Non puoi anche in mezzo agli altri perché se no tutti guardano: "Guarda quello che sta guardando [parlando]!" Non è che loro non vogliono parlare. Anche quello è il problema. Tutti quelli che vedono dopo fanno le storie: "Quella lì era là, [si è] fermata con lui, che stava parlando...". È solo quel problema lì, il fatto quello grosso, non è che uno... magari ha voglia di fare due parole, anche il ragazzo, anche la ragazza, ma solo quello che guardano certe ... da noi è quello che rovina, quello che è grosso problema: quello che dicono altri, quello che dicono altri, quello che fanno altri. Non è che uno dice. "Vabbè lui fa la sua vita, io faccio la mia. Punto è basta" No, da noi è sempre grosso problema che interferiamo con la vita degli altri, anche che non è di parente[la] non è amico, ma basta guardare, stai andando su una via, vedi una ragazza, fermi, parli, non puoi perché stanno guardando altri. "Ma- dici - un saluto" Non puoi neanche... "Perché hai salutato quella lì?"(22,M,P)

Tornando alla realtà bresciana, l'influenza di questo gruppo di consenso che è la comunità può riverberarsi – adesso un po' meno, sembra - sul permesso a effettuare una gita scolastica:

Sì, sì infatti anche lì c'è la paura dei genitori “Chissà se vanno in gita, cosa fanno?” Cioè c'è tantissimi [che pensano così], infatti... Io andavo in gita quando andava [...] in Italia, quando non c'era il problema di andare all'estero: sapevo che mio papà non mi avrebbe dato il permesso di andarci, perché... Poi mio papà aveva piena fiducia in me, però mi diceva “Se qualcuno sa” dice “Dov'è la Najma¹⁷²?” Cioè anche questa paura, cioè della comunità, ti dicevo, no?. “E cosa diciamo? Che è andata fuori per tre notti?” C'è anche questa paura, no? [...] Anche se era la mia insegnante d'inglese [che] diceva “Parlo con tuo papà, tu dormirai con me in stanza” così, e mio papà mi diceva “Io non ho paura di te, che tu chissà cosa farai, lo so che non farai niente, però le persone, mi diranno, poi diranno “Eh non è andata la figlia a scuola? Quella lì fa questo, quella è andata di là, chissà che cosa avrà fatto?” No? Cioè, da noi le persone parlano, sparano, cioè ... (21,F,P)

In ultimo decide la famiglia, che decide in base a quello che pensano “gli altri”. Di frequente le ragazze che ho sentito mi spiegano che i genitori giustificano i loro “no”, l'imposizione delle limitazioni e l'accettazione del doppio standard di comportamento facendo riferimento alla *comunità*, e si sentono ripetere frasi come: “Cosa diranno gli altri?”. Una studentessa, riguardo all'atteggiamento dei suoi genitori verso di lei, mi riferisce che suo padre fa così: le raccomanda di comportarsi bene, perché gli altri pakistani potrebbero vederla, e questo influisce sull' *'izzat* della famiglia. È un fattore molto importante che gli altri pakistani (o indiani) non parlino male. La madre le dice che se non ci fossero tanti pakistani qui avrebbe più libertà, ma poi tutti parlano. Entrambi i genitori, la mamma di più, perché è buona e vuole la sua felicità, dicono che vorrebbero più libertà per i loro figli ma, visto che anche qui ci sono dei pakistani, per mantenere l' *'izzat* della famiglia, bisogna comportarsi bene: “Sarebbe meglio che non ci fossero [i pakistani a giudicare]...non hanno altro da fare.” (14,F,P). Non è sempre chiaro se i genitori siano veramente insofferenti rispetto a queste intromissioni nella *privacy* della famiglia o se questa non sia una scusa per convincere le figlie ad obbedire e a comportarsi secondo le regole. Fatto sta che il malessere trasmesso alle figlie per la vergogna delle chiacchiere che potrebbero suscitare raggiunge a volte la somatizzazione. Una giovane donna narra che un'amica l'aveva invitata al suo compleanno organizzato in un locale pubblico. La festeggiata aveva anticipato appositamente la cena alle sette per poterla riaccompagnare a casa entro le nove. Il padre le aveva dato il permesso di uscire, ma alle nove non avevano ancora iniziato a mangiare e lei aveva incominciato a preoccuparsi. Dopo un po' erano iniziate le telefonate della madre. Alla fine aveva chiesto di

¹⁷² Pseudonimo

essere riaccompagnata prima della fine della cena. Arrivata a casa aveva vomitato tutto quello che aveva mangiato: aveva rovinato la festa alle amiche perché le ha fatte finire prima e poi era stata male. In conclusione si era detta che sarebbe stata l'ultima volta che andava ad una festa. La madre, intanto: "... a Brescia ci sono tanti pakistani, se qualcuno ti vedeva, dentro il bar, là sono le persone che bevono, che fanno chissà che cosa: cosa diranno?" (21,F,P).

Una signora di Brescia, impegnata nel volontariato mi racconta dell'amicizia con un signore pakistano che lei aveva aiutato in vari modi e delle burrascose discussioni avute con lui sulle scelte nei confronti dei figli. In particolare era sorto il problema dell'iscrizione della figlia alle scuole medie:

Alla fine, insomma dopo vari scontri s'è deciso a iscriverla a scuola. E è andata alle medie. Lì ci sono stati anche lì qualche problema. [...] Non voleva farla andare in gita, non voleva che a scuola fosse seduta vicino a un maschio. No, allora dopo varie discussioni io ho anche capito il suo problema: lui - perché mi è ricordato molto mio padre, eh- quando tu hai a che fare con la tua mentalità di provenienza, perciò sai che lì tu avrai un giudizio su di te, no? Infatti lui, quella volta che abbiamo discusso per, per andare alla gi..., no, per farla sedere, perché era seduta vicino a un bambino a scuola e lui voleva che andassi a chiedere [di spostarla] [...] E allora lui mi ha detto, che lui il problema che aveva lui alla fine ha confessato, non era il fatto che sua figlia fosse seduta vicino a un maschio, era che in quella scuola, perché andava a questa scuola che c'è qui vicino, che è frequentata al 90% da stranieri. C'erano altri ragazzi pakistani del suo paese...di Gujrat¹⁷³. E che se poi al loro paese sapevano che questa ragazza qui era stata in queste classi miste eccetera, avrebbero parlato male di lei, perciò lei ... cioè alla fine io ho capito che lui voleva proteggerla la figlia in questo modo, no cioè lui aveva una ragione che oggettivamente era vera. [...] Non qui in Italia ma lui dice: "Se lei poi torna là voglio farla, si sposa con qualcuno di là, se è considerata non più seria ... " Cioè, e questo è un problema vero! Capito? Cioè, tu non puoi dire non puoi dirgli "Hai torto" di fronte a una cosa così. Perché la sua era una forma di protezione verso questa figlia. [...]

No, no, lui era preoccupato perché diceva: "Poi là ne parlano male e se ne parlano male, io, cioè... cioè lei poverina è rovinata, io ..." [...] Cioè, lui è un uomo pacifico, non è un uomo violento, e... però rispetto a questa cosa lui è andato in crisi ... (T21)

È interessante sentire la riflessione di questa signora che rammentando la discussione con questo padre pakistano riportava il ragionamento sul proprio vissuto con il padre:

...a me ha fatto venire in mente mio padre, che io sono andata a vivere da sola a sedici anni, perciò, ecco... quando tornavo a casa, al paese, una sera ho fatto tardi e lui ha fatto una sceneggiata e io gli ho detto: "Ma scusa, ma adesso..eh, posso tornare tutte le sera a casa tardi ." E lui mi ha detto: "Cosa fai quando sei via di qua [non m'interessa]... qui, io ho una reputazione da difendere..." Hai capito? Mi ha fatto venire in mente un po' lo stesso discorso, no? (T21)

La negazione della frequenza scolastica alle figlie può essere motivata da ragioni di calcolo, come quella di tenere in casa una donna che lavori per gli uomini, ma ci sono anche

¹⁷³ Gujrat. La maggior parte dei pakistani di Brescia provengono da questo distretto del Punjab.

questi casi in cui la persona guarda a quello che ritiene essere il sentimento della sua rete di relazioni, con cui deve fare i conti. La signora coglie l'umanità del problema di quest'uomo al punto che ci ritrova anche la propria storia, ma è interessante vedere che insieme all'aiuto, all'ascolto e persino alla propria immedesimazione, invita quest'uomo a riflettere e a trovare una soluzione favorevole alla figlia che alla fine, malgrado tutte le problematiche di comunità e religiose - questo signore a giustificava molte delle sue resistenze con riferimenti, peraltro un po' "adattati", all'islam - la figlia non solo rimarrà nella classe mista, ma parteciperà anche alla gita scolastica. Qui è interessante notare che i problemi vengono riferiti al rapporto con il proprio gruppo di consenso e che possono essere, almeno in parte, superati grazie al sostegno di altre relazioni esterne che possono ovviare all'*isolamento nella comunità*. Similmente, una delle operatrici di un centro di volontariato della provincia (T16) racconta la propria esperienza, dove, partendo da corsi di cucito e maglia per le donne immigrate, le volontarie sono riuscite a coinvolgerle in varie attività insieme al resto del paese (anche questa è comunità), costruendo per loro un percorso graduale d'amicizie e relazioni autonome. Ora queste donne si sentono parte di Rezzato ed è importante per loro sapere che hanno delle *proprie* amiche nel paese, anche al di fuori della cerchia *comunitaria*.

Ciò non cambia di colpo le relazioni uomo-donna, né i rapporti di potere, né le relazioni tradizionali, ma è un passo verso la costruzione di contatti che possono tornare utili in caso di tensioni e che in qualche caso hanno già fornito sostegno nel mitigare delle situazioni di disagio familiare. In quest'ultimo caso, infatti, è più agevole trovare un aiuto e delle soluzioni proprio al di fuori della cerchia etnica o culturale perché la soluzione ricercata attraverso i rappresentanti delle comunità, che solitamente sono anche le guide religiose, rischia di non risolvere il problema, come spiega una psicoterapeuta che opera in un centro di sostegno alle famiglie nel bresciano:

... ma io non penso che sia il ruolo dell'imam o del centro islamico fare questo pezzo [...] Quindi, in realtà sono altre figure quelle che devono semmai intervenire. Insieme, va bene, ma non ... e non peraltro con ... con l'imam che comunque è una figura spirituale. Cioè non ha un ruolo, cioè sì ha una veste anche all'interno della società eccetera, eccetera. Però qui stiamo parlando di psiche e di educazione (T14)

Sono le stesse famiglie di migranti, poi, a cercare un aiuto "esterno" alla *comunità*:

In generale credo però che valga comunque la regola de' "I panni sporchi si lavano in famiglia". Per tutto il mondo e anche per loro. Anche perché una delle cose che temono è appunto quella di essere poi sulla bocca di tutti. E quindi andare a dichiarare di avere un problema, "Eh ...a chi lo dichiaro e che fine fa? Eccetera, eccetera, quindi...

Quindi quasi, quasi forse è più facile che venga, appunto, venga fuori qua dove si danno diciamo delle garanzie anche di privacy...

Sì, di privacy. Sì. Lavoriamo sul discorso del segreto professionale e anche rispetto alla figura del mediatore, la mediatrice pakistana non è di Brescia, per esempio. [...] abbiamo proprio affrontato questo problema del fatto che loro [i mediatori culturali] in quanto membri di una comunità spaventano anche l'utente, perché non sono sufficientemente distanti. E invece la distanza ... e torno al mio modello psicoterapeutico, lo psicoterapeuta è una persona che tu non conosci. Punto. [...]. Perché l'ansia di ... [ride] che i nostri piccoli segreti, che i nostri pezzi escano, vadano, viaggino, penso che faccia spavento a tutti da sempre. Ecco, quindi, da questo punto di vista, non so quanto si faccia affidamento a figure di questo genere (T14).

8.4.3 *Da ćuglī a ta'na*

Con quali strumenti la comunità preme sugli individui e porta avanti l'ideologia dell'onore? Il pettegolezzo¹⁷⁴ (*ćuglī*), l'avvertimento (*shikāyat*) e il biasimo (*ta'na*). L'arma del ridicolo, del pettegolezzo è letale, per la persona presa di mira e per la sua famiglia. Si capisce, quindi, come il fatto di coprirsi, di tenere lo sguardo basso, di parlare sottovoce, sia anche una forma di difesa, di mimetismo, d'invisibilità auto-imposta, per evitare di finire sulle bocche degli altri ed essere rovinate, poiché è probabile che la maldicenza venga presa per vera e quindi lo sforzo diventa quello di evitare che si parli di sé.

Quindi, diciamo, hanno un po' paura dei pettegolezzi?

Sì, infatti, perché io credo che indiani, pakistani, tutti gli altri, no? Non è che pensano alla propria vita, ma pensano a cosa dicono gli altri, ch'hanno più ... vedono il giudizio degli altri, sentono quello. Non vedono se: "Vabbè mia figlia va con le sue amiche, va di qua, va di là ..." cioè i genitori lo sanno dove va tua figlia, chi se ne frega degli altri? Invece no... loro vedono cosa dicono gli altri, cosa pensano [...] Secondo me loro non sanno farsi gli affaracci propri. Basta. Non si vedono mai nella casa loro cosa succede. Vanno sempre a vedere cosa succede nelle case degli altri. Basta. Mi dà strafastidio questa cosa degli indiani. Giuro.

(28,F,I)

Anche se attraverso i pettegolezzi è perlopiù la calunnia a diffondersi, il pensiero condiviso è che "in fondo, c'è sempre qualcosa di vero":

Io ho fatto otto anni di studi qua però nessuno... perché poi alla fine vedono in giro, no? Qualcuno m'incontra alla filo, cioè vedi e nessuno ... non abbiamo mai sentito che qualcuno abbia parlato male di me. Invece di quelle ragazze che ti dicevo forse l'altra volta [...], tutti dicevano [che] sono così di carattere. Noi andiamo a casa loro, li frequentiamo e io dicevo: "No, magari hanno un po' più di libertà, cioè si vestono come vogliono. Il loro papà ha dato un po' libertà, per quello tutte le

¹⁷⁴ Tengo presente l'interessante etnografia di Uni Wikan (Wikan, 1982) sulle donne e l'onore in una cittadina dell'Oman. I suoi risultati divergono notevolmente da quelli riscontrati usualmente dal Mediterraneo alla fascia settentrionale del Subcontinente indiano e mi colpisce che l'antropologa metta in evidenza proprio la scarsa, se non addirittura assente, propensione al pettegolezzo delle persone da lei osservate. Il pettegolezzo non è la causa delle HRV, che è un fenomeno complesso, ma, almeno nella realtà che ho osservato, "la gente che parla" svolge un ruolo tutt'altro che secondario.

persone magari parlano male di loro”. Però invece adesso ho scoperto che veramente hanno qualche relazione, che sono cambiate un po’ ... (21,F,P)

In sostanza, che quello che si dice sia vero o falso non ha nessuna reale importanza. La questione dirimente è che “non si parli”.

La funzione della comunità come un legame che permette di vincere la solitudine del migrante mi viene spiegata così:

Da noi dicono se fai una cosa buona non si diffondono così velocemente, quando una cosa cattiva, no? Appena succede qualcosa subito sanno tutti! Cioè, chissà perché? E quindi ... forse stando poi all'estero pesa ancora di più, perché per te la tua comunità è tutto quello, nel senso che già sei da sola, hai lasciato il tuo paese, sei qua e vuoi avere il legame con almeno i pakistani (21,F,P)

Il pettegolezzo, nel senso della eventualità che gli altri parlino dietro di noi, è uno strumento di controllo della comunità, un monito affinché si seguano le regole e si resti nell'invisibilità, ma è altresì riconosciuto come un atto negativo e disprezzato. Chiedo a una ragazza che cosa ne pensa del controllo degli altri: “Odioso, ma c'è tantissimo, è quello che dico sulla *privacy*. [...] poi magari le stesse cose le fanno loro, io non accetterei, ognuno deve guardare la sua vita (11,F,P). Uno dei problemi del pettegolezzo è che il ricevente non conosce le motivazioni di chi lo lancia o lo trasmette: “Fratelli sanno dai loro amici. Alla fine i loro amici ci provano [con me] e [i miei fratelli] non lo sanno[...]: se ci stai ti dicono “amore, amore”, se invece non ci stai dicono che sei puttana (6,F,P).

Il pettegolezzo può riportare delle verità, ma solitamente tende ad amplificare e a distorcere, oltre a riflettere il giudizio morale condiviso dal gruppo. “I pakistani basta che stai insieme a uno sei una troia, come se non avessero le sorelle” (6,F,P).

E quando vengono eventualmente riportate delle cose non vere?

Alla fine, secondo me, ci credono.

Credono più a quello che dicono gli altri, che... [...]

Diciamo, tipo: io dico alla mamma: “Mamma guarda che esco fuori con la mia amica, dopo alla fine, magari sono insieme a un ragazzo. Cioè, vado fuori con un ragazzo. Uno mi vede a va a dirlo ai miei genitori: “Lei era fuori con un ragazzo, cioè con un ragazzi, fai che è un mio amico: loro diranno sempre, aggiungeranno altre cose. Diranno: “Sì, lei era di qua, era di là, erano da soli, in buio, chissà cosa facevano. Allora io, cioè, per giustificarmi, ovviamente dirò: “Sì, va bene, ero con un ragazzo, ma era un mio amico, normale. Invece no, loro penseranno: “Sì, è vero, con un amico!” Penseranno che io sto ancora dicendo le bugie, allora, cioè ci credono loro, sono cose aggiunte da loro ...ecco (28, F,I)

Il timore del pettegolezzo o che le cose siano riportate alla famiglia (*shikāyat*) funge da sistema di controllo e limitazione dell'azione delle ragazze:

... io ormai sono abituata, al massimo sì, a volte dico: “Sì, magari uscirei anch’io con le amiche, così, così”. Però alla fine dico: “La gente dopo ti va a sputtanare, cosa vai a fare fuori? Stai a casa, basta” (28, F,I)

Uno degli effetti è che spesso ne fa le spese il rapporto di fiducia con i genitori, poiché qualcuna trova il modo di fare come vuole: “[Le ragazze pakistane] sembrano serie, anch’io sembro seria. Ma tutte, anche una vedi con il velo ma sotto si fanno quello” (6,F,P).

Ma la preoccupazione dei genitori è sostanzialmente...

La reputazione.

La reputazione, cioè quello che dicono gli altri. E secondo te c’è tanto controllo qua?

Molto ...tra gli indiani sì. Cioè, a volte io vedo alcune ragazze [...] che stanno al telefono coi ragazzi, di mattina poi vanno a casa, spengono il cellulare, cambiano SIM, di nascosto... (27,F,I)

Un compito di cui si sentono investiti alcuni membri della *comunità* è quella di fare *shikāyat*, ossia, di riferire ai genitori quello che i ragazzi fanno. In un certo senso è un atto in cui ci si assume delle responsabilità, perché si affrontano i genitori direttamente e può aiutare a “riportare sulla buona strada” dei figli ribelli:

Dipende, se per esempio una figlia o figlio è troppo fuori religione, fuori cultura, se non fanno *shikāyat* ai suoi genitori può darsi che va avanti per questa strada che è sbagliata, mentre se vanno dai genitori, loro vorranno sempre il bene del figlio. Quindi può darsi che si sgridano, almeno in qualsiasi modo li portano per strada giusta (38,F,P)

C’è modo e modo di fare *shikāyat*: talvolta è un consiglio benevolo, altre volte è più brusco.

Nella generalità dei casi, queste denunce sono prese seriamente e i genitori, per quanto abbiano fiducia nelle figlie, fanno le loro verifiche. Mi racconta una ragazza pakistana che gode di una considerevole libertà di movimento e i cui genitori hanno espresso in più occasioni un notevole amore per la *privacy*:

Ti è capitato che qualcuno andasse a dire qualcosa di te?

Sì, anche per le mie sorelle, ma mio papà non è che...ma alla fine chiamano, non è di faccia.

E i tuoi fanno scivolare?

Non fanno scivolare, ma poi ci ripensi tanto a quello che viene detto.

Vale anche per i tuoi?

Non sempre, ma poi vai a verificare una volta sì, la seconda sì, ma poi lasci andare (11,F,P).

Chi controlla se uno/una non si comporta secondo le regole, solo i familiari o anche altre persone?

Tutti, cioè, io abito a [...], se qualcuno... i miei genitori conoscono tutti, se io studio a [...] e parlo con un ragazzo, se qualcuno mi vede e dopo a me non dicono niente e vanno direttamente dai genitori, io quando arrivo a casa mi chiedono “Che cosa hai fatto?” e se io non dico niente, mi

sgridano e poi mi chiedono se è giusto e mi dicono che “Ti credo”. Poi per controllare un giorno vengono a vedere se è giusto. Però a me non dicono niente. È successo.”(25,F,I)

Infine, nelle mani della comunità si materializza lo strumento di pressione che si chiama *ta'na*. Si può tradurre con “rimprovero”, “biasimo”. È il rinfacciare senza mezzi termini qualcuno per una supposta colpa¹⁷⁵. Va da sé che ci siano pressioni affinché “faccia qualcosa”. *Ta'na denā*, “dare *ta'na*” è un modo di ricordare costantemente le mancanze di una persona. *Ta'na* agisce su una debolezza, sul senso di colpa per delle inadeguatezze. Una volta di più, ferisce perché la persona presa di mira condivide i valori della sua società. Esempi “classici” di *ta'na* sono il ricordare ad una cognata che non riesce ad avere figli (38,F,P) o biasimare una nuora per la scarsa dote che ha portato nella nuova famiglia (23,F,I).

Amir Jafri (2008, p. 75) sottolinea la sfumatura del ridicolo insita nel far *ta'na*: “public ridicule kills”¹⁷⁶. Una volta che l’allusione o l’aperto riferimento alla *mancanza* di una persona parte, questa è “closely monitored for reaction”(p. 78). La *mancanza* per definizione è quella del capofamiglia e degli altri maschi che hanno perso il controllo delle “loro” donne. Il vivere in una società collettivista implica non solo privilegiare il legame con la famiglia a scapito dell’individualità, che è presentata sempre come “egoismo”, ma anche immergere il collettivo familiare nella comunità. L’onore dei singoli membri diventa l’onore della famiglia e l’onore della comunità tutta. Se l’uomo non restaura il suo *‘izzat*, ciò si riverbererà su tutto il suo gruppo. Di qui, la pressione affinché controlli le donne e restauri l’onore se qualcuna di esse viola le regole di castità. Pitt-Rivers (1966, p. 28) trattando dell’onore nel Mediterraneo, osservava - e ciò risponde al nostro caso - che se una persona non vede l’insulto ed è giustificato nel non vederlo, l’onore non è rovinato, ma se vede che è stato insultato [e gli altri lo aiutano a vedere] e non fa nulla, egli è disonorato. Vedremo in seguito come ciò si leghi alla vicenda di Hina Saleem.

Spesso, indiane e pakistane offrono un’immagine ideale della loro società, a partire dalle famiglie, che raffrontate con quelle *occidentali* appaiono molto unite, perbene e solidali. Si è

¹⁷⁵ Riporto qui quanto il rapporto dell’organizzazione Shirkat Gah sugli honour killing riferisce riguardo al Sindh, ma che può valere anche per il panjab “In Sindh, the famous word affiliated with *karo kari* is a ‘*taana*’. If someone is sitting at a public place and gets into a fight where he is told “first go and put your own house in order,” it is taken to mean that one of the women in his household has illicit relations with some man. To prove his ‘honour’, the man will have to commit murder. Incidents instigated on the basis of a mere *taana* are quite frequent” (Malick, Saleem, & Hamdani, 2003, pp. 26-27)

¹⁷⁶ Sono concorde con l’affermazione di Jafri sulla potenza annientatrice del ridicolo, ma per l’esperienza derivante dalla mia ricerca, mi sembra di capire che il senso del ridicolo viene sollecitato molto di più nell’esercizio del pettegolezzo che dal biasimo. Ciò m’impone di ricordare la sequenza di *Divorzio all’italiana* (1961) di Pietro Germi, diventata di pubblico dominio la fuga della moglie con l’amante, quando il protagonista esce di casa e si trova circondato dai compaesani che sogghignano al suo passaggio.

già visto come questo modello alla prova dei fatti mostri anche molti lati contraddittori, soprattutto quando l'immagine della famiglia unita oscura l'altra dimensione che è quella segmentaria, cioè delle parti che sono in conflitto latente tra di loro e che si uniscono solo di fronte a una provocazione esterna. La realtà che sembra emergere è dunque quella della segmentazione e della competizione tra familiari, che si riflette con la competizione nella *comunità*. Quest'ultima da un lato controlla, ma dall'altro con il continuo "parlare degli altri" provoca fratture e malessere.

Capitolo nono

Chiudere il cerchio: Hina

Questa ricerca parte dalla storia di Hina Saleem. Le domande che ha suscitato mi hanno portata a indagare sulla funzione e sull'importanza dell'ideologia dell'onore nella società del subcontinente indiano. La vicenda di Hina e di suo padre è unica, ma per molti lati risente del contesto che ho ricostruito fin qui. In questo capitolo cercherò d'integrare i due elementi.

Parallelamente, la reazione emersa dalla stampa e dalla politica all'assassinio di questa ragazza migrante dal Pakistan mi ha indotto a ragionare sul significato delle violenze legate all'onore per *noi*. Su come nel nostro paese un delitto, accompagnato, di fatto, da pochissimi altri episodi del genere, abbia scatenato un infuocato dibattito sui problemi generati dall'"integrazione" e sull'*Altro*.

Nel primo paragrafo ricostruisco la vicenda dell'assassinio e le "storie" di Mohammed e di Hina Saleem con una particolare attenzione alla lente dell'onore. Il materiale che ho utilizzato principalmente è quello reperito nei faldoni contenenti gli atti del processo al padre, ai cognati e allo zio di Hina. Si tratta di un'ampia raccolta di documenti che spingerebbe ad aprire molte piste e tanti sono i lati di questa vicenda che richiederebbero ulteriori indagini e approfondimenti, ma il mio scopo è semplicemente quello di cercare di raccontarne i cardini relativi al tema della ricerca.

Il secondo paragrafo riprende il tema dell'opportunità per nulla scontata di trattare questa storia come di un caso di delitto d'onore. Continuo pertanto ad utilizzare gli elementi desunti dalle carte processuali, accostandoli alle osservazioni e delucidazioni degli informatori che forniranno preziose prospettive sul contesto. Mi servo inoltre, a titolo di comparazione, di qualche cenno al materiale raccolto nel corso della mia missione di ricerca nel Regno Unito (estate 2011) e, ovviamente, alla letteratura scientifica, per sostenere la tesi che, pur nelle sue atipicità, quello di Hina sia effettivamente da intendersi come honour killing.

Il terzo paragrafo si occuperà dell'impatto e dell'idea che le persone da me intervistate si sono fatte della vicenda di Hina. In particolare m'interessava capire quale fosse l'opinione di ragazze che oggi hanno pressappoco la sua età. Ciò celava il mio desiderio di sondare se si fosse presentata in loro qualche forma d'identificazione con Hina. La fonte principale qui è costituita dalle interviste effettuate nel Bresciano.

Il quarto paragrafo si suddivide ulteriormente in due parti: *Noi e Loro* e cerca di dar conto della rappresentazione sui media di questa vicenda di cronaca. Come ho cercato di suggerire lungo il corso di questo lavoro "*Noi e Loro*" sono inutili, se non addirittura dannose categorie teoretiche, ma è in questa contrapposizione che ci ritroviamo continuamente soprattutto per mezzo delle rappresentazioni veicolate dai mezzi di comunicazione di massa. Per questo motivo ho fatto una breve rassegna di come la stampa locale attraverso i suoi due quotidiani, "Bresciaoggi" e in particolare il "Giornale di Brescia", ha trattato la vicenda. Per quanto riguarda *Loro* mi sono rifatta alle dichiarazioni che sono riuscita a raccogliere e mi sono ricollegata agli argomenti che anche a livello internazionale incrociano la problematica della violenza di genere con quella del confronto tra culture.

Non ho intervistato i diretti protagonisti della vicenda di Hina, perché lo scopo di questo lavoro non è cercare una verità su quello che è accaduto. La vicenda di Hina presenta ancora, a mio avviso, dei lati oscuri, ma il materiale raccolto mi permette, piuttosto, di ragionare sulla migrazione e sulla vita di tante donne e uomini che si trovano qui. Ovviamente, sorgeranno delle interpretazioni da parte mia su questa specifica vicenda che avranno il limite di rimanere delle mere ipotesi di lavoro.

9.1 Le storie

Il 12 agosto 2006 fu ritrovato il cadavere di Hina Saleem sepolto nell'orto della casa paterna a Sarezzo, paese della Val Trompia in provincia di Brescia.

Il corpo di Hina era avvolto in un lenzuolo e chiuso in sacchi di plastica. Si sarebbe saputo poi che era deceduta per dissanguamento in seguito alle profonde ferite di arma da taglio al collo. Numerose ferite da difesa furono riscontrate sugli arti. Gli inquirenti presero nota del fatto che il corpo era stato seppellito con il volto diretto verso Mecca. I vicini di casa informarono gli inquirenti che il giorno prima avevano visto il padre di Hina, Mohammed Saleem e altri uomini scavare nell'orto. Immediatamente iniziò la ricerca del padre di Hina e

delle persone che erano con lui. La notizia dell'assassinio di Hina apparve sugli organi di stampa il giorno successivo, il 13 agosto.

Dalle ricostruzioni successive si viene a sapere che in quel periodo erano rimasti nella casa di Sarezzo solo Mohammed Saleem e i generi. Le donne della famiglia e il figlio erano partiti per il Pakistan. Si seppe inoltre che Hina, mentre si stava recando a Sarezzo, oltre al fidanzato aveva chiamato altre persone, tra cui un amico a cui aveva raccontato che stava andando a casa del padre perché questi le aveva detto che dei parenti dalla Francia avevano portato dei regali per lei ¹⁷⁷. Dopo quella visita Hina avrebbe dovuto presentarsi al suo posto di lavoro, il ristorante Antica India, per iniziare il suo turno. Dalle 18 erano iniziate le telefonate a vuoto dal ristorante verso il numero di Hina ¹⁷⁸. A quell'ora era già morta.

Il 14 agosto Mohammed Saleem, accompagnato dallo zio di Hina, Tariq Mahmood, si costituì ai carabinieri e rilasciò delle dichiarazioni spontanee in cui si addossò tutta la responsabilità dell'omicidio e ne raccontò la dinamica raccontando che la figlia era andata a chiedere di prendere dei vestiti e che si erano recati in solaio:

... mentre era in solaio sono andato in cucina, ho preso un coltello grosso, sono salito in solaio e le ho chiesto per l'ultima volta: "Sono tanti anni che sei fuori da casa. Resta qua". Lei mi ha risposto: "Questa è la mia vita, non posso tornare indietro a casa perché amo fare questa vita. Non voglio più tornare indietro"¹⁷⁹.

Tra padre e figlia alcuni brevi scambi di battute e: "A questo punto la mia testa ha iniziato a girare e in primo luogo ho preso una camicia o un vestito e le ho avvolto il collo costringendola, l'ho spinta in terra facendola inginocchiare e con il coltello le ho tagliato la gola"¹⁸⁰.

Saleem fornì anche le motivazioni dell'assassinio: "Ho ucciso mia figlia perché non aveva un comportamento corretto da molti anni, in particolare lei beveva alcolici, fumava ed era puttana"¹⁸¹.

Queste dichiarazioni spontanee furono ricusate dalla difesa perché erano state effettuate senza l'ausilio di un interprete. Successivamente Saleem modificò la sua narrazione, soprattutto per ciò che concerneva la dinamica e il movente dei fatti, sostenendo che la figlia

¹⁷⁷ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Singh Satpal, 27/04/2007.

¹⁷⁸ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Rapetti Marco, 18/08/2006.

¹⁷⁹ Verbale di spontanee dichiarazioni rese da Saleem Muhammad 14/08/2006.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem.

era andata in solaio, era poi scesa per chiedergli aiuto per portare giù dei bagagli ed era tornata nel solaio dove lui l'aveva raggiunta:

nel solaio mi chiede dei soldi, diceva che gli servivano mille euro, e io le dico che non ho soldi e le dico che è venuta a prendere i vestiti e che se ne doveva andare; dopodiché ha buttato via i vestiti ed ha chiesto di nuovo i soldi; a quel punto ho spinto Hina e lei si è messa con la schiena verso di me, poi da sotto ha preso un coltello che probabilmente aveva nelle valige o tra i vestiti, e me lo ha puntato alla pancia; io le ho detto, va bene, calmati che ti do i soldi; dopo Hina ha abbassato il coltello e nel frattempo io le ho afferrato il braccio e l'ho buttata per terra; anche il coltello è caduto e io mi sono seduto sopra Hina e le ho detto che mi aveva fatto arrabbiare tanto, e che sentivo tante cose che lei faceva (vendere droga, fumare) e che doveva mollare tutte queste cose e tornare a casa e lei ha detto che non poteva smettere di fare quelle cose [sic] io mi sono arrabbiato ancora di più, ho preso il coltello e glielo ho puntato contro; [...] e a quel punto ho dato due tre coltellate sul braccio, e poi non ricordo cosa è successo, anzi a quel punto di fatto le ho tagliato la gola¹⁸².

Saleem spiegò che in casa c'erano anche i due generi Zahid e Khalid Mahmood, ma che si trovavano al piano inferiore e che non si erano accorti di nulla. Lo zio di Hina, in questa seconda versione dei fatti confermata anche dai riscontri, non era lì ma sarebbe stato successivamente chiamato per aiutare a seppellire il cadavere.

La sera del 18 agosto, la moglie e il resto della famiglia rientrarono dal Pakistan. Non appena arrivata, la signora Bushra si recò a denunciare il marito per l'assassinio della figlia (Gallinari, 2006d). In Pakistan le indagini per omicidio procedono per querela¹⁸³ e non d'ufficio. Qualche giorno dopo, il 24 agosto, la signora Bushra tenne una conferenza stampa in cui cercò di fornire una versione dei fatti che bilanciassero la violenta campagna stampa in atto contro la famiglia e nel complesso contro il gruppo nazionale pakistano. Una frase da lei pronunciata in panjabi al figlio, di difficile interpretazione e che non diede adito ad indagini successive, creò però in alcuni la convinzione che vi fosse stata una pianificazione alla base della morte di Hina come, in effetti, in genere accade in caso di HK. Quello stesso giorno, mettendo fine a una latitanza di dodici giorni, Zahid Mahmood si consegnò alle forze dell'ordine, accompagnato dal fratello Khalid e dagli avvocati. Successivamente fu incriminato anche Khalid.

Malgrado Muhammad Saleem con le sue dichiarazioni avesse cercato di scagionare i due generi, essi furono condannati in primo grado come Saleem a una pena di trent'anni per

¹⁸² Interrogatorio di persona sottoposta ad indagini di Saleem Muhammad, 15/02/2007.

¹⁸³ Provo a ipotizzare, inoltre, che la denuncia sia una forma di appropriazione da parte della moglie di *diritti* sull'esito del processo. Come si è visto nel capitolo 3.3, in base al diritto di derivazione islamica e riformato durante la dittatura del generale Zia, la famiglia della vittima ha la possibilità di decidere della condanna a morte, o del perdono dell'assassino dietro il pagamento del cosiddetto "prezzo del sangue". La signora Bushra si trovava nella posizione di madre della vittima e al tempo stesso di moglie dell'assassino, che è anche il padre dei suoi figli. In Pakistan non è infrequente questa forma d'accomodamento nel caso di HK (Warrich, 2005, pp. 85-86) ed è possibile che la signora Bushra abbia pensato che si potesse procedere in questo modo anche qui.

l'omicidio premeditato di Hina e per l'occultamento del suo cadavere. Lo zio Tariq fu solo allora scagionato dall'accusa di omicidio e condannato a due anni e otto mesi per la soppressione del cadavere. In appello la condanna a Saleem fu confermata mentre quella ai suoi generi fu ridotta a 17 anni di reclusione

9.1.1 Il padre di Hina e l'izzat

Mohammed Saleem¹⁸⁴ era immigrato a Brescia nel 1989¹⁸⁵. Si trovava pertanto tra i pionieri dell'immigrazione in questa parte del mondo. La sua fu una migrazione caratterizzata da molti sacrifici, perché per questa prima generazione di migranti non esisteva nessuna forma di accoglienza. Come tanti altri suoi colleghi, anch'egli giunse in Italia attraverso un percorso indiretto, provenendo, infatti, dalla Francia. Lavorava come operaio in una fonderia di San Giovanni di Polaveno, in Val Trompia, dove lucidava le pentole¹⁸⁶. Col tempo si costruì una buona posizione economica intraprendendo anche altre attività: un call center a Lumezzane e una rivendita di kebab a Sarnico. Possedeva inoltre un piccolo appartamento a Sarezzo dove si era trasferito con la famiglia nel maggio 2003: dal punto di vista dell'izzat maschile, si può dire che fosse una persona "arrivata". Il progetto migratorio aveva accresciuto il suo *status*. La moglie lavorava in una cooperativa e la figlia maggiore, Kiran, era dipendente in una ditta di Brescia¹⁸⁷, un caso abbastanza inusuale, al tempo, che le donne fossero impegnate nel lavoro extra-domestico, anche se bisogna tenere conto che la famiglia era numerosa: la coppia genitoriale, sette figli (esclusa Hina), il genero Zahid¹⁸⁸, cui si aggiunsero il genero Khalid e, saltuariamente, il cognato della moglie Bushra, Tariq. La posizione lavorativa dei due generi non era molto chiara: sembra che le loro occupazioni fossero precarie, almeno per uno di loro, che Hina avrebbe rimproverato perché "non si dava da fare per mantenere la famiglia"¹⁸⁹. Il prestigio di Mohammed Saleem deve essersi accresciuto anche grazie al fatto che aveva agevolato l'immigrazione in Italia di altri connazionali tra cui i generi Zahid e Khalid Mahmood, attraverso i matrimoni delle figlie

¹⁸⁴ Per la precisione, il vero nome sarebbe Saleem Muhammad, come mi ha fatto notare l'antropologa Paola Sacchi dell'Università di Torino e come si può riscontare dal verbale di sommarie informazioni testimoniali di Saleem Suleman, 22/08/2006.

¹⁸⁵ Interrogatorio di Persona Sottoposta ad Indagini di Saleem Muhammad, 15/02/2007.

¹⁸⁶ Procedimento penale n. 406-06 RG contro Saalem Muhammad +1. Udienza del 16/02/2006.

¹⁸⁷ Informazione desunta dall'indagine psico-sociale dell'assistente sociale della Comunità Montana Valle Trompia, senza data. Da ora in poi "Relazione psico-sociale, n.d."

¹⁸⁸ Relazione psico-sociale, n.d.

¹⁸⁹ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Profumo Rosalia, 30/08/2006.

Kiran e Shaliman, e il cognato Muhammad Tariq. Grande perciò deve essere stato il debito di riconoscenza nei suoi confronti¹⁹⁰. Come può capitare a volte nelle famiglie in migrazione la situazione abitativa si presentava anomala rispetto alla norma in Pakistan e India: il nucleo familiare, che contava oltre una decina di persone, era costretto a condividere degli spazi ristretti e in una certa promiscuità, ma soprattutto veniva rotta la “regola” della residenza virilocale delle figlie sposate di Saleem. Esse, infatti, non si erano trasferite nella residenza del marito né avevano costruito un nucleo familiare a sé, ma erano rimaste nella casa paterna con i rispettivi mariti e figli (Shahmila si sarebbe sposata nel 2005). Come abbiamo visto, il mutamento di residenza delle spose non è un semplice “cambiare casa”, ma si tratta di un sistema di vita con la sua organizzazione. Qadeer (2006) segnala come in Pakistan lentamente la residenza virilocale stia lasciando spazio ad altre modalità abitative compresa la possibilità che la coppia vada a vivere in un luogo a sé stante. Ma se è la ragazza che vive qui e lo sposo vuol venire in Italia, sarà lui ad andare a vivere o solo con la moglie o nella casa del suocero. Questo è un aspetto che ho riscontrato anche in qualche altra famiglia pakistana del bresciano, tuttavia ciò è considerato anomalo, come mi segnalava una signora che avevo intervistato: “Vivevano tutti lì [nella casa di Mohammed Saleem]. Non è normale che le figlie femmine rimangano all’interno della casa” (2,F,P). Venire in Italia, vivere con il suocero e avere una situazione economica non del tutto consolidata, capovolge le relazioni di gerarchia tra la famiglia di Mohammed Saleem rispetto a quella dei due fratelli-generi¹⁹¹. Stando alle osservazioni del sociologo britannico Roger Ballard (1990), Mohammed Saleem, dalla condizione di subalternità di colui che “dà le figlie”, si ritrovava ad essere quello che “riceve i generi” e di conseguenza in posizione di preminenza. La situazione di “dipendenza” valeva anche per lo zio di Hina, Tariq, arrivato in Italia nel 2002 e a volte domiciliato presso Saleem. Nel momento in cui più uomini vivono sotto lo stesso tetto, soprattutto se uniti da un legame di familiare, come era avvenuto in questo caso, l’onore inteso come controllo della castità delle donne della famiglia può diventare un problema condiviso da tutti loro, così, infatti osserva una informatrice:

¹⁹⁰ Così Tariq Muhammad motivava la sua partecipazione alla soppressione del cadavere di Hina: “... Saleem mi ha detto che era successo un fatto grosso. Che aveva ucciso sua figlia Hina; io mi sino [sic] messo a piangere e lui mi ha detto che non era il momento di piangere, che dovevamo aiutarlo per questa faccenda che perché lui aveva fatto a noi tanti favori” Interrogatorio di persona sottoposta ad indagini di Muhammad Tariq, 15/02/2006. Ciò gli costerà una condanna a due anni e otto mesi.

¹⁹¹ Zahid e Khalid Mahmood sono fratelli per parte di padre ma non di madre. È stato combinato un matrimonio tra due sorelle (le figlie di Saleem) e due fratelli.

Questi cognati sono legati per onore, perché vivono all'interno della casa. Non ti puoi staccare. L'onore è di tutti, non solo del padre. Se la ragazza ha una cattiva reputazione anche il cognato deve vergognarsi "deve abbassare la testa" perché significa che gli uomini di quella casa non riescono a gestire le donne (Hina, la madre o la moglie). "Anche se nessuno me lo domanda, io sento questo." È una responsabilità. (2,F,P)

A proposito della posizione dei generi la signora Begum commentò: "...anche i miei generi comunque sentivano dalla gente parlare male di Hina e non erano contenti della sua vita e di quello che sentivano"¹⁹².

La vita di Mohammed Saleem e della sua famiglia si svolgeva in una sorta di Dasht-e-Tanhaii, (la Landa della Desolazione), come quella mirabilmente descritta da Aslam Nadeem (2006) nel romanzo *Mappe per amanti smarriti*¹⁹³. Sarezzo è un paese della Val Trompia. Come il resto della valle, il paese ha visto accrescere il suo sviluppo grazie all'industria del ferro, a quella meccanica e dell'utensileria. La Val Trompia raccoglie numerosi distretti industriali, solo per citarne alcuni: quello delle armi leggere, dove emerge la Berretta che ha sede a Gardone Val Trompia, e principalmente quello delle valvole e quello delle posate e delle pentole di Lumezzane nell'adiacente Valgobbia. Si tratta in genere di un aggregato di medie e piccole industrie che si snodano lungo la strada. I paesi della Val Trompia e delle valli adiacenti sono collegati: si abita in un paese e si lavora o si va a scuola nei paesi vicini. Sarezzo è vicino a Villa Carcina, Lumezzane, Gardone Val Trompia. I nomi di questi paesi si ripetono negli atti giudiziari relativi alla vicenda di Hina. Sono accomunati dal fatto che in tutti quanti la popolazione straniera prevalente è rappresentata dai pakistani. Nel 2006 con i suoi 280 cittadini, i pakistani di Sarezzo erano la nazione straniera più rappresentata nel paese e contavano un quarto di tutta la popolazione straniera¹⁹⁴. Sarezzo inoltre era il terzo comune del Bresciano per presenza di cittadini pakistani dopo Brescia e Lumezzane. Il padre di Hina avendo un'attività commerciale a Lumezzane e a Sarnico si trovava in contatto ed era rispettato da un notevole numero di compatrioti.

¹⁹² Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Begum Bushra, 22/08/2006.

¹⁹³ Sullo sfondo di un honour killing, narra la storia di una famiglia pakistana che vive in un quartiere-ghetto di una città immaginaria della Gran Bretagna. Aslam Nadeem rende con efficacia i sentimenti contrastanti dei personaggi legati alle convenzioni sociali che li opprimono, ma che al tempo stesso generano una solidarietà di gruppo che li difende dall'ambiente circostante percepito (e talvolta di fatto) ostile.

¹⁹⁴ <http://www.tuttitalia.it/lombardia/provincia-di-brescia/statistiche/cittadini-stranieri/pakistan/>.

9.1.2 Hina

Nel 1999 Hina, all'età di quattordici anni, era giunta in Italia con la madre e le sorelle¹⁹⁵. In una fase in cui le famiglie pakistane erano restie a permettere alle figlie di continuare gli studi oltre alle medie, i genitori lasciarono che Hina frequentasse l'Istituto Golgi, a Brescia. Il passaggio alla scuola superiore si rivelò cruciale, perché Hina cambiò e incominciò ad accumulare molte assenze ingiustificate. Venne perciò ritirata dall'istituto bresciano e iscritta il 3 dicembre 2002 all'ITC di Sarezzo. Venne ritirata da questa scuola il successivo 4 marzo del 2002 in seguito alla convocazione da parte di un insegnante, anche questa volta per le numerose assenze¹⁹⁶.

Nel luglio del 2002, secondo la sua denuncia, incominciano, nell'indifferenza della famiglia, i primi episodi di percosse da parte del padre seguite, tra l'agosto del 2002 e il febbraio del 2003, da presunte molestie sessuali¹⁹⁷.

La situazione precipitò in marzo con la fuga della ragazza da casa. In seguito all'allarme lanciato dai genitori, Hina fu ritrovata da un amico e riportata a casa. Non avendo voluto rientrare ed essendosi allontanata, fu poi incrociata da dei carabinieri che la convinsero a ritornare dai suoi¹⁹⁸. Un paio di giorni dopo Hina spose querela. L'8 marzo i genitori accompagnano Hina dai carabinieri affinché ritirasse la denuncia, cosa che dopo un colloquio privato con i militari rifiutò di fare¹⁹⁹. Il 13 marzo 2003 Hina fu collocata presso una comunità, "Il picchio rosso", e fu fatto divieto ai genitori di visitarla.

La questione degli abusi sessuali è un capitolo della vicenda molto delicato, che ha dato adito a numerose speculazioni e le cui conseguenze - la convocazione dei genitori in tribunale a seguito alla denuncia - possono far pensare anche ad un ulteriore movente dell'omicidio: la vendetta²⁰⁰. La determinazione dei fatti riguardo lo stupro è controversa: da un lato la ragazza non ne aveva fatto parola con nessuno fino all'atto della denuncia ai Carabinieri di Villa Carcina ed era stato di conseguenza impossibile trovare dei riscontri. Proprio la mancanza di testimonianze e prove indusse tre anni dopo il giudice, pur tra molte perplessità e in seguito a uno stringente interrogatorio di Hina, ad assolvere entrambi i genitori in concorso per

¹⁹⁵ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Saleem Hina, 04/03/2003.

¹⁹⁶ Procedimento penale n. 406-06 RG contro Saalem Muhammad +1. Udiienza del 16/02/2006.

¹⁹⁷ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Saleem Hina, 04/03/2003.

¹⁹⁸ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Saleem Hina, 04/03/2003.

¹⁹⁹ Annotazioni di Polizia Giudiziaria in merito alla minore Hina Saleem, 08/03/2003.

²⁰⁰ Si può vedere qui, in proposito "Raffrontando il profilo vittimologico della figlia con il retroterra culturale del capo famiglia, sembra che la "difesa culturale" affermata dal padre, per quanto giuridicamente inconcepibile per l'ordinamento italiano, non sia stata sostenuta in maniera del tutto pretestuosa, ancorché rimanga sullo sfondo il motivo della mera vendetta del padre a causa della denuncia sporta nei suoi confronti dalla vittima per violenze sessuali" (Milani, 2009, p. 24).

maltrattamenti e il padre, in particolare, da quella di violenza sessuale²⁰¹ Hina si dimostrò, infatti, così tenace nel mantenere la versione di essersi inventata tutto che alla fine la corte rinunciò ad ascoltare i testi²⁰².

Il silenzio della vittima non è un evento raro nell'ambito delle violenze domestiche e accomuna le donne di tutto il mondo. Tenuto conto del retroterra culturale del Subcontinente indiano che sacralizza la famiglia (ancor più che da noi), si può ammettere l'ipotesi che Hina abbia taciuto. Vi sono inoltre le testimonianze di suoi amici che narrano di come Hina si fosse preparata a sostenere la sua ritrattazione in tribunale in modo puntiglioso, giungendo a fare delle vere e proprie simulazioni per non cadere in contraddizione di fronte ai magistrati²⁰³.

Sull'altro piatto della bilancia bisogna considerare anche che non è infrequente da parte di adolescenti cresciute in ambienti familiari percepiti da esse come costringenti, la denuncia alle autorità di molestie che poi vanno ridimensionate²⁰⁴. Queste denunce sono in ogni caso un indicatore di malessere e vanno prese sul serio. Nel caso di Hina, la denuncia era stata tenuta in considerazione nel senso che ne era seguito l'allontanamento da casa, ma ciò alla fine non sembra essere stata una soluzione valida per i suoi problemi.

Ritengo che l'idea della vendetta seguita alla denuncia di Hina non sia del tutto sostenibile, sia che lo stupro si fosse verificato o meno, perché di questo evento non ne sapeva nulla la comunità che circondava Mohammed Saleem e con la sua ritrattazione Hina aveva risolto la situazione. Il punto centrale, invece, restava il comportamento "pubblicamente irregolare" di Hina.

Ammesso che Hina avesse subito le molestie sessuali, c'è da chiedersi perché avesse ritrattato. Quel processo pendente era l'elemento che si frapponesse a una completa riappacificazione tra Hina e il padre. A sostegno della mia tesi c'è la testimonianza di un'amica che disse:

Per quel che mi raccontava Hina, tra lei e il padre non vi era sicuramente un buon rapporto. Hina soffriva per questo motivo ed era molto addolorata anche perché ciò comportava una sofferenza per la madre e l'intera famiglia" l'amica spiega che aveva saputo della ritrattazione: "Per quel che so, lo aveva fatto nella speranza di riacciare il rapporto col padre²⁰⁵".

²⁰¹ Trib. Brescia 16/02/2006, n. 614.

²⁰² Procedimento penale n. 406-06 RG contro Saalem Muhammad +1. Udienza del 16/02/2006.

²⁰³ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Profumo Rosalia, 30/08/2006.

²⁰⁴ Parlando con delle assistenti sociali (T26 e T27) di Brescia è emerso che talvolta le ragazze straniere effettivamente si rivolgono ai servizi denunciando maltrattamenti in famiglia per poter uscire da casa.

²⁰⁵ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Profumo Rosalia, 30/08/2006.

Il legame con la famiglia, malgrado i supposti maltrattamenti e le evidenti differenze sullo stile di vita, si era rivelato estremamente tenace. Come in tanti altri casi di rottura da parte di giovani del Subcontinente indiano, e in generale di persone cresciute in famiglie a forte impronta collettivista (e mi chiedo se le cose sarebbero poi così diverse nel *nostro mondo* di fronte a una rescissione totale delle relazioni familiari), alla fine si fanno i conti con la solitudine e l'isolamento sociale e si cerca di ristabilire i rapporti. Il punto importante è che la ripresa dei contatti è un passaggio molto delicato, che sembra avere successo solamente in condizioni di assoluta protezione, attraverso la mediazione di una terza parte competente, che abbia forza contrattuale e il potere di vigilare. Una ricomposizione "fai da te" può essere molto pericolosa, soprattutto quando la ragazza non intende rispondere alle regole del gruppo²⁰⁶. Ciò però non significa che in questa fase ci fosse in piedi un progetto criminale nei confronti di Hina.

Tornando al 2003, Hina fu inserita nel contesto della comunità "Il picchio rosso" di Nave (BS). Si trattò di una fase cruciale della vita di Hina di cui si hanno le tracce sostanzialmente attraverso la relazione psico-sociale dell'assistente sociale della comunità montana (senza data)²⁰⁷, la relazione di osservazione effettuata dall'educatrice e dalla coordinatrice della cooperativa *La vela* cui era data in gestione la comunità (07/08/2003)²⁰⁸ e la relazione psicologica redatta dallo psicologo del Distretto Sanitario della Valle Trompia (12/08/2003)²⁰⁹. Dalle relazioni, come si vedrà, emerse il quadro di una ragazza con notevoli problemi, anche se è difficile dire se essi siano esplosi a causa dei traumi subiti precedentemente e quanto l'ambiente della comunità non abbia contribuito ad esacerbare certe situazioni. La relazione di osservazione, datata agosto 2003, a cinque mesi dal suo accoglimento, li evidenziò in questo modo:

Hina è un'adolescente vivace, con un temperamento focoso ma una personalità palesemente immatura [...] Vive un grosso disagio interiore che non è in grado di analizzare né quindi di esplicitare coerentemente; ha la tendenza all'autolesionismo: racconta di tentativi di suicidio

²⁰⁶ Il problema del rientro e della ripresa dei contatti si presenta anche nel caso di donne che denuncino la violenza domestica. Solitamente i centri anti-violenza sono ostili sia al rientro in famiglia sia alle pratiche di mediazione poiché si sono rivelate molto pericolose. Per ciò che riguarda il dibattito specifico sull'opportunità di mediazione in caso di matrimoni forzati (e in genere di uscita dalla famiglia) si veda Danna & Cavenaghi (2011). Alcune modalità di mediazione protetta sembrano esistere, mi riferisco, per esempio, alla pratica della *transformative mediation*, così come attuata in Danimarca dall'esperta di origine afghana Farwha Nielsen. Questa è infatti una delle soluzioni che certe famiglie adottano, in accordo con i servizi sociali, quando una delle donne fa una scelta discordante dalla morale del gruppo, e devono quindi salvare l'apparenza, ma al tempo stesso non vogliono tranciare la relazione.

²⁰⁷ Da ora in poi: "Relazione psico-sociale, n.d."

²⁰⁸ Da ora in poi: "Relazione di osservazione, 07/08/2003".

²⁰⁹ Da ora in poi: "Relazione psicologica, 12/08/2003".

avvenuti prima dell'ingresso in comunità, abbiamo riscontrato ferire autoinflitte [...] Nell'ultimo periodo ha tentato di affermarsi agli occhi del gruppo-adolescenti della comunità e sul territorio, adottando atteggiamenti aggressivi, o di assoluta ribellione delle regole comunitarie e di rifiuto del ruolo adulto degli educatori²¹⁰.

In comunità si accertò che Hina faceva uso di stupefacenti²¹¹. Alla sua già complicata situazione psicologica si aggiunse anche il clima di quell'ambiente per adolescenti difficili. In due occasioni durante la sua permanenza in comunità, Hina dichiarò di aver subito “violenza sessuale” e “molestie”. I redattori del diario di osservazione non procedettero con una denuncia, come Hina aveva richiesto, ma osservano di essere rimasti colpiti da: “...l'inconsapevolezza e l'ingenuità con cui Hina si è fatta trascinare in una situazione a forte rischio, senza neppure calcolarlo e la sua ignoranza rispetto alla sessualità”. Hina, dunque tendeva a mettersi nei guai “immettendosi in dinamiche relazionali che non è in grado di capire né di affrontare”²¹²; ci sarebbe da chiedersi chi avrebbe dovuto difenderla da tutto ciò.

Nella relazione psicologica si possono trovare anche dei riferimenti ai rapporti con la famiglia che potrebbero aiutarci a comprendere il successivo tentativo della ragazza di riappacificarsi:

Dopo la decisione di denunciare la propria situazione Hina si è sentita rifiutata dalla propria famiglia, (al momento dell'allontanamento la madre le diceva che per loro era da considerarsi morta), senza avere un riferimento solido nel nuovo ambiente, così con un rifiuto da una parte e una incapacità di integrarsi pienamente dall'altra, si è creata per lei una situazione transitoria di non appartenenza a nessuna delle due culture.

Mentre prima viveva sotto la “protezione” della famiglia, ora non sembra sufficientemente matura ed attrezzata per affrontare l'esterno, mancando di risorse sui piani cognitivo ed emotivo²¹³.

Il rapporto con la madre è significativo: Hina l'accusò di averla insultata ripetutamente accusandola di “assumere atteggiamenti da Cristiana e non da Mussulmana [sic]”²¹⁴ e gli addebiti si spinsero a tal punto che anch'essa, insieme col padre, venne denunciata per maltrattamenti nel 2003. Nella relazione psico-sociale si riferì che:

La madre non crede alle accuse di Hina nei confronti del padre, ma al contrario la ritiene colpevole “il comportamento della figlia è vergognoso per tutta la famiglia ed ha disturbato l'equilibrio familiare” e per quanto riguarda le molestie subite difende il marito e ripete che “è tutta una bugia

210 Relazione di osservazione, 07/08/2003.

211 Relazione di osservazione, 07/08/2003.

212 Relazione di osservazione, 07/08/2003.

213 Relazione psicologica, 12/08/2003.

214 Verbale di Sommarie informazioni di Saleem Hina, 04/03/2003.

raccontata dalla figlia che non accetta le restrizioni della cultura musulmana rispetto alle libertà offerte dalla cultura occidentale²¹⁵.

Malgrado questo profondo divario, l'equipe che si occupava di Hina, in accordo con i servizi sociali consentì due telefonate protette di Hina con la madre, la prima non andò come sperato, perché:

la mamma l'ha fortemente colpevolizzata, accusandola di essere responsabile della propria depressione, della disgregazione familiare, della vergogna che la famiglia prova di fronte alla comunità pakistana dei parenti e dei vicini, e persino delle molestie subite dal padre!²¹⁶ “Se anche è successo qualcosa siete stati tutti e due, tu e il papà, non il papà da solo...”²¹⁷.

La seconda telefonata si rivelò più positiva, grazie alla rinuncia da parte della madre a farle ricatti morali per farla tornare a casa e al suo tentativo di instaurare un dialogo con la figlia²¹⁸.

In questo periodo, Hina frequentò uno corso e uno stage al fine di venire inserita nel mondo del lavoro. Dal punto di vista della sua affidabilità, lo stage si rivelò problematico per le difficoltà da lei dimostrate nell'applicarsi al lavoro e nel “rispettare regole e orari”. Nello stesso periodo partecipò a una serie di furti ai danni della cooperativa che gestiva il centro, soldi che poi furono in parte recuperati²¹⁹.

Dalla ricostruzione dei giornalisti Monti e Ventura (2011, pp. 137-138) risulta che nel dicembre del 2003 Hina fosse stata coinvolta in un altro episodio di furto. Cambiò in seguito centro di accoglienza per approdare infine al centro di pronto intervento Maria Bambina, dove compì 18 anni e poté quindi abbandonare definitivamente le strutture sociali.

Non tornò però in famiglia. Iniziò per lei un periodo contrassegnato dalla precarietà abitativa, affettiva ed economica, che a poco a poco, tuttavia, si appianò. Nell'ottobre del 2004 Hina si trasferì presso un conoscente che in cambio delle pulizie le aveva offerto ospitalità in un appartamento a Pisogne, un comune della Val Camonica, sulle sponde del

²¹⁵ Relazione psico-sociale, n.d

²¹⁶ Le madri che difendono i padri o i compagni molestatori, che fanno finta di non vedere, sono un fenomeno ricorrente nelle molestie ai minori a livello globale, non un'esclusiva delle famiglie del Subcontinente. La peculiarità, piuttosto, si può riscontrare nel fatto che la famiglia in Asia del Sud è un'istituzione molto forte ed è sentita come più importante dell'esistenza del singolo. Da questo stralcio della relazione non è chiaro un dettaglio importante: non si capisce se la vergogna della famiglia sia dettata dal fatto che Hina fosse in comunità, o se si sapesse in giro la ragione per cui era finita lì. Da altre informazioni che ho raccolto, risulta invece che nessuno sapesse che Hina era in comunità, poiché era stato riferito che era andata in Francia.

²¹⁷ Relazione di osservazione, 07/08/2003.

²¹⁸ Relazione di osservazione, 07/08/2003.

²¹⁹ Relazione di osservazione, 07/08/2003.

Lago d'Iseo. In quel condominio si fece delle nuove amicizie tra cui Giuseppe Tempini. Con quest'ultimo nacque una relazione e nel settembre del 2005 iniziò la loro convivenza.²²⁰

Nell'aprile de 2006 Hina e Giuseppe Tempini si trasferirono a Brescia²²¹ in via delle Grazie, nel centrale e multi-etnico quartiere del Carmine. In giugno Hina cominciò a lavorare saltuariamente al ristorante "Antica India", in via Milano, poco distante dalla sua nuova abitazione, dove il 4 di agosto, una settimana prima di essere assassinata, venne assunta definitivamente²²². Il tormentato periodo della comunità appariva superato e la sua ritrattazione in tribunale sembrava aver rasserenato anche i rapporti con il padre, con cui "si svolgevano dei dialoghi normali" anche se non era mai successo che Hina fosse andata a casa dei genitori quando vi era solo il padre e in assenza della madre²²³.

Hina visitava di frequente la famiglia, tuttavia non li aveva informati circa la sua occupazione lavorativa²²⁴. Il lavoro di cameriera in un ristorante non è considerato un lavoro decente per una donna, a meno che non si tratti della ditta di famiglia. Qualche settimana prima della morte di Hina si era sparsa la voce che in quel ristorante indiano "lavorava una ragazza pakistana molto carina", fatto che aveva probabilmente causato "il massiccio aumento di avventori pakistani"²²⁵.

9.2 Omicidio d'onore?

La notizia dell'assassinio di Hina diventò pubblica il 13 agosto, due giorni dopo la sua perpetrazione. Il padre, lo zio e i cognati di Hina erano ancora latitanti, ma già in quello stesso giorno si profilava con chiarezza l'ipotesi che il movente fosse "l'onore del clan". Il "Giornale di Brescia" titolava così: "Condannata a morte per salvare l'onore del clan" (Della Moretta, 2006b). Anche l'altra testata cittadina, "Bresciaoggi.it", nell'articolo intitolato "Sgozzata e sepolta" (Mondini, 2006), individuava il movente nell'onore e narrava che Hina: "ragionava all'occidentale, pur essendo musulmana, e così aveva «macchiato» l'onore della famiglia". Questa fu subito l'ipotesi investigativa del Pubblico Ministero Paolo Guidi che incominciò a

²²⁰ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Battaglia Leonardo, 22/08/2006.

²²¹ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Tempini Giuseppe, 28/08/2006

²²² Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Multani Gurmail, 18/08/2006.

²²³ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Saleem Suleman, 22/08/2006.

²²⁴ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Rapetti Marco, 18/08/2006.

²²⁵ Ibidem.

ricercare su Internet notizie sugli honour killing e incaricò poi il colonnello Stefano Manzi di preparare un dossier in merito (Monti & Ventura, 2011, pp. 228-229).

Si trattò veramente di un honour killing? Sarei propensa a pensare di sì, anche se vanno fatti dei distinguo. Nuovamente si ritorna a ragionare su questa scomoda categoria sulla cui contestazione ho riferito nel capitolo secondo. Per quel che concerne la storia di Hina sono presenti alcune delle componenti degli honour killing, quelle essenziali, ma si prospettano anche degli aspetti di divergenza.

L'elemento del controllo delle sessualità femminile esiste pienamente: Hina aveva violato senza alcuna mediazione il codice di castità femminile. È presente anche l'elemento collettivista: le trasgressioni da lei compiute non avevano rovinato solo la sua reputazione, ma stavano deteriorando quella dell'intero gruppo familiare, e in special modo quella del padre poiché "la donna è l'onore della famiglia". Infine c'è l'elemento della *comunità*: in assenza di questo "convitato di pietra", come spiega efficacemente Tahira Khan: "... the community becomes the necessary actor in such crimes. No community/neighbourhood, no murder" (T. S. Khan, 2006, p. 63).

Nella vicenda di Hina l'azione peculiare della *comunità* e la suscettibilità del padre rispetto ad essa hanno giocato un ruolo decisivo nel decretare la fine della ragazza. In Pakistan e in India, nonché in molte altre aree in cui ideologia dell'onore familiare è radicata nei rapporti sociali, una donna può essere uccisa per molto meno e molto prima. Hina aveva violato le regole a lungo e, sebbene fossero stati riferiti al padre molti fatti deformati dall'esagerazione e dalla falsità, se si segue la logica dell'onore, già le sue reali trasgressioni sarebbero state ragioni sufficienti per ucciderla. Malgrado ciò, Saleem si attivò solo quando si diffusero le voci sui comportamenti presunti o reali di Hina e la *comunità*, ossia il gruppo di vicinato e di conoscenti, incominciò a chiederne conto. Hina si salvò fino a quando i familiari riuscirono a nascondere che "quella ragazza" avesse a che fare con loro, come si evince, per esempio, dalle dichiarazioni di una signora pakistana, amica della madre di Hina, che affermava di aver conosciuto Hina circa un anno prima dell'assassinio:

La prima volta che ho visto Hina ricordo di essermi recata presso la casa dei SALEEM a Sarezzo. Bushra non era in casa e venivo ricevuta da una delle figlie, SALEEM Shamila. Mentre mi trovavo all'interno dell'abitazione ho veduto entrare una ragazza di origini pakistane vestita alla maniera occidentale, pertanto chiedevo a Shamila chi fosse. Shamila mi rispondeva che la ragazza era una sua amica. In un'altra occasione mi trovavo a casa dei SALEEM e notavo entrare Hina e rivolgersi a Bushra chiamandola "mamma": pertanto io intuivo che quella ragazza fosse la quinta figlia di Bushra ed infatti la stessa, su mia esplicita richiesta, me lo confermava pregandomi di non riferire a

nessuno di avere questa figlia che si vestiva in maniera occidentale e frequentava ragazzi italiani

226

Hina era per la sua famiglia fonte di grave imbarazzo, al punto di dover nascondere la sua esistenza agli occhi dei compaesani. Il riferimento all'abbigliamento andrebbe approfondito: come ho potuto constatare, indossare dei jeans e maglietta non fa oramai particolare scandalo tra molti pakistani di Brescia e della provincia. Anche nella stessa Sarezzo ho visto ragazze pakistane "vestite all'occidentale" o con un abbigliamento misto, come jeans e *kamiz*, con o senza velo. Ma bisogna anche tener presente che si fa riferimento a otto anni fa, e da quel momento alcune cose, come si è già visto, sono cambiate sia in merito al *dress code*, sia rispetto alla possibilità di frequentare ambienti esterni alla casa. Bisognerebbe quindi capire se la signora sentita, intendeva quel "all'occidentale" come un abbigliamento particolarmente succinto o semplicemente estraneo all'uso della famiglia e del gruppo a quel tempo.

Come tante altre famiglie del Subcontinente o in cui vige una logica dell'onore, quando vogliono celare una gravidanza "illecita", un'interruzione della stessa o, in ogni caso, l'assenza spinosa di una donna della famiglia, anche i familiari di Hina raccontarono che lei era altrove - sottintendendo da parenti - in questo caso in Francia. Nel momento in cui non fu più possibile celare la presenza di Hina, il gruppo di vicinato cominciò a far sentire la propria voce in modo sempre più pressante.

Ci sono tuttavia degli altri aspetti "tipici" degli HK che qui danno adito a qualche incertezza, primo tra tutti quello della "pianificazione". Essa è uno degli elementi ricorrenti degli HK (Husseini, 2009; Onal, 2008; Wikan, 2008) e ha come corollario la partecipazione di un gruppo esteso di persone, i cosiddetti "consigli di famiglia", se non addirittura la complicità espressa in varie forme della *comunità*. L'antropologa norvegese Uni Wikan porta come esempio di pianificazione nella realtà curda l'*utilizzo* dei fratelli minorenni per compiere questi omicidi: "It ensures that any sentences imposed are mild" (2008, p. 37), anche se poi ammette che il raggiungimento della maggior età non assolve il giovane da portare avanti i *doveri* imposti dall'onore. Lo scaltro utilizzo della normativa dei paesi di immigrazione per ottenere pene più leggere non può non ricordare le modalità di tanti omicidi di mafia e non far pensare quindi alla pianificazione, ciò, tuttavia, può essere sicuramente una traccia investigativa da seguire, ma non un ingrediente necessario degli HK.

²²⁶ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Parveen Shahida 02/05/2007.

La linea scelta degli inquirenti che investigavano sulla morte di Hina fu quella di dimostrare non tanto la *pianificazione*, difficile da sostenere, quanto la *premeditazione* con l'ipotesi di correatà dei cognati di Hina. L'idea della pianificazione ha comunque dominato lo spirito delle indagini e del processo. Il padre di Hina e la difesa, invece, hanno sempre sostenuto che Mohammed Saleem avesse ucciso Hina da solo e che un cognato e successivamente lo zio fossero intervenuti solo nell'atto di occultare il cadavere. Dalle evidenze raccolte nel corso delle indagini lo zio Tariq riuscì a dimostrare con chiarezza la sua estraneità all'omicidio e la sola partecipazione alla soppressione del cadavere²²⁷. La riduzione in appello a diciassette anni della pena ai due cognati di Hina dimostra che, malgrado la pista seguita con tanta sicurezza, l'ipotesi della pianificazione vacillava un po'. Il ruolo di Zahid e Khalid Mahmood resta quindi oscuro e se da un lato è difficile credere che essi, pur essendo presenti nell'abitazione dove avveniva l'omicidio, non si siano fossero resi conto di niente, non è stato possibile d'altra parte chiarire che cosa abbiano effettivamente fatto.

Non sono, quindi, nelle condizioni di dire quali siano state le reali responsabilità di Zahid Mahmood, ma trovo interessante riportare un brano della deposizione di Kiran, moglie di Zahid e sorella maggiore di Hina, che può essere utile a ricostruire il clima che si era creato intorno al padre di Hina:

Quando Hina veniva da noi a trovarci in genere mio marito non era presente; le poche volte che era presente tra loro due neanche si salutavano; non c'era nessuna [sic] forma di comunicazione tra di loro; a tale riguardo posso dare questa spiegazione: mio marito è venuto in Italia [sic] nel 2001, l'anno in cui ci siamo sposati; in quel periodo Hina era in casa con noi, aveva 15 o 16 anni, andava ancora a scuola, faceva le superiori; mio marito si lamentava del fatto che Hina usasse vestire come una donna occidentale anche quando era a casa, e le diceva che una volta tornata da scuola doveva indossare gli abiti tradizionali; Hina rispondeva che se come vestiva andava bene a sua madre lui non doveva interloquire; inoltre era stato Zahid a scoprire ed a riferire ai miei genitori che Hina fumava; per tutte queste cose tra Hina e mio marito vi era inimicizia e da allora non si sono più parlati; se vi era una qualche forma di dialogo in sostanza era di rimprovero di mio marito verso Hina; dopo che Hina è uscita dalla comunità e veniva ogni tanto a trovarci, capitava che mio marito le faceva delle osservazioni alla Hina dicendole cose del tipo: "guarda che ti ho visto a Brescia..." senza specificare più di tanto ma facendo intendere che erano cose della sua vita privata; a queste frasi la Hina reagiva dicendo che non doveva parlare di lei, e che si doveva fare gli affari suoi; posso dire poi che di tutto quello che veniva a sapere riguardo Hina mio marito lo raccontava mio padre; tra mio marito e mio padre in casa non c'era un grande dialogo, so però che se dovevano parlare tra di loro lo facevano fuori di casa; mio marito è un [sic] musulmano normale, non particolarmente ortodosso, posso dire che quello che gli dava molto fastidio era il fatto che la gente pakistana che lui frequentava parlasse di comportamenti non tradizionali di mia sorella, in quanto in tal modo veniva pregiudicato l'onore della famiglia; questa era una preoccupazione anche di

²²⁷ L'ipotesi di occultamento di cadavere che in seguito fu trasformata in "distruzione di cadavere" costò allo zio una condanna a due anni e otto mesi. Sebbene fin dall'inizio fosse chiara la sua estraneità all'omicidio, egli fino al processo fu indicato come uno degli assassini e scagionato da questa accusa solo dopo il dibattimento.

mio padre; del resto anche mio padre sentiva parlare in giro dalla comunità pakistana di comportamenti non tradizionali di Hina...²²⁸.

L'altro cognato, Khalid, giunto in Italia nel 2005, sembrava vivere invece una vita ai margini e non appariva particolarmente turbato da ciò che accadeva:

tra Khalid e Hina invece le cose erano leggermente diverse: si salutavano e scambiavano qualche parola; del resto Khalid era da meno tempo in Italia, normalmente andava al lavoro e poi stava a casa, non andava molto in giro, quindi non raccoglieva le voci dei pakistani su Hina; quindi Khalid non si intrometteva più di tanto in questi discorsi e con Hina capitava che scherzasse e non ha mai avuto diverbi particolari; che io ricordi, di fronte a me non ho mai sentito che il Khalid facesse osservazioni nei confronti di Hina ...²²⁹.

Un aspetto che differisce dalla tipologia usuale degli HK è quello della “caccia”: l'esperienza britannica e quella scandinava (e anche quella indiana e pakistana) documentano vere e proprie battute di ricerca da parte, non solo della famiglia, ma di tutta la *comunità* dietro ragazze e coppie che fuggono (Brandon & Hafez, 2008; Kvinnoforum, 2003). In particolare negli HK, ricorre spesso il coinvolgimento più o meno organizzato di una rete tra esecutori e complici, al punto da far affermare ad Nazir Afzal²³⁰ che per contrastare questo tipo di crimine sia necessario utilizzare gli stessi strumenti investigativi adoperati contro la criminalità organizzata:

We are now using techniques usually used to fight organised crime to tackle this – we're using covert officers, listening devices and other methods. It's all perfectly legal but we are finding that the only way to tackle this is to use techniques that are unusual for family cases. That's because we don't see this as domestic violence – it's beyond that. The murder of Banaz was so brutal that it was a clear warning to others; it was a way of saying 'don't step out of line or this could be you' ... We've started to realise how organised this is – and that this is what distinguishes it from ordinary domestic violence when you just have one-on-one violence; a husband beating his wife for instance. In the last few years I've not dealt with a single case of honour-based violence that didn't involve multiple perpetrators (citato in Brandon & Hafez, 2008, p. 135).

Connesso alla questione del rapporto delle *comunità* di minoranza rispetto alle loro minoranze interne²³¹ nel Regno Unito si è presentato un ulteriore problema, quello dalla

²²⁸ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Saleem Kiran 23/08/2006.

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ Crown Prosecutor (che corrisponde al nostro “Procuratore della Repubblica”) e, tra l'altro, incaricato di coordinare un gruppo interministeriale per contrastare i matrimoni forzati nel Regno Unito.

²³¹ Che, come si è visto, in certi casi, si tramutarono in una delega all'autogestione patriarcale da parte delle *comunità* e la rinuncia da parte dello Stato di tutelare le minoranze all'interno di loro. Da questa osservazione

fedeltà ai valori del gruppo, a discapito delle leggi nazionali, da parte di cittadini membri delle minoranze che erano impiegati negli apparati dello Stato. Si sono quindi verificati dei casi di agenti di polizia e impiegati pubblici che, grazie al ruolo istituzionale che ricoprivano e alle informazioni a cui potevano accedere, invece di difendere delle ragazze a rischio hanno contribuito a farle rintracciare o hanno omesso di registrare le loro denunce contro la parentela. L'attivista d'origine indiana sikh, Jasvinder Sanghera, inoltre fa presente quanto nel Regno Unito le donne in fuga debbano guardarsi dalla *lobby* dei tassisti delle loro comunità, a causa della probabilità che essi informino le famiglie o le riconducano addirittura a casa²³². Alla risoluzione di questi problemi Nazir Afzal assicura che si sta provvedendo, una volta che si è deciso di individuarli²³³. La situazione italiana tuttavia è, per il momento, diversa e non prevede questo alto grado di presenza di membri delle minoranze etniche negli organi dello Stato che, d'altra parte, è anche segnale di un diffuso livello d'integrazione. Il ruolo della *comunità*, non del *clan* come impropriamente si legge sui giornali, è stato importante nella vicenda di Hina Saleem ma diverso da come avrebbe potuto verificarsi in paesi come il Regno Unito.

Mohammed Saleem e gli uomini della famiglia non sono partiti alla caccia della figlia ed è presumibile che se essa non si fosse rimessa in contatto con la famiglia e si fosse mantenuta nell'ombra, distante dal gruppo dei conoscenti della famiglia, sarebbe stato possibile "farla dimenticare" o organizzare con i familiari degli incontri protetti e discreti come avviene in altre realtà europee²³⁴. Ritengo, infatti, che possa essere sincera l'affermazione di Mohammed Saleem rilasciata ai giornalisti Monti e Ventura (2011): "Hina doveva andare lontano, ma lontano in modo che io non la vedessi, che nessuno mi chiamasse per dirmi quello che faceva. Lontano poteva vivere la sua vita" (p. 279). A conferma di questa ipotesi ci sarebbe un dettaglio suggeritomi da una informatrice su quanto si era verificato durante la permanenza di Hina in comunità:

scaturì la contestata riflessione di Susan M. Okin *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999). Da un lato infatti attraverso la critica alle comunità minoritarie la Okin sembrò offrire una giustificazione alle manifestazioni di razzismo nei loro confronti; dall'altro il sospetto che le critiche contenessero un giudizio svalutativo sulle culture minoritarie e, di conseguenza, l'asserzione di una cultura superiore, rese alcuni settori del femminismo incapaci di articolare delle critiche su gravi problematiche come le mutilazioni genitali femminili, i matrimoni di bambini ecc (Phillips, 2007, p. 2).

²³² Jasvinder Sanghera dichiarazione rilasciata nel corso della tournée dell'associazione Karma Nirvana a Reading (UK) in data 07/07/2011.

²³³ Nazir Afzal, da intervista rilasciata alla sottoscritta a Manchester in data 26/07/2011.

²³⁴ Mi riferisco, per esempio, alla pratica della *transformative mediation*, così come attuata in Danimarca dall'esperta di origine afghana Farwha Nielsen (D. Danna & Cavenaghi, 2011). Questa è infatti una delle soluzioni che certe famiglie adottano, in accordo con i servizi sociali, quando una delle donne fa una scelta discordante dalla morale del gruppo, e devono quindi salvare l'apparenza, ma al tempo stesso non vogliono tranciare la relazione.

Fino a quando Hina era rimasta in comunità, la famiglia aveva detto che era in Francia per un tempo non ben definito, i problemi sono sorti quando lei ha cominciato ad uscire dalla comunità, ad andare in giro e tutti la vedevano e non ci si spiegava più che cosa facesse in giro se doveva essere in Francia (2,F,P).

Quella di spiegare che una figlia è assente perché si trova *all'estero*, magari da parenti, è una giustificazione abbastanza frequente, per evitare l'insorgere di "chiacchiere" e spesso è un *escamotage* utilizzato dalle donne o dalle famiglie, a volte in accordo con i servizi sociali, per far passare in modo inosservato l'allontanamento temporaneo o definitivo di una donna e non compromettere l'onore della famiglia.

Dalla testimonianza della persona che la ospitava a Costa Volpino si viene a sapere che Hina si era riavvicinata alla madre, ai fratelli e alle sorelle con la sola precauzione che li vedeva preferibilmente quando non c'era il padre: "Ricordo che andava a trovare i suoi genitori solo quando era sicura che ci fosse la madre in casa, in quanto la proteggeva dal padre (in quanto cercava sempre una motivazione per picchiarla)"²³⁵. Hina frequentava la famiglia "Settimanalmente, una o due volte, andava a Sarezzo a trovare la famiglia"²³⁶ e risulterebbe che i suoi genitori sapessero persino dove abitava: "Una volta la sua famiglia venne a trovarla a Costa Volpino. Era un periodo in cui Hina si fermava a casa mia durante il giorno e pertanto l'incontro avvenne presso la mia abitazione. Salirono la mamma il fratello e la sorella più piccola, mentre il padre aspettò in auto"²³⁷. Di solito, di fronte a un abbandono della casa, le ragazze provenienti da gruppi con una forte cultura dell'onore familiare, vengono collocate in comunità con un notevole livello di protezione. Eppure, nel caso di Hina tutto sembrò procedere verso una possibile composizione.

Le relazioni con la famiglia, inoltre, erano riprese fin dal 2004 (se mai erano cessate), a tal punto che nell'estate di quell'anno Hina si era recata in Pakistan. Non solo, quindi, i familiari non si erano messi alla ricerca della ragazza per ucciderla e punire la sua disobbedienza, ma non avevano neanche approfittato di questo viaggio per indurla a un matrimonio forzato o farla sparire, come può avvenire in simili circostanze. Saleem, infatti, fa notare che: "Se avessi voluto obbligare Hina a stare in Pakistan avrei potuto farlo nel 2004"²³⁸. Rammento, a

²³⁵ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Battaglia Leonardo 22/08/2006].

²³⁶ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Profumo Rosalia 30/08/2006]

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Dichiarazioni spontanee di Saleem Mohammed, 28/11/2008.

questo proposito, come una ragazza da me intervistata avesse sottolineato l'aspetto cruciale del ritorno nel paese d'origine per poter commettere delle HRV impunemente²³⁹.

Nella vicenda di Hina non siamo stati in presenza di una *comunità* che si mette all'inseguimento di una ragazza ribelle o in fuga, ma piuttosto di un potente gruppo di opinione e di pressione capace di indurre con gli strumenti del *ciuglia*, *shikayat* e *ta'na*²⁴⁰ il padre di Hina, che ne condivideva la morale, a uccidere la figlia.

Nell'intervista rilasciata ai giornalisti Monti e Ventura di cui uno spezzone è reperibile su Youtube, Mohammed Saleem dice a proposito della *comunità*:

Sempre chiamano me: "Saleem, tua figlia oggi nel parco, oggi fumare, anche lui [lei] drogavo [si drogava] ... preso birra, o preso hashish"... Sempre chiamare. E io sento. Io chiuso anche tanti volte cellulare. Non voglio sentire²⁴¹.

Hina aveva ripreso a frequentare la famiglia con l'accortezza che gli incontri avvenissero sempre in presenza della madre: "Hina veniva in casa da noi a trovarci solo se c'ero anche io in quanto tra lei e mio marito i rapporti non erano buoni e avrebbero litigato"²⁴². In seguito alla ritrattazione della denuncia per maltrattamenti e violenza sessuale "era capitato che quando Hina è venuta da noi fosse presente anche suo padre; tra i due non c'era feeling però si parlavano". La signora Begum aggiungeva: "non saprei dire però se mio marito si fosse veramente riconciliato con la figlia, o se era un dialogo di facciata"²⁴³. Questo sarà arduo appurarlo, sarà quindi difficile sapere se quello di Hina sia stato un *fake* honour killing, o meno. Ciò che sostengo è che i *fake* honour killing, quegli omicidi che sono motivati da ragioni reali diverse da quelle dell'onore, come ad esempio liberarsi della moglie accusandola di tradimento per potersi risposare o per poter trattenere la dote, sono figli della medesima ideologia dell'onore (o del disonore) che motiva quelli "veri". In realtà fa poca differenza se intorno c'è un gruppo di *consenso* che giustifica l'assassinio per "la difesa dell'onore". In ogni caso la madre di Hina fornì con le sue dichiarazioni dei dettagli che oltre a chiarire la funzione della *comunità*, possono darci qualche informazione sull'elemento non tanto della pianificazione, quanto della *pre-meditazione*, che qui non intendo nel significato giuridico del termine, ma nel senso di immaginare, considerare, la possibilità di uccidere:

²³⁹ Vedi Capitolo sesto, intervista a (32,F,P).

²⁴⁰ Vedi capitolo ottavo.

²⁴¹ http://www.youtube.com/watch?v=L9_2a8FLPMk.

²⁴² Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Begum Bushra 22/08/2006.

²⁴³ Ibidem.

...ogni tanto mio marito mi diceva la sera, quando si parlava, che sentiva parlare male di Hina da parte delle persone pakistane, nel senso che non teneva comportamenti consoni alla religione musulmana; ricordo che molte volte, ed anche recentemente, mio marito aveva manifestato in famiglia l'intenzione di uccidere Hina se le cose fossero continuate così²⁴⁴.

Lo stesso Saleem ammise di aver pensato all'omicidio:

Dichiarazione di Saleem: "Quanto a minacce di morte verso la figlia, posso dire che mi è capitato due o tre volte parlando con mia moglie; credo di aver detto che se la cosa continuava così, se continuavo a sentire certe voci su mia figlia, in caso di arrabbiatura l'avrei ammazzata; infatti era ormai da un po' di tempo che sentivo dire da tante persone pakistane che mia figlia usava droga, vendeva droga e andava per strada con gli uomini per soldi; inoltre avevo saputo che lavorava la sera in un ristorante indiano²⁴⁵.

Conferme su frasi che dichiaravano l'intenzione di uccidere Hina derivarono anche dalle testimonianze delle figlie Kiran e Shahliman. Nessuno ebbe l'ardire di negare l'*eventualità* di un tale atto. La signora Begum precisò il contesto in cui esse erano state pronunciate:

...come ripeto, la molla di queste affermazioni era in particolare il fatto che molte persone pakistane dicevano cose negative di Hina e si era sparsa tra molti pakistani una visione negativa della vita di Hina ; a mio marito veniva detto che Hina faceva la prostituta per le strade e che si offriva per 10 o 20 euro e in più che veniva vista in ogni posto non vestita bene; con abiti troppo succinti; la gente diceva anche che aveva un fidanzato italiano; anche a me alcuni connazionali hanno detto queste cose, però io stavo più dalla parte di mia figlia e non davo ascolto a quello che mi dicevano²⁴⁶.

La signora Begum affermò di aver parlato di questa questione alla figlia e che questa avesse negato di prostituirsi dicendo che quelle erano "bugie che raccontavano i pakistani". La madre di Hina sostenne di aver riportato queste conversazioni con la figlia al marito:

...io poi accennavo a mio marito che mia figlia negava quelle circostanze, ed in particolare il fatto di essere una prostituta, e allora mio marito diceva che se quelle cose venivano dette qualcosa doveva essere successo, e io invece gli dicevo che era possibile che le persone nel parlare ingigantissero le cose²⁴⁷.

Con le sue deposizioni la signora Bushra si ritrovò a delineare il contesto socio-psicologico in cui può maturare un HRC. Ritrovo conferma di questo quadro nelle parole di un giovane uomo pakistano, che intervisto nel corso della ricerca e a cui chiedo un'opinione in merito

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ Interrogatorio di persona sottoposta ad indagini di Saleem Mohammad, 15/02/2007.

²⁴⁶ Verbale di sommarie informazioni testimoniali di Begum Bushra 22/08/2006.

²⁴⁷ Ibidem.

all'assassinio di Hina. Egli descrive con efficacia il clima che si può creare quando si diventa l'oggetto dei pettegolezzi e dei commenti del gruppo di riferimento:

la prima cosa che mi veniva in mente che non è stato giusto quello che ha fatto, assolutamente no, assolutamente no, perché io credo personalmente che se tu amassi una persona non puoi giustificarlo in qualsiasi modo ... magari tu lo lasci fare e un giorno lui cambia dalla a alla z. Può essere molto più bravo di te. Direi che lasciarlo viva, lasciarlo vivo, magari lasciarlo... però dall'altra parte c'è anche questo fatto che ti ho detto altra volta: gli informatori o la vicinanza [il vicinato] che non ti lasciano in pace.

[...]

Secondo te questo ruolo degli informatori è stato molto importante?

Secondo me ha influenzato tanto ... perché da qualsiasi persona tu ci vai o la tua moglie, o la tua figlia, continuo a sentirsi, continuo a sentirsi, accumuli, accumuli la rabbia. Continui ad accumularlo e a un certo punto scoppia. Scoppia. Secondo me se io ero in lei mi trasferivo da un'altra parte e via, facevo la mia vita.

[...]

Allora ti dico questa cosa qua: tu, in tutta l'Asia, cioè non vedrai nessun padre che sarà disponibile, cioè ti dirà [...] questa cosa qua è nel ... è nelle radici dell'Asia. Se tu sei figlia di un padre indiano, di un padre [del] Bangladesh, del Sri Lanka fa le stesse cose dopo i suoi amici, magari, i suoi conoscenti vanno a dire, a lui questa cosa dà fastidio ... non sto cercando di giustificare, ti sto dicendo quello che è. Allora quella pressione, quel fastidio che si crea o formula la pressione e dopo dici: "Ma io questa qua non la lascio" ... arrivi al livello che ti senti obbligato di non sentire più quelle voci, quelli messaggi lì, di non riceverli più, di non aver la voglia di vedere più quelle cose ... senti obbligato. Allora puoi dire che i miei amici mi stavano dicendo così. Non mi ... loro pensavano che io non sono un padre responsabile. Allora in quei termini lì puoi dire che si tratta anche di onore: che io non sono bravo come genitore, o non vogliono più avere le relazioni con la mia famiglia ...

Quali possono essere le conseguenze quindi, diciamo, all'interno di un gruppo?

Ti ridono in faccia tutti. È pesante quella cosa lì. E che ti dà fastidio. Non so se t'immagini com'è la cosa? Magari in faccia ti stringono anche la mano, ma appena sei girato ti dicono di tutto. Allora lì si creano queste cose qua. Conseguenze sono gravi anche.

Quindi diciamo che anche ha un peso non indifferente anche il fatto di stare in un ambiente, dove c'è della gente che ...

O vai fuori ambiente. Vai fuori in un posto dove non ti conosce nessuno, allora puoi ripartire a vivere ancora la tua vita. Magari tu stai evitando anche di pensare di sentire le notizie da quella persona, e invece ti continuano ad arrivare, perché non ti senti ... non puoi staccarti da quella cosa lì...

C'è sempre qualcuno che ti riporta indietro? Cioè che ti riporta su questo problema, anche quando vorresti staccartene tu dici?

Sì, tante volte gli altri si sentono obbligati: "Noi dobbiamo andare a informarlo ... Si sentono come un bene che stai portando [...]"

Chi sono questi che si sentono in dovere [di avvisare con insistenza il padre] ...?

Può essere anche uno che non lo conosci mai, non hai mai conosciuto. Però quella cosa lì, detta da qualsiasi persona ti dà ... ti crea una rabbia!

[...] *Al massimo qua sparli, no? Un po'. Però qua [nel caso di Hina] mi sembra che ci sia stato un andare dal padre continuamente come a ricordargli ...*

No, non ricordargli come tu devi fare questa cosa, ma a ricordargli che sta succedendo questa cosa.

...

... e quindi un uomo non vede l'ora che finisca tutto questo?

Sì, dopo se tu fai quella cosa lì magari è un comportamento tuo, una conseguenza che decidi tu, però non di ricordargli che tu devi fare così, la soluzione è questa. Ma ricordargli, continuo ricordo, informazione, continuo informativo che ti porta... (1,M,P).

L'esauriente delucidazione del mio intervistato coincide nella sostanza con le dichiarazioni spontanee che Mohammed Saleem rilasciò nel corso del processo d'appello il 28 novembre 2008:

Io sono un uomo molto conosciuto nella comunità dei pachistani. Sono venuto in Italia tanti anni fa e mi conoscono in molti, perché ho sempre cercato di aiutare tutti. Molti miei connazionali mi chiamano "zio" e tutti mi portano rispetto.

È da queste persone, [...] che ho saputo che mia figlia stava prendendo una brutta strada. Io ho sofferto molto per questo ed anche Bushra era molto triste [...]i miei connazionali mi avevano detto che Hina era stata vista consumare droga, venderla, e anche vendersi per strada. Non so se queste cose siano vere o false, fatto sta che noi ci vergognavamo molto di questo. Queste cose mi venivano dette per rispetto, cioè per consentirmi di riportare mia figlia a una vita sana e normale. È per questo che le chiedevo sempre di tornare a casa.

Insisto con un'altra ragazza sul tema del disconoscimento: perché il papà di Hina non l'ha lasciata vivere? Perché non l'aveva mandata via dalla famiglia, come so che accade in Pakistan e in India? Nuovamente la risposta cade sul ruolo della "società" che Saleem ha avuto intorno a sé, un convitato di pietra difficile da definire, ma efficace nel suo potere di controllo:

Però anche lui lo dice che non riconosce più quella figlia lì, però nella società in cui vive ti fanno riconoscere che è figlia tua e quindi ogni giorno sentire stesse cose uno si stufa e porta delle conseguenze di questo genere: uccidere i propri figli. Secondo me non è facile di sentire tutti giorni "tua figlia ha fatto questo, tua figlia ha fatto questo". Alla fine tu reagisci in qualsiasi modo e suo papà ha reagito in quel modo lì. Che era sbagliato. (26,F,P)

In questa vicenda appare chiaro che la pressione del gruppo, che non dice di uccidere ma che in modo martellante "ricorda", ha un peso tanto importante quanto difficilmente definibile. Quanto è in grado di far provare la vergogna? Fino a dove si spinge l'ostracismo verso la famiglia che non sa governare le proprie donne? Quando lacera la derisione? Si tratta di elementi imponderabili, ma decisivi. Decisivi soprattutto quando, come ho detto più volte, all'ideologia aderisce lo stesso perpetratore che ne diventa in parte vittima, perché gli altri parlano e armano la sua mano. Si può dire di no? Dipende dalle situazioni, come illustra Prem Chowdhry (2007) riguardo a certe realtà incapsulate dell'India del Nord e, in particolare, dell'Haryana: anche i parenti che si vogliono astenere dalla violenza vengono forzati o sostituiti da altri che hanno meno scrupoli, ma le realtà in cui qualcuno dice di no esistono e chi agisce nel senso di rispettare la libertà delle proprie familiari sembra agire con

naturalezza. Devo dire che è proprio questa naturalezza che alla fine mi sorprende. Aggiungo a questo proposito il commento di un signore originario di un paesino del Panjab pakistano:

Allora, se tu decidi ... tu devi... prima di tutto devi essere convinto te cosa vuoi fare nella vita. Se tu non sei convinto cosa devi fare e ...e poi ci sono tantissimi che ti guidano! Però tu devi sapere cosa vuoi tu. Poi non è che devi ascoltare tutto Pinco Pallo quello che ti dice [e] tu dici: “Sì, sì”, no. A me tante volte io... proprio io ho carattere, perché io dico non ho mezze misure ... [a]mico, amico, se uno mi fa amico, faccio amico se no lo taglio subito, dico: “Hai la strada tua, io la mia” Lì, se voleva fare, sì, se una cosa così si diceva “A casa ci penso io, tu hai qualche problema? Risolvi a casa tua, mia no. Casa mia me li risolvo io” Lì c’era il scampo di uscire. Però lì, problema che quando arrivan lì sono tutti come sono dei fratelli (22, M,P).

Al tempo stesso un conoscente immigrato da tanti anni a Brescia, dotato di grande disponibilità a mediare tra la sua realtà culturale e quella bresciana, mi sussurra che se si trovasse nella situazione di Mohammed Saleem non saprebbe cosa fare. Se molti pakistani alla domanda se Mohammed Saleem avesse fatto bene a uccidere la figlia sono pronti a rispondere di no, posti davanti al quesito: “Che farebbe se sua figlia volesse sposare un italiano?” avrebbero dei dubbi.

In base ai dati che gli atti giudiziari hanno offerto, sebbene alcuni tratti non corrispondano alla tipologia riscontrata in altri paesi, ritengo che l’assassinio di Hina Saleem possa essere considerato un delitto d’onore, in virtù degli elementi essenziali di questo tipo di violenza: l’eliminazione di una persona, solitamente donna, perché ha violato le norme di castità e il fatto è divenuto di dominio pubblico. In tale situazione il gruppo fa pressione sui membri della famiglia che ne condividono i valori.

Dalle carte processuali si apprende il tentativo di far emergere le “diverse” verità da una vicenda molto complessa. La pena comminata ha riflettuto la morale della *nostra* società. Questa operazione si è rivelata particolarmente difficile perché ad un certo punto si sono confrontati dei sistemi di valori differenti: il rispetto della libertà individuale contro il rispetto del gruppo, ossia individualismo contro collettivismo. Questi documenti, involontariamente, hanno anche dato conto dell’umanità delle persone coinvolte, nel bene e nel male. La vicenda di Hina Saleem tuttavia, come tutte quelle legate alle HRV in comunità di migrazione, è diventata anche un terreno di contestazione culturale che si è confrontato attraverso le sue diverse rappresentazioni e si è trasformato in un dibattito su *noi e loro*.

9.3 Opinioni

Sulla vicenda di Hina si è molto scritto e molto parlato da parte di giornalisti, esponenti del mondo politico e culturale. I “portavoce della comunità” hanno espresso la loro riprovazione sul fatto di sangue. Qua e là sono spuntate delle interviste a ragazze delle comunità di immigrati sfuggite a varie forme di maltrattamento. Mi risulta che sia stata effettuata una sola intervista alla “base” pakistana - cioè agli uomini²⁴⁸ - ma in genere la voce dei comuni immigrati indo-pakistani è stata carente, in particolare quella delle donne e, soprattutto, quella delle ragazze, che dal punto di vista generazionale avrebbero potuto avere qualcosa in comune con Hina. Ero quindi particolarmente interessata a questa fascia d’opinione. Ciò che mi ha colpito è quanto l’informazione delle giovani sulla storia di Hina sia vaga. Talvolta la mancanza di conoscenza è riconducibile alla giovane età delle ragazze, che al tempo potevano avere dai 12 ai 14 anni all’incirca, ma ho avuto l’impressione che rispetto a quella vicenda, che tanto ha colpito l’immaginario del “pubblico” italiano, ci sia stata un’attenzione diversa all’interno del *nostro* e del *loro* gruppo nazionale:

Hai sentito del caso di Hina Saleem? Che ne pensi?

Ero piccola, non è che m’interessasse così tanto, poi l’anno scorso, due anni fa ho sentito parlare di questa ragazza, che è stata uccisa da papà? (3,F,P)

L’assassinio di Hina comprensibilmente viene inteso come quella di “una ragazza uccisa dal papà”, manca l’elemento di alterità. È un fatto di cronaca brutale, una cosa che capita. Non diversamente forse da quanto accade qui, a meno che non si abbia una sensibilità particolarmente acuta, in caso di femminicidio:

Hai sentito parlare della storia di Hina Saleem?

Secondo me, quello che ho sentito, era giovane, i suoi genitori hanno lasciato fare lavoro veste così, come le ragazze cattive, non cattive, come italiane mette gonna, danza con ragazzi, ha fatto un film, anche foto coi ragazzi senza vestiti, ma era musulmana, non esiste che una ragazza musulmana faccia così. La figlia è il loro *ghairat* e l’hanno ammazzata. Niente (5,F,P)

9.3.1 Di chi è la colpa?

Sebbene avessi posto la domanda di partenza in modo da lasciar campo libero alle opinioni delle persone intervistate - “*Hai sentito parlare della storia di Hina Saleem? Che cosa ne*

²⁴⁸ La «base» pakistana divisa nei giudizi. (2006, 19 agosto). *Bresciaoggi.it*. F:\bresciaoggi2006\agosto\BresciaOggi 190806d.mht [consultato il 13 ottobre 2011].

pensi?” - , il più delle volte il mio quesito è stato inteso come una ricerca di attribuzione di colpe: al padre, alla madre e alla stessa Hina. Per quel che riguarda i genitori, è interessante notare quanto essi fossero ritenuti responsabili non tanto della violenza in sé, quanto dell’essere stati incapaci di educare la figlia. A dire di una signora pakistana, attenta osservatrice della realtà circostante, la madre di Hina era stata presa particolarmente di mira:

Se torniamo al caso di Hina, all’interno dei gruppi si diceva “È colpa della madre” perché non ha saputo dare una buona educazione ai suoi figli. Poi era, è una donna che lavora, allora si è detto: “quanto tempo avrà dedicato ai figli?”. Perché una madre che sta in casa ha un controllo sulla casa e su cosa fanno i figli.(2,F,P)

La storia di Hina si profila come l’inadempienza di due donne: una che viola apertamente i codici di castità e l’altra che non riesce a rispondere agli standard dei ruoli di genere. La madre che non “educa” e non “controlla” è considerata gravemente carente. Nella divisione dei ruoli di genere il padre ha il compito di rappresentare *la legge*, ma non necessariamente di educare, ciò vale per tutti i figli, ma in modo particolare per le figlie che, come abbiamo visto, non sempre ma spesso hanno col padre dei rapporti formali. Egli deve procurare il benessere materiale e fungere, quando serve, da giudice finale, ma alla madre è attribuito il compito di trasmettere le regole e la *cultura* del gruppo. Che la madre lavori sembra quasi un lusso, mentre per il padre è un fatto scontato. Si sa, invece, che la maggior parte delle donne indiane e pakistane che lavorano qui in Italia, lo fanno per aiutare la famiglia a tirare avanti, vista la difficoltà di mantenere un tenore di vita accettabile con un solo stipendio. Il lavoro per una madre è un *vulnus* alla sua *vera* vocazione di educatrice. Non che la situazione delle madri casalinghe rispetto a quelle lavoratrici sia molto diversa in Italia, dal momento che *culturalmente* anche qui si assegna alla madre il ruolo precipuo di educatrice domestica, ma per le donne pakistane (e anche per le indiane) la trasmissione del *sharam* di madre in figlia è cruciale²⁴⁹.

Perché Hina è stata uccisa?

Tanti dicono che era troppo aperta però.

Perché se se è aperta è giusto [ucciderla]?

Certa gente dice che è colpa della madre, deve controllare, il padre è fuori a lavorare, ma non è questo perché anch’io vorrei cambiare tutto e non vorrei fare la fine di Hina (6,F,P)

Alcune ragazze pakistane hanno manifestato con varie sfumature una presa di posizione ostile a Hina, che nella loro prospettiva da vittima si trasforma in responsabile dell’atto

²⁴⁹ Si veda, a tal proposito, il lavoro di Maria Grazia Soldati (2011).

violento compiuto contro di lei e, di conseguenza, colpevole della reclusione del padre e dei cognati e delle successive difficoltà della famiglia:

... ti ricordi di Hina, che voleva sposarsi con un italiano, che il padre l'ha uccisa?

Non ho mai avuto esperienze, ho solo sentito qualcosa. Cioè anche sul suo caso non doveva ucciderla perché il padre paga le conseguenze. È andato in galera, ma magari non considerarla più della sua famiglia e non avere più contatto con lei, ma d'altra parte secondo me ha fatto bene, non so.

In che senso?

Magari anch'io avrei pensato così in quel momento, magari non pensando al futuro, alle conseguenze che paghi, però...

Una ragazza che non si comporta secondo le regole dovrebbe aspettarsi di essere uccisa?

Non, non dovrebbe aspettarsi, ma sapendo che sta sbagliando, non dovrebbe fare quella cosa.

C'erano altre vie d'uscita?

Non tutti i genitori pensano di uccidere una, pensano, cioè alcuni pensano bene di non uccidere, ma di non considerarla più figlia.

Perché il padre di Hina l'ha uccisa?

Magari non si è messo a pensare e lo ha fatto di spontanea...(35,F,P).

Riproduco ora uno spezzone d'intervista che riporta le severe opinioni di una studentessa pakistana di diciotto anni. Questa ragazza - tanto per ritornare sull'ambiguità del *dress code* - non si veste con abiti tradizionali né porta il velo. A suo tempo ebbe una breve relazione con un ragazzo su Internet. Fu subito scoperta dalle donne della famiglia, che intervennero con fermezza impedendole di usare il computer e di uscire di casa se non per ragioni strettamente necessarie. Visto che la notizia di questa violazione del codice di castità era stata circoscritta alle sole donne (e non era accaduto nulla d'irreparabile), le fu concesso di continuare ad andare a scuola, anziché essere rimandata in Pakistan con la prospettiva di un matrimonio forzato. Forse per questo motivo la giovane ha assunto un atteggiamento spietato sulla vicenda di Hina. Il suo commento mette in particolare evidenza un altro nodo della violenza relativa all'onore: l'importanza "dell'esempio", ossia della *necessità sociale* d'intervenire quando una ragazza esce dalle regole, per impedire che lo spirito di trasgressione si diffonda. Dal suo punto di vista il comportamento di Hina si spiega come una sua incapacità di controllare e frenare gli impulsi e non viene presa in considerazione l'eventualità che Hina intendesse gestire autonomamente la propria sessualità. Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, la mancanza di *self-control* viene accettata negli uomini, perché intesa come un tratto quasi naturale e giustifica la concessione di libertà e il desiderio di trasgressione delle regole, nelle donne è invece severamente osteggiata e punita²⁵⁰. È altresì responsabilità di

²⁵⁰ L'argomento della "provocazione" e dell'incitamento alla violenza da parte della vittima e il suo utilizzo contro di essa per diminuire la responsabilità del perpetratore è utilizzato in modo universale. Nel dicembre del 2012, fece scalpore il manifestino apposto nella bacheca della chiesa di San Terenzo (SP) che rilanciava un

Hina che suo padre non abbia resistito alla pressione della *comunità*. Non diversamente da altre forme di violenza sulle donne, compresi i femminicidi nostrani, la vittima finisce per essere la causa della violenza perpetrata a suo danno o per provocazione *diretta*, o, in modo più frequente, quando si è all'interno di un sistema dell'onore, perché con il suo comportamento scatena una reazione della *comunità*. Il padre viene così *sottilmente indotto* a uccidere. A Hina è quindi attribuita la responsabilità di aver distrutto la famiglia: la morte diventa il prezzo da pagare per aver voluto vivere una vita secondo i propri desideri. La prospettiva collettivista non ammette che un individuo, ma ribadisco, soprattutto se è una donna, possa compiere delle scelte individuali che contrastino il sentimento e gli interessi del gruppo di appartenenza:

Hai sentito parlare di Hina Saleem?

Sì, era una ragazza che hanno uccisa.

Cosa ne pensi di quella faccenda là?

Secondo me è tutta colpa della ragazza. Suo ... penso che suo papà aveva un negozio, no? In cui vendeva. Secondo me quello che ha pensato suo papà ... non voleva uccidere sua figlia. Ma era costretto perché la società voleva che uccidesse sua figlia. Così anche le altre ragazze imparassero che quello che ha fatto lei non deve essere fatta. Secondo me, quando suo papà andava al negozio la gente veniva a dire che "tua figlia sta andando con un italiano, fa questo, fa quello".

Ta'na?

Ta'na. *Ta'na* è qui e "Devi fermarla perché così anche i nostri figli faranno la stessa cosa, che è un esempio brutto anche per loro". E suo papà per il valore dell'*izzat* ha ucciso sua figlia. E ha coinvolto anche i suoi cognati. Guardando dal punto di vista della ragazza secondo me è stato suo errore. Guardando le circostanze della sua famiglia, non doveva andare con un italiano. Se proprio voleva diceva a suo papà "Non ce la faccio più vivere in Italia, mi porti in Pakistan".

Dal punto di vista della ragazza lei non voleva tornare per nessuna ragione in Pakistan e voleva rimanere qua e vivere diversamente ...

... per avere qualcosa di diverso si deve pagare conseguenze, secondo me. E l'hanno uccisa.

E le conseguenze secondo te...

...uccidere è sbagliato in qualsiasi modo secondo me: anche se uccidi una persona che ha fatto grandissimi peccati è sbagliato lo stesso. Perché tu non sei Dio a dire quella cosa è giusta, quella cosa è sbagliata. Però una ragazza che va con [uno] non religioso, musulmano e ha avuto anche rapporti sessuali, quindi per noi è una gravissima cosa. Se guardiano loro anch'io farò stessa cosa guardando lei. Se a lei non è successo niente non succederà neanche a me. E nessuno accetta una cosa del genere. Però ha distrutto una famiglia: suo papà è in galera e con altri figli che cavolo fai?

Quindi, diciamo, secondo te, appunto, ha avuto...

... torto lei (26,F,P).

La conversazione con questa ragazza prosegue qualche giorno dopo e si finisce col ragionare sui limiti:

Tu da quello che ho capito hai detto: "Sì, è stata uccisa, ma è stata colpa ...

articolo pubblicato su un sito ultraconservatore cattolico, Pontifex.it e che s'intitolava *le donne e il femminicidio, facciamo sana autocritica. Quante volte provocano?* (Volpe, 2012).

... della ragazza perché ognuno sa i limiti che possiede. Non deve superare i limiti che sono stati stabiliti.

Chi li stabilisce i limiti?

Stabiliscono i genitori, la religione e la persona stessa. Finché tu puoi guardare il tuo limite puoi essere più giusta nei confronti di te [te] stessa e anche dei suoi genitori ...soprattutto i genitori ti pongono dei limiti e la religione

E se uno pensa che quei limiti vadano superati?

Succedono cose come è successo a Hina. Tante volte per le ragazze soprattutto, perché i maschi non è che sono molto interessati ai limiti, o quelle cose lì, però guardando l'izzat della famiglia, anche i maschi devono rispettare. Se non rispettano i genitori li mandano fuori dalla casa, quindi si staccano dal ramo della famiglia. Poi basta.

Sì, quello che continuo a chiedermi è perché ci sono limiti così diversi ed è così importante che la ragazza sia ... rispetti i limiti, cioè al punto di rischiare di morire, mentre, appunto mi pare che sia un po' diverso per i ragazzi:

[Me lo] chiedo anch'io però...

Perché c'è tutta questa diciamo ... ci si concentra tanto sulle ragazze?

Non lo so, sinceramente. Perché di queste cose non si parla mai nella famiglia (26,F,P).

Hina fu stata assassinata per aver superato dei limiti che i ragazzi varcano in modo quasi indolore, ma la ragazza intervistata che nota la differenza non ne coglie la contraddizione.

Il filo che lega la rispettabilità dei propri familiari, in primo luogo dei genitori, con il personale mantenimento del codice di castità è un sentimento così profondo che non permette nessuna solidarietà verso Hina, colpevole, prima d'ogni altra cosa, di non aver difeso l'onore di suo padre. Ciò induce anche a fare delle traslazioni temporali connettendo l'omicidio a delle riprese video che Hina aveva girato nella speranza di fare l'attrice, riprese che sono state rese pubbliche dopo la sua morte e che non erano precedentemente state viste dal padre:

Hai sentito parlare di Hina Saleem?

Sì, [...]. Per me hanno fatto bene.

Perché

Sì, perché ho visto anch'io delle video che hanno fatto presentare alla TV, il suo modo di vestire, di uscire, aveva anche il ragazzo dal quale andava a passare anche delle giornate, delle notti. Per me questo non mi è sembrato giusto per i suoi genitori, soprattutto per loro.

Questo suo comportamento giustificava un'azione così definitiva come ucciderla?

Non ho detto proprio di ucciderla, ma lui aveva cercato di convincerla tante volte, e siccome lei non ascoltava, ha dovuto fare così.

Secondo te non aveva altre vie d'uscita?

E poi ho sentito che le famiglie pakistane che erano qua parlavano che la sua figlia era uscita proprio dal limite e prendeva in giro al suo papà. Il papà per il suo onore ha dovuto fare così.

Secondo te se un ragazzo fa le stesse scelte contro le regole della famiglia deve aspettarsi di morire?

Se le regole sono troppo pesanti... non so come dire... esempio, come ha fatto Hina che ha fatto così, deve aspettarsi solo la morte.

E tu sei d'accordo su questo?

Sì (39,F,P).

In un'altra intervista effettuata ad una ragazza pakistana che i limiti li ha varcati, non al punto di “farsi usare”, ma comunque fino ad intrecciare dei *flirt* con alcuni ragazzi, assisto, anche in questo caso, a una presa di distanze da Hina. Questa giovane, che potenzialmente potrebbe essere a rischio quantomeno di un matrimonio forzato, ci tiene a marcare le differenze e sembra che il suo messaggio sottinteso sia: “Io sono più accorta”:

Ti senti in pericolo?

Se scappo sì. Poi se boh, cioè, io non ho cambiato vestiti, tutto, non lo so poi alla fine i miei non sono così. Boh (6,F,P).

Da quanto risulta dalle persone, anche giovani, che ho sentito, Hina non rappresenta affatto un'eroina della libertà, ma piuttosto, e nel migliore dei casi, una ragazza avventata che ha provocato molti problemi ai suoi cari.

Quasi sempre mi viene detto che il padre non doveva ucciderla e si propongono soluzioni alternative molto diverse tra loro:

Tu che idea ti sei fatta?

Che non doveva fare così, tipo ucciderla, proprio non dovevano. Se si sentivano in colpa perché la gente parlava, proprio ucciderla no, se proprio volevano farla smettere potevano trovare un altro modo, tipo portarla in Pakistan. Mi sembra che aveva un ragazzo, potevano lasciarla.(3,F,P)

9.4 Rappresentazioni

9.4.1 Noi

L'omicidio di Hina è una vicenda che è rimasta scolpita nelle memorie delle persone. Mi chiedo se sia rimasto così impresso almeno un nome delle oltre 120 vittime di femminicidio nel 2012. Non mi risulta che per nessuna di esse ci sia stato un dispiegamento dei media e del mondo politico come per questa ragazza pakistana. Impressiona la “vicinanza” delle istituzioni in caso di honour killing che si esprime con l'immane presenza ai funerali e alle costituzioni come parti civili ai processi da parte di politici e rappresentanti del governo (in particolare delle ministre delle pari opportunità). Sarebbe un bel segno che questa “vicinanza” fosse manifestata *per tutte* le vittime di femminicidio, come sarebbe un bel segno che oltre alle dichiarazioni si cominciasse ad avviare pratiche efficaci *per tutte* allo scopo di ridurre queste violenze. L'efferatezza dell'omicidio di Hina e il successivo occultamento del cadavere non si distinguono in termini di brutalità da tanti altri femminicidi “nostrani”, come

ad esempio quello di Vanessa Scialfa, vent'anni come Hina, di Enna, assassinata dal proprio convivente nell'aprile del 2012²⁵¹ e raccontati dall'inchiesta giornalistica di Riccardo Iacona (2012).

Eppure in quella “calda” estate del 2006 sono abbondate le cronache e le “analisi” e le prese di posizione sulla vicenda di Hina. In parte ha contribuito il fatto che la provincia di Brescia, nel giro di diciassette giorni, fu teatro di ben quattro omicidi che avevano avuto come vittime e/o perpetratori degli stranieri²⁵², contribuendo a rafforzare la sensazione di insicurezza e ad allarmare l'opinione pubblica circa i pericoli di una mancata integrazione. Resta il fatto che la storia di Hina è divenuta un'icona. Ad essa sono state dedicate puntate dei principali talk show come *Porta a Porta* e *L'infedele*. Dopo soli quindici giorni dalla sua morte viene annunciata l'intenzione di realizzare una *fiction*²⁵³. Ad essa s'ispira un episodio della serie *Ris Delitti imperfetti* e di *Amore Criminale*. Il convivente appare in TV e offre interviste. A questa vicenda vengono dedicati, che io sappia, due libri: *Hina, questa è la mia vita* (Monti & Ventura, 2011), che è un'approfondita ricostruzione giornalistica in forma romanzata, e un romanzo dal titolo evocativo: *Italian Sharia* (Grugni, 2010) ambientato a Prato, che ha per soggetto l'omicidio di una ragazza marocchina e il cui protagonista si lancia alla ricerca della sorella che rischia di fare la stessa fine. L'autore afferma di essersi ispirato alla storia di Hina e a lei insieme con Sanaa Dafani dedica la sua opera.

Anche il mondo politico si mobilita: l'allora parlamentare di AN Daniela Santanchè è presente a tutti i momenti cruciali del processo e al funerale di Hina. Assieme a lei Souad Sbai, la presidente nazionale dell'associazione ACMID-Donna (Associazione comunità marocchina delle donne in Italia) e successivamente eletta al parlamento nella fila del Popolo della Libertà. La tragedia di Hina offrirà un'importante occasione di mobilitazione al “femminismo di destra” che non mancherà di rimarcare in ogni occasione possibile l'assenza

²⁵¹ Riporto uno stralcio della confessione di Francesco Lo Presti, l'assassino di Vanessa: “Approfittando del fatto che Vanessa era chinata verso l'armadio dove stava scegliendo il giubbotto da indossare, con un cavo di connessione del dvd facevo un doppio giro al suo collo e, mentre stringevo, l'ho tirata di peso facendola rovinare a pancia in su sul letto, ove, mentre le gambe penzolavano, la parte superiore del corpo si adagiava. In tal momento continuavo a stringere mentre lei non opponeva alcuna resistenza [...]:Dopo cinque minuti ho visto uscire del sangue dal naso e dalla bocca, continuavo a serrare il cappio fatto con il cavo. Quando ho iniziato a sentire che respirava male l'ho sollevata di peso e l'ho adagiata per terra tra il comò e l'armadio. In tale momento, appena mi sono accorto che Vanessa non respirava più, ho dato uno strattone al cavo, che ancora era attorcigliato al suo collo provocando la rottura del cavo. Tolto il cavo dal collo di Vanessa, mi sono portato in bagno ove mi lavavo le mani che si erano sporcate di sangue. Fatto ritorno verso la camera da letto ho notato e sentito Vanessa mentre emetteva dei rantoli e allora ho preso un fazzoletto di stoffa di colore rosso e bianco e dopo averlo imbevuto di candeggina, con forza glielo premuto sulla bocca e sul naso, impedendole così di respirare” (Iacona, 2012, pp. 5-6).

²⁵² <http://www.repubblica.it/2006/08/sezioni/cronaca/brescia-duplice-omicidio/brescia-duplice-omicidio/brescia-duplice-omicidio.html#up>

²⁵³ La tragedia di Hina forse ispirerà una fiction. (2006, 27 agosto). *Giornale di Brescia*, p. 27.

delle femministe (di sinistra) accusandole di buonismo e di tolleranza verso i crimini perpetrati dagli stranieri. L'ACMID cercherà di proporsi come parte civile al processo, ma l'istanza verrà rigettata. Verrà in compenso accettata la richiesta del convivente Giuseppe Tempini: un bel risultato in un paese che, allora come oggi, non riesce a promulgare una legge che tuteli le coppie di fatto.

L'onorevole Daniela Santanchè sarà il personaggio politico che più si metterà in mostra in questo frangente, ma in questa storia non mancheranno altri interventi del mondo della politica fin dal giorno successivo all'apparizione della notizia sui media. Il 14 agosto l'onorevole Franco Tolotti dei Democratici di Sinistra interviene collegando la vicenda alle problematiche del multiculturalismo:

Man mano che cresce il numero degli immigrati nel nostro Paese mostra tutti i suoi limiti quella concezione un po' idilliaca della società multietnica che la sinistra ha coltivato per un certo periodo. L'integrazione tra modelli religiosi e valoriali diversi, la multiculturalità, non è un dato di fatto né lo sbocco obbligato di un processo "progressivo", quanto piuttosto un obiettivo difficile da raggiungere e che richiede di sciogliere un nodo fondamentale: il necessario rispetto per una cultura diversa non può tradursi nell'accettazione di comportamenti e pratiche lesive della dignità umana, specialmente di quella della donna²⁵⁴.

Nello stesso articolo appare anche il commento dell'onorevole Volontè dell'UdC:

Deve finire il fenomeno della creazione di piccole o grandi comunità musulmane dove si vive e muore con regole e leggi islamiche e in contrasto alle norme italiane. I recinti e la tolleranza verso la sharia, sono entrambi errori mortali per il Paese, oltre che sintomi di vera intolleranza e incapacità politica²⁵⁵.

Come si vedrà anche dagli interventi successivi, gran parte del dibattito si polarizzerà sui problemi del multiculturalismo, (Okin, 1999; Phillips, 2007) dell'integrazione (Brandon & Hafez, 2008) e del rispetto della donna come indicatore di accettazione dei "nostri valori" (Lila Abu-Lughod, 2002; Razack, 2004). Il giorno 17 sul "Giornale di Brescia" si riporta un intervento di Giuliano Amato, ministro dell'Interno del Governo di centro-sinistra, che riconduce la vicenda di Hina a un problema di cittadinanza: "Si tratta di un caso che insegna molto ai fini della cittadinanza, perché è evidente che non basta chiedere l'adesione ai valori della Costituzione: ci deve essere un'adesione a diritti fondamentali, come il fatto che la

²⁵⁴ L'on. Franco Tolotti (Ds): «Serve una dimensione laica della convivenza». (2006, 14 agosto). *Giornale di Brescia*, p. 7.

²⁵⁵ Ibidem.

donna si rispetta secondo regole che io considero universali”²⁵⁶. Il ministro dell’Interno aggiunge che è da considerarsi universale che: “... la donna abbia il diritto di scegliere la sua vita: il matrimonio combinato noi lo abbiamo abbandonato alcuni secoli fa”. Nello stesso articolo viene riportata una dichiarazione dell’onorevole Katia Belillo “Ora basta [...] non possiamo rimanere in silenzio senza diventare complici, dobbiamo denunciare la tirannia delle tradizioni arcaiche per rinvigorire la lotta universale per una società libera e democratica”²⁵⁷. Infine viene ospitata anche la soluzione della Lega Nord attraverso la voce del presidente federale Angelo Alessandri:

Dato che non è mai bello imporre un cambiamento di tradizioni, usi e costumi, la nostra proposta è quella di far entrare nel nostro paese, una volta appurata la necessità di manodopera nelle aziende, solo quegli stranieri che sono socialmente, culturalmente e religiosamente compatibili al nostro modello di vita e di legislazione²⁵⁸.

Alessandri inoltre commenta positivamente le dichiarazioni del ministro Amato, anche se con cautela:

Noi siamo pronti a confrontarci, sempre che la sua non sia solo una boutade ferragostana. La riflessione a cui Amato è arrivato, lascia trasparire anche la consapevolezza che proporre di diminuire gli anni per diventare cittadino italiano e quindi votare è stata una gaffe. Al ritorno dalle vacanze, sono certo che il Governo Prodi farà calare il sipario su questa irresponsabile proposta fatta in modo superficiale, su cui è necessario prendere tempo²⁵⁹.

Mi limito a citare queste poche e prime dichiarazioni per far notare come tutto l’arco governativo con toni più o meno estremi partendo da un brutto caso di cronaca avvenuto in una comunità di migranti si sia scatenato nell’espone le proprie posizioni, non molto diverse le une dalle altre e come questo evento sia diventato l’occasione per esprimere il proprio pensiero sulla “società multietnica”, sull’islam, sui diritti dei cittadini stranieri e sui diritti delle donne (straniere).

I temi del dibattito in corso in Gran Bretagna e nei paesi dell’Europa del Nord, cui ho accennato nel capitolo secondo, si ripropongono. Sembra quasi che si tratti di tappe cognitive da ripercorrere e che l’esperienza estera debba essere rivissuta piuttosto che studiata per ragionare su possibili alternative. In questi paesi il dibattito iniziale sulle HRV è servito da

²⁵⁶ Il ministro Amato: «Quest’omicidio invita a riflettere ancora sulla cittadinanza». (2006, 17 agosto). *Giornale di Brescia*, p. 9.

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem.

sostegno per le politiche restrittive sull'immigrazione non diversamente da quanto è emerso intorno alla vicenda di Hina, ma ciò che è diametralmente diverso è che a differenza dei paesi con una tradizione d'immigrazione precedente alla nostra, come la Gran Bretagna e o i paesi del Nord Europa, l'Italia non ha mai preso una posizione chiara a favore di politiche assimilazioniste (come la Francia), né tanto meno del multiculturalismo (come la Gran Bretagna), come linee politiche coerenti verso l'immigrazione, poiché le misure promosse per far fronte al fenomeno migratorio sono state per lo più delle risposte dettate dall'emergenza²⁶⁰. La situazione in cui ci si è trovati e ci si trova tutt'oggi è di un multiculturalismo di fatto, creato dalle circostanze e non da politiche coerenti, che possono essere criticabili o meno.

La vicenda di Hina ha visto infine il coinvolgimento del Governo nella persona del ministro per le Pari Opportunità, Barbara Pollastrini, la quale avrebbe richiesto la costituzione come parte civile al processo, inaugurando una tendenza che sarebbe stata seguita anche dal ministro del successivo governo Mara Carfagna, che avrebbe richiesto di costituirsi come parte civile nei processi per l'assassinio di Sanaa Dafani e Shahnaz Begum.

Al di là del largo manifestarsi delle istituzioni e dei media, scorrendo i due quotidiani bresciani si nota una certa sintonia tra l'*immaginario* proposto dalla stampa e la classe dirigente. Questo immaginario si può sintetizzare in alcuni soggetti di fondo: l'omicidio di Hina come segno di barbarie e arretratezza dell'*Altro*; il fanatismo islamico o in alternativa, la "cultura tribale" come causa della violenza; la costruzione della figura di Hina come eroina della libertà. Come corollario: l'irriducibilità di una *cultura* ostile che non si vuole integrare.

Un corpo che già aveva subito botte e violenze. La 20enne infatti qualche settimana fa si era presentata in caserma, dai carabinieri di via Fratelli Bandiera, in città, per sporgere denuncia contro il padre e i fratelli, sostenendo di esser stata picchiata. I familiari non accettavano il fatto che lei avesse deciso di andare a vivere con il fidanzato Beppe, italiano e perdipiù [sic] di un'altra religione. Hina in quella caserma ci è poi tornata qualche giorno dopo per ritirare la denuncia. Sul viso aveva i segni evidenti di una discussione degenerata in un pestaggio per costringerla a smentire le accuse contro i familiari (Zorat, 2006b).

Sarebbe un lavoro ponderoso, che esula dai fini di questa ricerca, dar atto di tutte le inesattezze e inferenze apparse sui giornali su questa vicenda, ma questa storia della denuncia di poche settimane prima, (quando Hina stava ricostruendo i rapporti con la famiglia) per un

²⁶⁰ Una lodevole eccezione, per quanto riguardava l'integrazione scolastica fu il documento dell'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, rimasto purtroppo nella gran parte non applicato. Vedi <http://www.etnocommunication.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/2010/gennaio/integr-alunni-stran-mpi.pdf>

pestaggio di cui portava i segni evidenti sul viso e di cui non c'è la minima traccia sulle carte processuali, oltre a essere in contrasto con ciò che si stava invece vivendo in famiglia in quel periodo si spiega solamente come un collage di notizie incerte, sparse nel tempo a cui viene data coerenza solo in base all'idea che i familiari di Hina avessero con questa figlia un'unica modalità di relazione. L'articolo segue con le parole chiave di rito in questi casi: "Ma probabilmente questo non è bastato ad evitare alla ragazza una condanna a morte: il tradimento dell'onore del clan andava lavato nel sangue secondo una tradizione che affonda le sue radici in una certa concezione della religione islamica" (Zorat, 2006b). Si accenna ad una "condanna a morte" effettuata da un tribunale "clanico" che in base a una "tradizione" "affonda" le antiche "radici" in "una certa concezione della religione islamica". La frase vorrebbe forse essere politicamente corretta e riesce a non dire niente e a evocare tutto.

È interessante vedere come fin dal giorno 13 agosto il "Giornale di Brescia" dimostri di sapere tutto riguardo alle motivazioni di questo delitto: *Condannata a morte per salvare l'onore del clan*, titola uno degli articoli dedicati al caso: senza sapere granché vengono espressi giudizi di vario tipo circa la reazione "del clan" sulla scelta di Hina di vivere con un italiano. Il confronto civiltà (la nostra) e barbarie (altrui) è palesato senza mezzi termini:

Una scelta che avrebbe infangato l'onore del clan. Ed il clan reagisce utilizzando codici di comportamento di una barbarie estrema, facendo ricorso a valori tribali non solo incomprensibili, ma inimmaginabili in una realtà come la nostra che - pur tra le sue mille violenze - ha la presunzione di mettere al centro della sua ragion d'essere il diritto soggettivo di ciascun suo componente (Della Moretta, 2006b)

Dalla famiglia, al clan alla comunità, tutto il gruppo nazionale pakistano viene coinvolto. L'autrice dell'articolo infatti continua dicendo che Hina "ha compiuto l'errore, gravissimo per i membri della comunità pakistana che rispettano regole ancestrali, di innamorarsi di un occidentale". Questo articolo di Anna della Moretta è una *summa* di tutti i temi principali della rappresentazione della vicenda di Hina e lo riprenderò rispetto agli altri filoni enucleati.

Il gruppo pakistano viene rappresentato come dedito ai fatti di sangue e all'uso dei coltelli: si vanno quindi a ripescare nell'articolo intitolato appunto *Sangue e coltelli*²⁶¹ i precedenti violenti della comunità pakistana in cui erano apparse armi da taglio: due, avvenuti 6 anni prima per questioni che non c'entrano con i delitti d'onore: "Ma sono soprattutto due i fatti delittuosi che ruotano solo attorno a protagonisti di nazionalità pakistana".

²⁶¹ Sangue e coltelli. (2006, 13 agosto). *Il Giornale di Brescia*, p. 7.

Il 14 agosto appare un'intervista a un ex collega di Saleem che lo descrive come "molto religioso e rigido", agganciandosi al filone dell'islam come generatore di violenza e, per non discostarsi dalla rappresentazione sanguinaria del giorno precedente, vien citata questa frase dell'intervistato: "Ricordo che [Saleem] era addetto al lavaggio del metallo [...] ma aveva anche una vera passione: amava affilare i coltelli"(Zorat, 2006a).

Il 15 agosto appare l'articolo *Agire subito per evitare il ripetersi della barbarie* (Della Moretta, 2006a) che tenta un approccio "sociologico": vorrebbe descrivere la "Doppia solitudine" - quasi a richiamare la *Doppia assenza* di Sayad - dell'immigrato che non si ritrova né nella società di partenza, "che si evolve con ritmi più veloci di quanto non accada nei suoi cittadini emigrati", né in quella di approdo "della quale non condivide cultura e valori", sicché la famiglia per difendersi rafforza "Valori che spesso rispecchiano tradizioni antiche, a volte tribali". Il riferimento all'elemento "tribale" di per sé non sarebbe sbagliato se comportasse uno sforzo di comprensione dei meccanismi profondi che regolano il controllo della sessualità femminile e le relazioni tra i singoli e il gruppo. Il termine "tribale", tuttavia, sembra essere utilizzato dai media solamente allo scopo di dipingere Mohammed Saleem e i suoi connazionali come degli esseri irragionevoli legati a un passato immobile e degradante.

Saleem intanto si è costituito e non si può evitare di appellarlo "padre-padrone" e sottolineare il paradosso, il contrappasso "Lo temeva quel padre padrone che da ieri è in cella. Ma che per anni ha tentato di far fare a lei la vita della reclusa"(Gallinari, 2006a). Come ho avuto modo di dire a lungo nel corso di questo lavoro, i casi di segregazione esistono in varie forme, ma oltre a non essere una condizione generale, non sono esclusiva dei pakistani, purtroppo. Ma questa non necessariamente la condizione di Hina, che da ragazzina si era ritrovata chiusa in casa per un periodo dopo aver dato parecchie preoccupazioni alla sua famiglia. Questa sicuramente non è una scelta educativa condivisibile, ma il tono e le allusioni dell'articolo anche in questo caso non corrispondono alla realtà. L'impressione che se ne trae è che vengano colti degli spunti da informazioni frammentarie e che con leggerezza vengano inferiti pensieri e azioni. Si cita la comunità ma non se ne coglie la funzione, sicché Saleem, rigido osservante della tradizione e obbediente al gruppo, si costituisce "Messo alle strette dalla comunità pakistana, alla cui volontà, lui rigido osservante della tradizione, ha deciso di non sottrarsi" (Gallinari, 2006b).

A contrapporsi a queste figure antiquate, ancestrali e renitenti all'integrazione si erge Hina che da vittima viene subito trasformata in eroina che, per l'ennesima volta, vuole sfuggire all'antico per "partecipare ad una vita moderna ed indipendente".

Hina è morta, in modo atroce, perché voleva vivere. Ed è diventata, drammaticamente, l'emblema delle nuove generazioni di immigrati divisi tra l'ubbidienza alla famiglia e alle tradizioni comunitarie, da una parte, ed il tentativo di integrarsi, di essere uguali ai loro coetanei bianchi e di partecipare ad una vita moderna ed indipendente, dall'altra. Hina voleva vivere e, con le sue scelte, aveva implicitamente denunciato i delitti d'onore, la violenza familiare, le ingiustizie sulle donne, la crudeltà dei matrimoni combinati, l'ipocrisia e l'omertà di una comunità ottusamente attaccata ad antichi ed assurdi precetti che non hanno alcun senso in una società moderna ed in una realtà come quella italiana (Della Moretta, 2006b)]

Hina come si può capire dalla sua storia ha avuto una vita difficile ed è stata una ragazza straordinaria, nel senso che ha avuto un comportamento fuori dalla norma rispetto al gruppo, ma tra questo e la denuncia sociale c'è differenza, se ne accorge infine l'articolaista che si vede costretta ad aggiungere l'avverbio "implicitamente". Va sottolineata anche la leggera venatura razziale quando l'autrice parla del tentativo delle nuove generazioni "di integrarsi, di essere uguali ai loro coetanei bianchi". La mistificazione prosegue il 15 agosto, con un articolo in cui si vuole a tutti i costi descrivere il desiderio della ragazza di studiare, cosa che, ad essere corretti, i suoi genitori, a differenza di altri, non le avevano inizialmente impedito: "Una ragazzina sveglia, che aveva voluto iscriversi anche alle superiori, al Golgi, sognando un futuro nella moda o nel cinema. Un sogno infranto, tramutato in incubo da quel padre contro cui la ragazza aveva sporto «denunce varie e circostanziate» di cui aveva parlato anche agli amici" (Gallinari, 2006a).

Il confronto tra la civiltà e la *loro* barbarie si evidenzia nelle reazioni "per lo più controllate" di un non ben definito *noi* che non si capisce che cosa dovrebbe fare e offre lo spunto per denunciare "l'insostenibilità" della situazione degli immigrati a Sarezzo, che non si vogliono integrare. Si dà conto di un "abisso" che divide le due società e si collega l'assassinio con "le usanze degli immigrati":

L'assassinio della giovane Hina provoca reazioni per lo più controllate, che sottolineano l'abisso fra la nostra cultura, i nostri valori e le mentalità, gli usi di altri popoli, ritenuti «inconcepibili», come dichiara una coppia che, dopo avere sentito la notizia in Tv, ha percorso in macchina una ventina di chilometri e si è portata sul posto per vedere, per sentire [...]. «Non si riesce a capire – dice l'amico vicino a lui - come possano accadere certe cose, sappiamo che le usanze degli immigrati sono diverse dalle nostre ma tutto questo è incomprensibile» [...] «La situazione degli immigrati, a Sarezzo, sta diventando insostenibile. Troppi in singole abitazioni, fanno comunità a parte e tendono a isolarsi, non si adattano agli usi del paese che li ospita. Ottimi lavoratori, disposti

al sacrificio, ma in certi quartieri, rischiamo di diventare, noi, una minoranza. Gli organi competenti devono prendere gli opportuni provvedimenti» (Grazioli, 2006).

Fra l'altro, a dire il vero, le reazioni del convivente di Hina non furono affatto "controllate", essendo egli stato colto (e per fortuna trattenuto dagli amici) ad insultare un gruppo di cittadini immigrati, che non avevano nulla a che fare con l'assassinio di Hina, se non il fatto di appartenere, forse, al suo gruppo nazionale. Ma ciò fu accolto con comprensione, visto il trauma che stava vivendo (Gallinari, 2006c). Nel taglio dicotomico riscontrato negli articoli del "Giornale di Brescia", si ritrova anche la frattura interna alla famiglia, con Hina "esempio di integrazione reale" e il padre al polo opposto, che "pur ambendo alla cittadinanza italiana, con questo gesto ha quantomeno manifestato un attaccamento a valori non conciliabili con quelli del nostro Paese" (Gallinari, 2006e). C'è da immaginare che se il padre di Hina, per qualche fortuito motivo, non avesse ucciso la figlia, sarebbe invece stato automaticamente "dei nostri". Di là da queste affermazioni che manifestano una legittima preoccupazione per "che cosa significa essere integrati", non mi è parso di trovare nulla che approfondisse questo problema. Ci si accorge che Saleem è un uomo doppio:

Al padre, invece, faceva comodo la tradizione della pietra e della lama e il capitale dell'occidente. Orientale e islamico per riscuotere la servitù della famiglia, occidentale per riscuotere i danari, i soldi della fabbrica, i soldi della moglie colf, o soldi del Kebab a Sarnico, i soldi della caparra della casetta già venduta sulla carta (Zana, 2006).

Non poteva mancare, infine, il riferimento al codice di abbigliamento. I giornali ci devono informare su come era vestita Hina e anche qui, in un accostamento di contrasti tra Est e Ovest, la salma viene così descritta: "Indossava i jeans, all'occidentale, ma era avvolta nel lenzuolo bianco con il quale i musulmani tradizionalmente avvolgono i loro morti. Poi, è stata seppellita con la testa rivolta verso la Mecca" (Zana, 2006). Quando si descrivono i femminicidi "nostrani", l'abbigliamento delle vittime non viene quasi mai citato, a meno che non abbia un ruolo particolare nella sua fine. Ma di Hina veniamo informati. I jeans hanno avuto una funzione di qualche genere? No. Non è stata assassinata per i jeans, che peraltro molte ragazze indiane e pakistane indossano quando vanno a scuola o al lavoro. Perché allora rievocare gli abiti? Il problema principale del padre di Hina era che la figlia viveva fuori casa e gli veniva continuamente riferito (avrebbe potuto fare delle verifiche, ma forse non sarebbe servito dal momento che le voci, oramai, si erano diffuse) che Hina si drogava, vendeva droga e si prostituiva. I jeans diventano un simbolo dell'*Occidente* anche per i nostri

cronisti, ma accostarli alla salma avvolta nel sudario e sepolta, non secondo il rito islamico, che avrebbe richiesto ben altra preparazione, ma comunque con la testa rivolta verso Mecca, ci riconduce a un legame tra codice di abbigliamento e codice di onore che in questo preciso contesto non c'entra molto.

A grandi linee questi sono stati i toni della stampa sul delitto di Hina, con un velenoso attacco a tutto il gruppo nazionale pakistano e con il continuo inserimento di notizie non verificate. A loro è stata data poca voce, sicché provo a ricostruire le rappresentazioni in base a qualche articolo di giornale e alle interviste.

9.4.2 Loro

I toni della stampa e le dichiarazioni dei politici sono così aspre e generiche che alla fine chi viene chiamato a far da portavoce dei pakistani, il signor Sajid Shah, dell'associazione culturale islamica "Muhammaddya", deve spiegare ciò che è ovvio, ma ce n'è bisogno: "non siamo selvaggi"²⁶². L'associazione a cui egli appartiene raccoglie una buona parte dei pakistani di Brescia, ma non rappresenta la comunità (intesa qui come gruppo nazionale), ad ogni modo questo è il ruolo che le si assegna. Sajid Shah cerca di riportare i termini della questione a toni pacati: "«Nessuna religione al mondo giustifica questo genere di atrocità. Si tratta di un episodio di sangue come spesso ne avvengono anche qui in Italia», ha aggiunto citando l'omicidio di Desirée Piovanelli"²⁶³. È certamente vero quello che egli afferma ed è giusto ricordarlo, il punto è che la riflessione, almeno in ambito pubblico, non riesce a decollare. Viene infatti a crearsi una sorta di ciclo vizioso retorico in cui la comunità maggioritaria accusa la religione, e nello specifico l'islam, di essere causa della violenze. La comunità minoritaria rigetta questa accusa portando degli argomenti plausibili come il fatto che l'islam non incita all'omicidio delle donne. Non solo, l'aggressività contro i musulmani che ha seguito la vicenda di Hina ha dato lo spunto per rafforzare l'idea che le accuse e le critiche siano dettate dall'islamofobia. È un argomento molto serio perché contiene la sua parte di verità.²⁶⁴ In questo modo però, da un lato il gruppo di minoranza pakistana ha trovato

²⁶² Almeno così recita il sommario dell'articolo dedicato alla conferenza stampa tenuta dal signor Sajid Shah sulla vicenda di Hina e apparsa su il *Giornale di Brescia* del 17 agosto 2006.

²⁶³ Desirée Piovanelli, di appena quattordici anni, fu assassinata nel 2002 in una cascina di Leno (BS) per aver resistito a uno stupro di gruppo. Le motivazioni, e le modalità di questo assassinio dovrebbero far riflettere sulla "cultura" dei perpetratori, ma non mi risulta che si sia andati oltre l'usuale sdegno per queste vicende.

²⁶⁴ Il termine "islamofobia" indica: "Forte avversione, dettata da ragioni pregiudiziali, verso la cultura e la religione islamica" (<http://www.treccani.it/vocabolario/islamofobia/>). Per la sua ambiguità l'uso di questa espressione è molto problematico, e cioè da intendersi come una forma di razzismo culturale, o come critica all'islamismo. Per un'analisi del termine vedi: Massari (2006) e Galoppini (2008). Quest'ultimo mette in luce l'uso politico dell'islamofobia, che (similmente al richiamo alla difesa delle donne musulmane a cui accennavo

nuova aggregazione difendendosi da forme di ostilità che investivano indistintamente tutti per quello che si pensa che *siano* e non per quello che *fanno*. Inoltre come si fa a “difendere” una donna che subisce maltrattamenti, ma non ritiene che essi siano causati dalla religione? Come potrà essere “salvata” da chi giorno per giorno attacca e minaccia ciò di cui ha fiducia come guida nella vita? Il problema risulta forse più agevole da risolvere in India e in Pakistan dove le attiviste, esse stesse di appartenenza religiosa musulmana, sikh o hindu, non conducono crociate contro le loro religioni, se non contro l’uso improprio e si battono contro le violenze *di per sé* cercando, semmai, di smascherare chi utilizza la retorica religiosa per giustificarle. Il problema qui è che l’aderenza al proprio gruppo, la paura o l’interesse di non voler dare di esso un’immagine negativa spinge a soffocare qualsiasi processo autocritico e a trascurare la gravità del fenomeno. Nazir Afzal procuratore di origine pakistana, ben inserito tra i cittadini britannici di origine pakistana e impegnato nel contrasto alle HRV, spiega molto bene questo aspetto:

Afzal says communities must respond to such calls. "I have heard people say to me, 'Don't talk about this stuff because we are under attack. Don't wash our dirty linen in public.' But I have talked to loads of Muslim women and I can tell you that the greatest fear they have is not Islamophobia or being attacked by racists or being arrested on suspicion of terrorism. It is from within their own family."²⁶⁵

Un altro artificio retorico annesso a quello dell’islamofobia è quello dell’occidentalizzazione. Esso riprende in maniera speculare il divario che emerge dai media: a una cultura *occidentale* che si rappresenta moderna e superiore si contrappone una cultura *orientale*, tradizionale e altrettanto superiore. In entrambe le visioni le culture vengono presentate come blocchi identitari irrinunciabili, imm modificabili. Dei pacchetti che bisogna

nel secondo capitolo), è stato il motore di movimenti d’opinione che hanno portato poi a giustificare le aggressioni armate contro paesi di religione prevalentemente islamica.

D’altro canto l’accusa d’islamofobia viene agitata ed è in grado di organizzare delle mobilitazioni di massa contro manifestazioni di pensiero ostili, anche offensive a volte, o semplicemente critiche nei confronti di certe pratiche dell’islam, o di persone che si professano musulmane. Se l’ “avversione contro i musulmani” può essere un’efficace arma nelle mani delle potenze politiche per giustificare politiche egemoni, la stessa diventa uno strumento di mobilitazione insostituibile per gli islamisti che di fronte a manifestazioni più o meno volgari e provocatorie - come le vignette satiriche su Muhammad pubblicate nel 2005 sulla testata danese *Jylland Posten* - ma anche di fronte a richiami come il rispetto della laicità ed eguaglianza di diritti di genere. Ciò aprirebbe una riflessione su cosa s’intende per laicità, soprattutto quando viene “professata” da settori ultra-conservatori della società. Talvolta il riferimento all’islamofobia diventa invece una comoda scorciatoia per evitare di discutere problemi scottanti, anche quando la religione c’entra solo parzialmente, in tal caso diventa invece un fattore di coesione che può coinvolgere anche persone moderate che si sentono colpite nel profondo. Tale scorciatoia viene resa agevole da chi sull’altro lato della barricata soffia sul vento dell’ “irriducibile diverso”.

²⁶⁵ <http://www.smh.com.au/articles/2008/02/01/1201801034293.html?page=fullpage#contentSwap2>

prendere o lasciare, acquisire nella loro totalità e non *tradire*, non *passare*, non attraversare quel ponte immaginario, magari passeggiando avanti e indietro, che le culture, qualunque cosa siano, le collega. Non si vuol vedere, invece, quanto esse si modificano e si adattano in continuazione. Dove finisce l'Occidente e dove inizia l'Oriente? E il fatto di essere *orientale* (o *occidentale*) deve per forza indurre degli esseri umani a subire soprusi “perché è la nostra cultura”? Opportunamente l'antropologa Aiwah Ong (1995) propone il superamento di questa dicotomia attraverso la sua etnografia che rispecchia una realtà ben più fluida e complessa, dove due donne possono sperimentare da migranti pesanti abusi e isolamento nella terra d'immigrazione che si definisce “the land of the free” (p. 359), ma trovare anche l'opportunità di spezzare i condizionamenti culturali che le vorrebbero legate per sempre a mariti violenti. Ciò non significa acquisire in blocco un'altra cultura o diventare *occidentalizzate*, ma dar luogo a una sintesi personale che non trattiene dal mantenere un senso critico vigile. Ancora più importante è la lezione che Ong come “femminista della diaspora” trae dalle vite delle sue informatrici a riconoscere la presenza dell'oppressione ovunque essa sia:

Ming's and Christine's lives in different ways suggest the evolution of a critical consciousness that deflects the singular climes of culture, race and nations. Similarly, diasporic feminists (and we should all be somewhat mobile to be vigilant) should develop a denationalized and deterritorialized set of critical practices. These would have to deal with the tough questions of gender oppression not only in that “other place” (the Third World, the West, capitalism, the white race, and so forth) but also in one's own family, community, culture, religion, race, and nation (1995, p. 367).

Uma Narayan, una studiosa indiana peraltro critica sull'immagine propagandistica costruita dal colonialismo britannico intorno ad alcuni fenomeni problematici come la pratica dell'immolazione delle vedove (*sati*), racconta con lucidità come il suo femminismo non sia frutto di qualche forma di occidentalizzazione, ma sia maturato osservando la sofferenza delle sue familiari:

Thus, my mother insists on seeing my rejection of an arranged marriage, and my general lack of enthusiasm for the institution of marriage as a whole, as a “Westernized” rejection of Indian cultural values. But, in doing so, she forgets how regularly since my childhood she and many other women have complained about the oppressiveness of their marriages in my presence (Narayan, 1997, p. 8).

Con delle osservazioni che fanno bene al caso nostro, la Narayan ripercorre la costruzione coloniale del contrasto tra Occidente e Oriente fondato in modo particolare sulla descrizione e la generalizzazione di norme e pratiche disumane che colpivano le donne in *Oriente* onde dimostrare la superiorità del potere coloniale e giustificare la sua presenza civilizzatrice

(Narayan, 1997). In questo modo la *cultura occidentale* si rappresentava impegnata nella strenua opera di favorire valori come la libertà e l'eguaglianza, definiti spesso "as its distinguishing feature, a mark of its superiority" (Narayan, 1997, p. 15). Questo genere d'osservazioni si attagliano perfettamente al tenore degli articoli che trattavano dell'assassinio di Hina e della battaglia politica per le donne portata avanti soprattutto dalla destra italiana, ma Narayan prosegue nell'analisi di questo gioco di specchi osservando come, per contrasto, il nazionalismo indiano avesse contrapposto delle immagini ideali della femminilità eludendo il problema che queste immagini fossero valide solo per le *élite* e problematiche anche per queste. Ma soprattutto: "both pictures of "Western" culture and "non-Western cultures" were "totalizations"- pictures that cast values and practices that pertained to *specific* privileged groups within the community as values of the "culture" *as a whole*"(Narayan, 1997, p. 15). Questa autrice inoltre mette in evidenza la selettività del rigetto dell'occidentalizzazione da parte dei fondamentalisti hindu e spiega:

This "selective labelling" of certain changes and not others as symptoms of "Westernization" enables the portrayal of unwelcome changes as unforgivable betrayals of deep-rooted and constitutive traditions, while welcome changes are seen as merely pragmatic adaptations that are utterly consonant with the "preservation of our culture values": It has often struck to me that many in Third-World contexts who condemn feminist criticism and contestations as "Westernization" would like to believe that there was a pristine and unchanging continuity in their "traditions and way of life", until we feminist daughters provided the first rude interruption (Narayan, 1997, p. 23).

9.5 Conclusioni

Il 2012 è stato un anno pesantissimo in Italia per numero di femminicidi. Non sono ancora a disposizione i dati definitivi, ma si ragiona di un assassinio di donne, "in quanto tali", nell'ordine di una ogni 3 giorni. Ciò ha spinto Riccardo Iacona, (2012) esperto nel giornalismo d'inchiesta, a compiere un "giro d'Italia" e approfondire le storie che stanno dietro a queste particolari forme di assassinio. Alcune di queste vicende ci raccontano di una violenza e di una crudeltà inaudita e di forme di sopruso e prevaricazione protratte nel tempo prima di giungere all'atto definitivo. Iacona, come i movimenti femministi da tempo stanno facendo, esprime l'urgenza di ragionare con serietà di femminicidio e di violenza contro le donne, qui in Italia.

Perché occuparsi della violenza in una comunità di migranti? Perché focalizzare l'attenzione su alcuni cosiddetti *omicidi d'onore*? Alla fin fine essi si riducono a pochi casi di cronaca²⁶⁶. Le ragioni partono da stimoli opposti: da un lato non permettere che il *continuum* di violenza che utilizza una certa concezione dell'onore venga sottovalutata o mal intesa. È importante determinare la relazione esistente tra l'ideologia dell'onore e le basi socio-economiche del patriarcato, quanto è importante vedere come tale ideologia nel momento in cui assegna una gerarchia di potere e valore ad alcuni membri della società e ne espropria altri, finisca per diventare fine a se stessa e la scusante per l'esercizio della violenza a scapito dei soggetti deboli del proprio gruppo, anziché una via da osservare per vivere rettamente.

Dall'altro lato va messo in evidenza come le notizie di violenze legate all'onore e/o alle comunità di migranti, vengano fatte risaltare in modo inappropriato per giustificare altre relazioni di potere e interessi politici. In società come quella italiana che tollera una realtà quotidiana di violenza contro le donne in continua crescita, e che non attua credibili programmi di prevenzione e/o di repressione è veramente curioso che lo sdegno della classe dirigente e della stampa si esprima quasi unicamente di fronte a fatti di cronaca che colpiscono le donne appartenenti a minoranze in migrazione. A tanto sdegno tuttavia non seguono neanche per queste ultime risposte politiche e sociali di sostegno e reale supporto, come si evince, ultimo tra tutti, dal rapporto sulla missione in Italia della Special Rapporteur dell'ONU Rashida Manjoo riguardo la violenza contro le donne presentato a Ginevra nel giugno del 2012 (Manjoo, 2012). Dal punto di vista mediatico appare che la violenza contro le donne, nel caso specifico indiane e pakistane, sia solamente un argomento di grande impatto emotivo per giustificare la restrizione, o forse sarebbe più esatto dire *mantenere* la restrizione sui diritti di cittadinanza e l'inettitudine nel pensare a politiche di integrazione. Questo, in Europa, non è un fenomeno nuovo e la vicenda dell'utilizzo dello schema della violenza sulle donne da parte delle minoranze per giustificare la restrizione della concessione dei permessi di soggiorno a giovani donne "per contrastare i matrimoni forzati" è una storia nota in paesi come la Norvegia e nel Regno Unito. L'uso strumentale della violenza contro le donne asiatiche e/o musulmane, soprattutto quella definita "per onore" onde giustificare le politiche repressive dei governi contro i migranti, o addirittura dei veri e propri atti di guerra, come nel caso della campagna della ex *first lady* Laura Bush contro l'Afghanistan, ha

²⁶⁶ Nel 2006 Hina Saleem a Brescia. 2009, la giovane di origine marocchina, Sanaa Dafani, a Montereale Valcellina (PN). Nel 2010 Shahnaz Begum è stata uccisa a colpi di mattone dal marito, mentre il figlio tentava di assassinare la sorella Nosheen in seguito a un violento litigio causato dal rifiuto di Nosheen di contrarre un matrimonio forzato.

sollevato l'indignazione di note studiose come Lila Abu-Lughod (2002; , 2011), o Sherene Razack (2004) e di movimenti femministi e anti-razzisti delle minoranze asiatiche come quello delle Southall Black Sisters di Londra.

In Italia non è andata diversamente: con la sua morte, Hina Saleem è divenuta un'icona della lotta per la libertà contro una religione: l'islam, e una cultura "barbara", "tradizionale", tribale. La sua vicenda è stata affrontata dai media e dal mondo politico quasi unicamente sul terreno della contestazione culturale: l'omicidio d'onore come l'imposizione di una *cultura fondamentalista islamica di soggetti legati a tradizioni barbare che non vogliono integrarsi*. Dall'altro lato, membri del gruppo nazionale pakistano, volta per volta presentati come *portavoce della comunità*, hanno privilegiato nelle loro dichiarazioni la difesa d'ufficio della religione, bersaglio primario degli attacchi mediatici, non spingendosi oltre. Questa polarizzazione non ha considerato, se non in modo strumentale, le voci delle persone comuni del gruppo nazionale pakistano/musulmano.

Come avvenuto in altri paesi di migrazione che hanno affrontato problematiche inerenti le HRV, si è prodotta una superficiale equazione:

$$\text{HRV} = \text{Islam.}$$

Questa semplificazione è, dal punto di vista teoretico, devastante, per tre ragioni principali: oscura la reale relazione tra religione, onore e violenza; spinge i membri di questa confessione a una costante difesa d'ufficio della religione esauendo ad essa gran parte del confronto sul tema della violenza e non sulle relazioni che la regolano; rinforza una relazione di dualità tra *oriente e occidente* e un essenzialismo culturale che va a tutto discapito delle donne in generale e di quelle migranti in particolare. Chi vuole affrontare il problema di violenze rivolte in modo specifico o prevalente sulle donne in ambiente islamico si trova, come bene e largamente illustra Shahnaz Khan (S. Khan, 2006), in un lacerante dilemma: il mio studio critico sulle violenze in ambiti culturali che sono *anche* islamici non rischia di essere utilizzato per accentuare e allargare il pregiudizio e lo stereotipo? Per questa ragione ho scelto di lavorare su due minoranze nazionali del bresciano che possiedono molti tratti storici e socio-culturali comuni, ma religioni differenti: i punjabi pakistani che sono musulmani e i punjabi indiani che sono sikh. Ciò ha permesso di sgomberare il campo, se ce ne fosse stato il bisogno, dal primo elemento di pregiudizio: l'islam, di per sé non è responsabile delle HRV. Per osservazione e per ammissione diretta delle persone intervistate, per la maggior parte studentesse di scuola superiore, l'onore è un'ideologia condivisa e percepita in modo assai simile da entrambi i gruppi. L'onore è, per ciò che concerne i maschi, soprattutto la capacità

di mantenere e migliorare il prestigio della famiglia. Prestigio che si basa su un decoroso status economico. Per quel che riguarda le donne è anzitutto la conservazione della purità per le ragazze non sposate e della castità dopo il matrimonio. L'onore di una donna è l'onore di tutta la famiglia. Dimostrare di saper governare le "proprie" donne è una questione che si riverbera sulla *comunità* che non va necessariamente fatta coincidere col gruppo nazionale, ma piuttosto con una fascia allargata di parentela, vicinato e conoscenti. La *comunità* è cruciale per il mantenimento e la continuità dell'ideologia dell'onore, ma è altresì molto difficile da definire: non necessariamente sono tutti i parenti, non necessariamente sono tutti i vicini e conoscenti. Se un individuo vuole, può scegliere in autonomia: un signore pakistano che ho intervistato mi spiegava le profonde divergenze che aveva col fratello, anch'esso immigrato nel bresciano, riguardo l'onore e le relazioni con le donne della famiglia. Il fratello aveva una visione molto tradizionale e oppressiva nei confronti delle donne sotto la sua tutela, cosa che il mio intervistato non condivideva nel modo più assoluto. Questi però pur mantenendo i rapporti con i suoi connazionali si era posto in una sorta di auto-marginalità. Per chi condivide i valori del gruppo la pressione della *comunità* per il controllo delle donne diventa importantissima. Buona parte della vita economica e "politica" tra le famiglie indiane e pakistane dell'area punjabi si effettua attraverso i matrimoni combinati che garantiscono la continuità della struttura socio-economica fondata - sia per il gruppo sikh, sia per il gruppo musulmano - sulle gerarchie di casta. Nella transazione matrimoniale il bene di scambio-donna ha valore per la sua purità che garantisce la continuità della discendenza patrilineare e l'identità di casta. Il bene di scambio-uomo deve garantire il mantenimento della famiglia. Tra i due beni, quello che sembra essere soggetto a una maggior protezione è quello della castità femminile, tant'è che la trasgressione viene prevenuta con vari livelli di segregazione e, se avviene, censurata con delle punizioni che solitamente variano e si aggravano a seconda della diffusione della notizia. Anche in questo caso l'opinione pubblica ha un'influenza fondamentale. Essa è tanto più cogente quanto più la realtà è incapsulata ed è per questo che nelle aree rurali, semi-rurali e urbane soprattutto periferiche sono più frequenti, anche se spesso sommerse, forme estreme di punizione.

Il legame tra la castità femminile e il prestigio della famiglia è comunque condiviso a tutti i livelli della società, anche se ai vertici possono convivere sia forme di segregazione che di autonomia femminile.

Cambiamenti circa il rispetto delle norme di castità femminile stanno avvenendo soprattutto nelle aree meno incapsulate e urbane dell'India e del Pakistan, anche se in

entrambi i paesi ci sono forze che spingono verso una contrazione dei costumi. I dati che ci danno conto di un aumento delle violenze correlate all'onore e in generale contro le donne non riescono a chiarire se si tratti di un aumento di questo fenomeno, dovuto magari a un crescente numero di soggetti che si ribellano, di un aumento delle denunce e quindi della sua visibilità, o di entrambi i fattori.

In aree di migrazione è possibile che aumentino gli stimoli alla forzatura dei limiti posti dalle famiglie, ma fino ad ora nel bresciano i fenomeni di aperta ribellione non sono frequenti, né sembra essere presente un dibattito interno alle comunità sui diritti umani delle donne che non riguardano solo la possibilità o meno delle giovani (e dei giovani) di fare delle scelte proprie per la vita, ma, piuttosto di poter superare il muro di vergogna e di censura che avvolge i maltrattamenti in famiglia laddove ci sono. Per ora queste problematiche vengono affrontate, quando riescono ad emergere, dai servizi, o dal volontariato italiani. Intendo dire che al momento mancano dei movimenti o associazioni di aiuto alle donne proprie delle comunità. Il fatto che il sostegno provenga da istituzioni italiane di per sé non è negativo perché, come suggerisce l'operatrice (T14) di un centro di ausilio psico-pedagogico di Brescia, è più facile chiedere aiuto e riceverne al di fuori del gruppo di riferimento etnico-culturale, evitando così problematiche ingerenze nella vita privata. Il problema sta nel fatto, però, che gli operatori locali non sempre riescono a cogliere le implicazioni e complicazioni culturali. Va anche detto che negli anni nel bresciano è stato svolto un lavoro con impostazione etno-psichiatrica che sta dando i suoi frutti e evitando che molte tensioni sfocino in tragedie. Il passaggio successivo potrebbe essere quello che le donne delle comunità prendano in mano la situazione.

L'impatto con l'ambiente d'immigrazione non è univoco: da un lato la reazione più comune da parte dei migranti è quella di mantenere, se non accentuare i propri stili di vita, soprattutto quando si ricongiunge la famiglia, sia perché sono quelli che si conoscono e sono ritenuti quindi i più appropriati, sia perché la migrazione non è intesa, e quasi mai non è, una rottura con le proprie origini, ma al contrario, un mezzo per continuare e migliorare il proprio status e condizione nelle aree di origine. Si possono presentare pertanto dei casi di vera e propria segregazione in cui le donne della famiglia non hanno una vita sociale al di fuori della cerchia familiare: a volte questa cerchia di relazioni è più ristretta di quella che sarebbe nei luoghi d'origine, perché nell'ambiente circostante la parentela e il vicinato non corrispondono a quelli abituali e non possono esercitare le tradizionali funzioni di protezione/controllo. Queste vicende esistono, ma sembrano essere in diminuzione: le ragazze diversamente da

qualche anno fa, di solito frequentano la scuola fino all'esaurimento dell'obbligo. Il raggiungimento del diploma per le ragazze indiane e pakistane è un percorso accidentato e non scontato. In ambiente sikh la ragazza con un titolo di studio è forse maggiormente valorizzata *ai fini matrimoniali* rispetto a quello pakistano²⁶⁷ e, anche in un'ottica di ricostruzione della femminilità ideale, un buon livello di studio da parte delle ragazze, future brave madri, si accorda con l'ideologia *hindutva*, ma anche nel bresciano non mancano i matrimoni precoci di ragazze indiane, con la relativa interruzione degli studi e dei progetti di vita. Tra le principali ragioni dell'impedimento alla prosecuzione degli studi dopo l'obbligo scolastico, la più frequente è legata alla celebrazione di un matrimonio: o perché la famiglia ritiene giunto il momento opportuno, o perché si vuole porre riparo ad atteggiamenti *divergenti* delle giovani e, in un certo qual senso, evitare che la ragazza "si perda". Una delle giovani da me intervistate mi diceva che ormai i genitori sono preoccupati anche per i maschi che, più liberi e fuori controllo, si mettono su "brutte strade": droga, alcool – le donne non vengono citate tra "i pericoli"-, ma questa situazione non sembra destare il medesimo allarme, l'apparato preventivo e la mobilitazione che è prevista, invece, per le donne.

L'impatto con la scuola e una maggior esposizione ai modi di vita locali, per ora, non ha provocato ai più (ovvero: *alle* più) un cambiamento radicale rispetto all'ideologia dell'onore che è accettata, soprattutto nella valorizzazione (almeno teorica) della verginità e di un'unica relazione per tutta la vita. Ha spostato, invece, l'ago della bilancia verso il desiderio di aver voce in capitolo riguardo all'approvazione del partner e di poterlo conoscere per un tempo sufficiente a valutarne le compatibilità. Alcune ragazze, soprattutto indiane, asseriscono di desiderare la libertà di cui godono le coetanee *italiane*²⁶⁸. L'adesione ai valori del gruppo di origine avviene in parte perché le ragazze hanno effettivamente sviluppato un senso di appartenenza alla *cultura* dei loro genitori e ciò avviene soprattutto nelle famiglie che si sono dedicate a un'amorevole educazione e che hanno permesso quindi un'identificazione positiva. Queste ragazze, credono effettivamente alla serietà del matrimonio come evento necessario e unico nella vita di una donna e non prendono in considerazione i possibili lati oscuri. In parte però c'è anche la consapevolezza che sfidare radicalmente il sistema dell'onore può apparire un'impresa impossibile e pericolosa, non pensabile, meglio quindi attuare delle negoziazioni

²⁶⁷ Con ciò non intendo perpetuare lo stereotipo della famiglia pakistana che non permette alle figlie di studiare: a volte accade, ma ci sono tante altre famiglie che ci tengono che le figlie s'impegnino nello studio. Il punto è che sul percorso scolastico di una ragazza incidono anche altre variabili che rischiano d'interromperlo.

²⁶⁸ Mi trovo un po' in difficoltà nell'usare il termine *italiane* anche se è quello indicato dalle persone intervistate, perché di ampia libertà godono anche altri gruppi di ragazze e donne migranti, mentre la limitazione dell'autonomia sembra riguardare maggiormente le donne asiatiche, del Medio Oriente e maghrebine, con variazioni interne

facendo magari leva sui diritti che effettivamente la cultura religiosa ammette e che spesso vengono sottaciuti.

Mi sto riferendo alla *prima generazione e mezzo*, ed è plausibile che come è avvenuto in Gran Bretagna, o in altri paesi che hanno una tradizione di immigrazione più antica della nostra, le seconde generazioni incontreranno maggiori contraddizioni con esiti imprevedibili, percependo in se stesse appartenenze paritetiche e a volte conflittuali, sentendosi legati a un mondo dove non sono nati e di cui potrà darsi che non conosceranno neanche la lingua. Per questi giovani il senso di continuità e distacco dalle terre d'origine avranno significati diversi da quelli dei loro genitori. Lo stesso *mito del ritorno*, che per la prima generazione spesso non è affatto un mito, per loro potrebbe essere una noiosa "mania" degli anziani oppure, al contrario, l'affascinante recupero (o la costruzione) di un'idea di origine e autenticità. In ogni caso, c'è d'aspettarsi che con la seconda generazione più numerosi e intensi saranno i confronti e gli scontri. Tuttavia, come emerge dalle ricerche svolte in Gran Bretagna, ancora una volta non c'è da aspettarsi un cambiamento radicale, né l'adozione integrale dei modi e visione di vita e delle relazioni tra generi che sono presenti qui e che oltretutto, ribadisco, sono una conquista recente e ancora incompleta.

A ciò va ancora aggiunta la variabile delle singole famiglie, alcune delle quali, pur avendo in gran considerazione valori come la purezza e la castità, non si differenziano di molto da famiglie cattoliche praticanti delle nostre parti. La verginità delle femmine non è un valore solamente per *loro*, anche se qui la sua dimensione è, in seguito ad un'educazione che è fornita in ambito domestico, una scelta più personale e non coinvolge l'onore degli altri membri della famiglia.

Un aspetto delicato riguardo all'onore e alla custodia del corpo femminile è che attraverso di esso si accentua la dimensione dell'appartenenza identitaria su entrambi i fronti, sia da parte locale che da quella dei migranti dal Subcontinente indiano: in tal senso la vicenda di Hina è esemplare. Dal lato dell'opinione pubblica e dei media dei paesi italiani questi delitti vengono letti come l'espressione di una cultura arretrata. Una notevole porzione del confronto è stata dedicata al *dress code* e, in modo implicito, alla libertà di una donna di indossare un abbigliamento provocante o meno. Da un fronte il corpo della donna velata - che, magari per sua scelta decide di rispettare forme strette di *pārda* - diventa inevitabilmente il simbolo della soggezione al maschio (*Altro*)²⁶⁹. Le donne soprattutto musulmane, ma anche sikh, se

²⁶⁹ È da notare che con il termine *velo* si indica un ambito molto vasto di copertura del corpo che va dal porre sulla testa una leggera stola di chiffon, al *burqa* attraverso numerosi passaggi intermedi. La maggior parte delle

abbigliate con le vesti tradizionali vengono classificate automaticamente, senza alcuna verifica, come sottomesse. Da parte invece dei settori conservatori di queste società il corpo femminile va protetto, controllato e limitato nella sua autonomia affinché non attragga lo sguardo e il desiderio di chi non ha titolo a goderne. Nuovamente i criteri di valutazione di quando e quanto e come il corpo sia desiderabile variano dal giudizio dei familiari e, secondo la mia personalissima concezione, di ciò che può essere provocante o seducente. Mi sono trovata di fronte a situazioni veramente paradossali, di ragazze velate con un trucco che esaltava al massimo i bellissimi occhi, o altresì giovani velate che indossavano maglie aderentissime e jeans a vita bassa. Mi chiedo chi sia più provocante rispetto a una ragazza *occidentale* sessualmente autonoma che indossa braghe larghe maglietta e sciarpa, magari senza trucco. La *ratio* circa l'abbigliamento provocante o meno è quasi sempre quella che si sente qui: la donna non deve provocare gli appetiti di maschi che *non possono* controllarsi. Se succede qualcosa è colpa sua: lo ha pubblicato nella bacheca della chiesa il parroco di Lerici²⁷⁰, lo dicono eminenti personaggi politici e religiosi in India e lo si dice in Pakistan. Lo stress sull'abbigliamento vige nei discorsi di entrambi i gruppi: da un lato vogliamo le donne *come noi*, dall'altro si vuole che l'abbigliamento contribuisca a segnare la demarcazione tra *noi* - a nostra volta *Altri* - e *loro*. In tutto questo gran dibattere nessuno spiega, forse perché nessuno lo sa, o forse perché questo argomento è volutamente lasciato da parte, che ne facciamo di quelli che "dicono di no". Che spazio va loro riservato? Sembra che non vi sia molta alternativa alle due visioni, tra l'essere come *noi* o come *loro*.

L'onore delle donne diventa allora un baluardo culturale, che nelle mani dei settori conservatori della società si trasforma in una potente forma di controllo sociale e di negazione dei diritti umani delle proprie minoranze. Con ciò non nego che la questione dell'abito non sia importante, ma contesto che essa venga affrontata in modo superficiale e che tutto il dibattito, se così lo vogliamo chiamare, sul velo o sull'abbigliamento faccia perdere di vista i veri problemi che sono l'*agency* di cui possono godere le donne.

Su entrambi i fronti ritorna utile fornire un'immagine omogenea di sé e dell'*Altro*: *noi* siamo moderni e rispettiamo le donne, *loro* sono barbari, tribali, incapaci di integrarsi e

donne pakistane che ho incontrato indossano la prima tipologia che ho citato, che a sua volta può essere declinata variamente.

²⁷⁰ Il 25 dicembre 2012 i parrocchiani della chiesa di San Terenzo (Lerici) trovano affissa alla bacheca una lettera del loro parroco, don Piero Corsi, in cui si invita a fare un esame di coscienza sulle cause dei femminicidi, provocati, a suo dire dagli abiti succinti delle donne e dall'abbandono da parte loro dei ruoli tradizionali (Persano, 2012). Le reazioni saranno perlopiù di censura, ma a parte il fatto che il volantino è in realtà la copia di un articolo apparso su una rivista on-line: Pontifex.it, se si scorrono i commenti sul web, si scopre che il parroco non è affatto il solo a pensarla così.

schiaivizzano le donne. Vedendo il livello di mercificazione del corpo femminile *che sceglie*, e la violenza sotto le varie forme dell'assassinio, della mancanza di protezione delle madri e della prole, del doppio lavoro in casa e fuori d'altro lato, si ha gioco facile nel dire che qui le donne non se la passano tanto bene e che saranno "libere" ma non tutelate. Purtroppo in questo confronto tanto dicotomico quanto acritico non si pensa mai a quale sia la tutela di cui hanno bisogno delle donne libere.

La "difesa", inoltre, delle donne "sottomesse" anziché il loro *empowerment* (Ferdous, 2008; Gill & Rehman, 2004) a suon di proposte di legge anti-*burqa* e di limitazione dell'immigrazione si traduce in forme estreme d'intolleranza religiosa e prima di tutto *umana*; dall'altro canto, la raffigurazione nuovamente livellante dei rappresentanti di *comunità* che rivendicano diritti *culturali* per il gruppo, schiaccia la possibilità per i singoli: donne disobbedienti, o persone omosessuali, o ancora, appartenenti a minoranze religiose di accedere a diritti o semplicemente di sopravvivere. Se è vero che la morale del gruppo è estremamente costringente bisognerebbe anche valutare e comprendere in quale misura l'individuo immigrato ha bisogno del gruppo, sia dal punto di vista della soddisfazione dei bisogni materiali, sia di quelli sociali e quanto la società di *accoglienza*²⁷¹ sia in grado di offrire delle alternative agli individui portatori di diritti che si rivolgono ad essa. Il dibattito in Gran Bretagna, dove il multiculturalismo, di là dal termine qui spesso evocato impropriamente, è stato un modello di approccio verso le minoranze immigrate ruota proprio intorno a questo problema: quanto sia opportuno sostenere i diritti di *comunità* filtrati attraverso i loro rappresentanti, spesso autoeletti, a discapito dei diritti degli individui e delle minoranze al loro interno²⁷². Questa è la sfida, non il referendum a favore o contro il multiculturalismo²⁷³.

Non è facile capire a che punto siamo qui, in Italia, poiché il nostro approccio verso il fenomeno migratorio non è affatto chiaro: non siamo una situazione di migrazione organizzata per comunità strutturate come nel Regno Unito, ma non vige neanche un sistema assimilazionista alla francese. Le *comunità*, nel senso della costituzione di gruppi che provvedono ad alcune necessità dei connazionali frapponendosi tra i singoli e lo Stato e che possono diventare gruppi di controllo e consenso, di fatto ci sono e agiscono.

²⁷¹ Ho anche qui qualche difficoltà ad usare questo termine perché mi chiedo se ci sia vera accoglienza verso i migranti

²⁷² Per un interessante riassunto del dibattito sul multiculturalismo e riflessioni su di esso vedi il lavoro di Anne Phillips *Multiculturalism without Culture* (2007)

²⁷³ Per una riflessione sulle criticità del multiculturalismo, ma altresì i suoi punti di forza riguardo al contrasto al razzismo nel Regno Unito si vedano le riflessioni di Patel (2008) e di Patel & Sen (2010).

La tragica ironia della vicenda di Mohammed Saleem sta nel fatto che egli è emigrato come tanti altri anche per mantenere e migliorare il suo status e *izzat*. Hina nella migrazione ha incrociato altri sbocchi per la sua vita, che il padre poteva a fatica tollerare. Hina, forse inconsapevole del pericolo che correva, ed essendo poco consapevoli le persone che si dovevano occupare di lei, ha ripreso i contatti non protetti con la famiglia cui si sentiva legata. A modo suo la famiglia ha tentato di proteggersi dalla pressione della *comunità* e di proteggerla, fingendo che quella ragazza non fosse loro figlia, e che Hina fosse in Francia. Ma la figlia si era esposta pubblicamente, e il gruppo di pressione ha reso la vita di Mohammed Saleem, intollerabile a forza di “avvertimenti” sui supposti comportamenti della figlia, finché egli non ha trovato altra via d’uscita che ucciderla e ritrovarsi solo. Condannato a trent’anni di galera, la figlia morta, la famiglia che versa in condizioni economiche precarie, ma si dice in giro che sia un uomo rispettato.

Appendice A

A causa della delicatezza dei temi trattati nella ricerca, mi sono accordata con informatori e testimoni privilegiati di non rivelare la loro identità, né di fornire dettagli attraverso i quali riconoscerli. Per lo stesso motivo, ho deciso di non precisare i luoghi dove sono state effettuate le interviste. In certi casi, per non appesantire i testi delle citazioni con delle sigle, ho inserito degli pseudonimi che ho segnalato in nota.

La scelta dell'anonimato è stata mantenuta anche per i testimoni privilegiati, sia perché da alcuni richiesto espressamente, sia per non causare indirettamente degli inconvenienti agli informatori. Per coerenza ho esteso il sistema dei codici a tutte le persone individuate. Queste cautele non si sono rivelate necessarie per le interviste svolte in Gran Bretagna.

Elenco delle interviste alle informatrici e informatori

Legenda:

1 = numero di codice della persona intervistata

F = Femmina

M = Maschio

P = Pakistana/o

I = Indiana/o

B = Bangladese

<i>Codice dell'intervistato</i>	<i>Data</i>	<i>Luogo</i>
1,M,P	19/02/2011; 05/03/2011; 25/03/2011; 02/04/2011;19/05/2011.	Provincia di Brescia
2,F,P	13/04/2011; 27/04/2011; 16/05/2011.	Provincia di Brescia
3,F,P	09/04/2011; 16/04/2011; 29/04/2011; 14/05/2011; 21/05/2011; 28/05/2011.	Brescia
4,F,P	08/04/2011.	Brescia

5,F,P	08/04/2011; 29/04/2011; 06/05/2011; 13/05/2011.	Brescia
6,F,P	17/05/2011; 20/05/2011; 23/05/2011; 03/06/2011.	Brescia
7,F,P	06/05/2011; 13/05/2011; 20/05/2011.	Brescia
8,F,P	19/04/2011; 03/05/2011; 10/05/2011; 17/05/2011; 23/05/2011; 31/05/2011.	Brescia
9,F,P	08/04/2011; 20/04/2011; 18/05/2011; 28/05/2011.	Brescia
10,F,I	06/05/2011; 20/05/2011; 13/05/2011; 06/05/2011.	Brescia
11,F,P	10/05/2011; 25/05/2011; 01/06/2011.	Brescia
12,F,P	08/04/2011; 29/04/2011; 06/05/2011; 14/05/2011.	Brescia
13,M,P	09/03/2011.	Provincia di Brescia
14,F,P	09/03/2011; 12/03/2011; 02/04/2011.	Provincia di Brescia
15,F,P	12/03/2011.	Provincia di Brescia
16,F,P	09/03/2011; 12/03/2011; 24/04/2011.	Provincia di Brescia
17,F,P	23/05/2011	Provincia di Brescia
18,F,P	01/12/2010; 19/01/2011.	
19,F,P	07/04/2011; 21/04/2011.	Provincia di Brescia
20,F,P	06/04/2011; 15/04/2011; 20/04/2011.	Provincia di Brescia
21,F,P	04/03/2011; 18/03/2011; 28/03/2011.	Provincia di Brescia
22,M,P	31/05/2011.	Provincia di Brescia
23, F,I	08/10/2011; 01/11/2011; 21/11/2011	Provincia di Brescia
24, F,I	03/10/2011; 07/10/2011.	Provincia di Brescia
25,F,I	01/10/2011; 03/10/2011; 10/10/2011.	Provincia di Brescia
26,F,P	05/10/2011; 14/10/2011; 22/10/2011.	Provincia di Brescia
27,F,I	06/10/2011; 27/10/2011; 10/11/2011.	Provincia di Brescia
28,F,I	06/10/2011; 14/10/2011; 21/10/2011	Provincia di Brescia

29,F,I	13/10/2011; 03/11/2011; 17/11/2011.	Provincia di Brescia
30,M,I	17/10/2011.	Provincia di Brescia
31,F,P	24/10/2011; 07/11/2011; 14/11/2011.	Provincia di Brescia
32,F,P	27/10/2011; 03/11/2011; 10/11/2011; 17/11/2011.	Brescia
33,M,I	28/10/2011; 04/11/2011; 11/11/2011; 18/11/2011.	Provincia di Brescia
34,M,P	29/10/2011; 05/11/2011; 19/11/2011;	Brescia
35,F,P	02/11/2011; 09/11/2011; 16/11/2011.	Brescia
36,F,P	02/11/2011; 09/11/2011.	Brescia
37,M,I	07/11/2011	Provincia di Brescia
38,F,P	08/11/2011; 15/11/2011; 25/11/2011; 29/11/2011.	Provincia di Brescia
39,F,P	08/11/2011; 15/11/2011; 29/11/2011	Provincia di Brescia
40,M,P	15/11/2011; 08/11/2011.	Provincia di Brescia
41,M,P	08/11/2011; 15/11/2011;	Provincia di Brescia
42,F,B	08/11/2011; 14/11/2011; 22/11/2011;	Provincia di Brescia
43,F,I	09/11/2011; 23/11/2011;	Brescia
44,F,I	09/11/2011; 16/11/2011;	Brescia
45,F,P	11/11/2011; 18/11/2011; 25/11/2011.	Provincia di Brescia
46,M,P	11/11/2011; 18/11/2011; 26/11/2011.	Provincia di Brescia
47,F,P	11/11/2011; 18/11/2011; 25/11/2011.	Provincia di Brescia
48,M,I	12/11/2011; 26/11/2011.	Brescia
49,M,P	14/11/2011.	Provincia di Brescia
50,M,I	14/11/2011; 19/11/2011; 03/12/2011; 10/12/2011; 17/12/2011.	Provincia di Brescia
51,F,I	21/11/2011; 28/11/2011; 05/12/2011; 19/12/2011.	Provincia di Brescia
52,F,P	23/11/2011; 30/11/2011; 09/12/2011	Brescia

53,M,P	23/11/2011	Brescia
54,F,P	26/11/2011; 03/12/2011; 10/12/2011	Brescia
55,F,I	28/11/2011; 30/11/2011; 07/12/2011; 10/12/2011.	Provincia di Brescia
56,F,I	28/11/2011; 03/12/2011; 05/12/2011.	Provincia di Brescia
57,F,I	02/12/2011; 16/12/2011.	Provincia di Brescia
58 ,F,I	15/12/2011; 21/12/2011; 22/12/2011.	Brescia

Elenco delle interviste ai testimoni privilegiati.

Legenda:

T = testimone privilegiato

l = numero di codice della persona intervistata

<i>Codice dell'intervistato</i>	<i>Ambito di attività</i>	<i>Data</i>	<i>Luogo</i>
T1	Scolastico	10/03/2011	Brescia
T2	Scolastico	23/03/2011	Brescia
T3	Scolastico	27/01/2011	Brescia
T4	Scolastico	26/11/2010	Brescia
T5	Scolastico	17/12/2010	Brescia
T6	Scolastico	22/03/2011	Brescia
T7	Socio-sanitario	24/01/2011	Brescia
T8	Volontariato	01/11/2010	Brescia
T9	Socio-sanitario	29/11/2009	Brescia
T10	Socio-sanitario	17/02/2011	Brescia
T11	Socio-sanitario	06/04/2011	Provincia di Brescia
T12	Socio-sanitario	14/03/2011	Milano
T13	Socio-sanitario	05/04/2011	Milano
T14	Socio-sanitario	23/03/2011	Brescia
T15	Volontariato	18/11/2010;	Provincia di Brescia

		20/12/2010	Brescia
T16	Volontariato	25/11/2010	Provincia di Brescia
		20/12/2011	
T17	Volontariato	27/03/2011	Brescia
T18	Volontariato	29/11/2010	Brescia
		20/01/2011	Brescia
T19	Religioso	01/04/2011	Brescia
T20	Associazionismo	29/11/2009	Brescia
T21	Osservatore	03/03/2011	Brescia
T22	Osservatore	01/06/2011	Milano
T23	Osservatore	26/05/2011	Milano
T24	Religioso	24/05/2011	Brescia
T25	Legale	18/05/2011	Brescia
T26	Socio-sanitario	10/10/2011; 24/10/2011.	Brescia
T27	Socio-sanitario	10/10/2011; 24/10/2011.	Brescia Brescia
T28	Socio-sanitario	12/10/2011	Provincia di Brescia
T 29	Socio-sanitario	01/12/2011	Brescia
T 30	Scolastico	02/12/2011	Provincia di Brescia
T31	Socio-sanitario	06/12/2011	Brescia
T32	Legale	15/12/2011	Brescia Brescia
T33	Legale	15/12/2011	Brescia Brescia
T34	Scolastico	19/12/2011	Brescia
T35	Volontariato	14/01/2012	Intervista telefonica
T36	Osservatore	19/05/2011	Provincia di Brescia

Elenco delle interviste e conferenze* in Gran Bretagna

<i>Nome</i>	<i>Attività</i>	<i>Data</i>	<i>Luogo</i>
Jasvinder Sanghera*	Fondatrice dell'associazione "Karmanirvana".	07/07/2011	Reading
Rania Hafiz	Consulente pedagogica. Direttrice della rete "Muslim Women in Education".	18/07/2011	Londra
Karmanirvana	Associazione no profit con sede a Derby. Si occupa di contrasto ai matrimoni forzati ed alla HRV.	20/07/2011	Intervista via e-mail.
Anne-Marie Hutchinson	Avvocato. Impegnata nella difesa dei diritti umani di donne e minori. È intervenuta in difesa di vittime o potenziali vittime di matrimoni forzati.	22/07/2011	Londra
Davinder Prasad	Portavoce dell'associazione "CasteWatchUK", impegnata nel monitoraggio e contrasto al fenomeno delle discriminazioni di casta nel Regno Unito.	23/07/2011	Londra
Hannana Siddiqui	Membro delle Southall Black Sisters (SBS), organizzazione che sostiene le donne asiatiche e afro-caraibiche di Southall contro la violenza domestica.	25/07/2010	Londra
Nazir Afzal	Chief Crown Prosecutor per l'Inghilterra Nord-occidentale.	26/07/2011	Manchester
Kaveri Sharma	Membro di Newham Asian Women Project, associazione che sostiene donne e minori a sfuggire dalla violenza domestica. Il servizio è rivolto in modo particolare alle donne asiatiche del quartiere di Newham.	27/07/2011	Londra

Appendice B

Brano tratto dal monologo teatrale di Saverio La Ruina *La Borto* (2009)

"La dogana"

[...]

Che là funzionava così: per il passaggio delle ragazze c'erano tanti posti di blocco, uno appresso all'altro, e poi alla fine c'era la "dogana". Il primo posto di blocco davanti al bar Novecento, il secondo davanti al bar Centrale, il terzo alla Tavernetta e arrivata in piazza trovavi la "dogana", la "dogana" vera e propria, davanti al circolo Unione. I doganieri principali erano: Duminicu u Bellu, Ntoniu Pesolànu, Vicianzu u Bannùalu e Carminu u Bruttu. Il più brutto era Carminu u Bruttu, lo dice la parola stessa, che ce lo chiamavano apposta, con i capelli neri come il fumo, il baffo pure nero e grosso e la faccia tutta unta. Non gli ho mai sentito dire una cosa sensata da quando è nato fino a quando è morto. Lui era nero e corto, il contrario di Duminicu u Bellu ch'era alto e biondo.

Stavano seduti davanti al circolo Unione e giocavano a carte. Li chiamavano i geometri perché ti misuravano con gli occhi lo stesso di come se avevano il metro. Ai posti di blocco ci stavano i più piccoli, gli allievi, e alla "dogana" ci stavano i più grandi, i geometri, e in mezzo ai geometri comandava l'ingegnere, Duminicu u Bellu, il capo cantiere, sempre con la sigaretta in bocca, sempre con la camicia alla moda, ma sempre rossa o celeste, sempre sbottonata, sbottonata al petto quando faceva freddo e sbottonata alla pancia quando faceva caldo. Con il cambio di stagione alzava o abbassava il bottone. Duminicu u Bellu stava sempre stravaccato sopra una sedia come se era nato stanco. Però non gli scappava una mosca. E quando il capo cantiere girava la testa tutti gli altri la giravano appresso. E gli occhi s'attaccavano addosso. Te li sentivi addosso come quando ti c'appoggiavano le mani. E partiva la radiografia. Zzzzz... Sentivo lo stesso rumore di come quando ti fanno la radiografia in ospedale. Chi prendeva dalle gambe chi dalle spalle chi dal petto e chi dal culo.

Poi si guardavano e si passavano le informazioni, solo con gli occhi, senza parole. E poi cambiavano posto. Quello che guardava il culo passava alle gambe e quello che guardava le gambe passava al culo, e così via. Poi si guardavano un'altra volta come per dire:

- Avevi ragione, compà.

- Pure tu, compà.

Sempre senza parole. Bastava un movimento della bocca o della testa, bastava un lampo negli occhi. Facevano la radiografia e poi si passavano le lastre. E sopra le lastre c'erano dove le gambe dove le spalle dove il petto e dove il culo. Che se le mettevi insieme tutte quelle lastre pareva la fotografia di un mostro. Perché mani, braccia e piedi mancavano sempre, tante volte mancava la testa, e a volte mancavano pure le gambe o il petto a secondo se la lastra l'avevano scartata. Il fastidio che avevi, la paura che ti mettevano, la vergogna che ti mangiava, a loro non importava niente, che loro mica la vedevano la persona completa, loro vedevano solo il pezzo che faceva comodo a loro.

Io camminavo così... (*si alza*)... cercavo di non muovere il sedere... il bacino lo tenevo rigido rigido, così... le gambe strette... pure le gambe le tenevo rigide rigide, tutta la persona la tenevo mezza bloccata, così... nascondevo il petto con le mani, così... che m'era venuto un petto tanto, m'era uscito di colpo, mo non ce l'ho più, non so più che fine ha fatto... camminavo e mi tenevo stretta stretta, così... (*cammina*)... (*torna al suo posto, indica il bacino*) qua era tutto bloccato. (*risiede*) E bloccata così camminavo rigida rigida come un tronco, bloccata così non potevo manco camminare veloce e il tempo non passava mai, come quando ti sogni la notte che vuoi scappare vuoi scappare vuoi scappare e non ti riesci a muovere neanche di un millimetro, come se quei pochi metri davanti a me erano diventati chilometri, come se la casa di nonna la spostavano sempre più avanti più avanti più avanti e non arrivavi mai. La piazza diventava più grande, la strada diventava più lunga, il tempo una cosa infinita, mi pareva ch'era passato un secolo quando finalmente giravo nel vicolo. Passare davanti a quel bar per me era una vera tragedia, perché era sempre sempre sempre. Da allora li odio proprio i bar, io, non li posso manco vedere, non ci entro mai mai mai, per me li potrebbero chiudere, per me li potrebbero far saltare in aria tutti quanti. Che pure mo quando ci passo davanti non mi sento tranquilla...

[...]

Appendice C

Glossario

<i>Badal</i>	Scambio.
<i>Bindī</i>	Punto. Cerchietto di polvere colorata, come ornamento sulla fronte.
<i>Birādarī</i>	Fratellanza, relazione, parentela, comunità.
<i>Burqa</i> ‘	Indumento che copre interamente il corpo della persona con una retina all’altezza degli occhi che permette di vedere.
<i>Ch’unni</i>	Vedi <i>dupaṭṭā</i> .
<i>Ćūrīdār</i>	Pantalone stretto e lungo che viene raccolto dal ginocchio in giù.
<i>Dupaṭṭā</i>	Stola di cotone, seta o lana che serve a coprire il seno e/o la testa. È il terzo pezzo dell’abbigliamento femminile panjabi insieme al pantalone, <i>shalwār</i> , e la tunica, <i>kamiz</i> .
<i>Gairat</i>	Gelosia, fonte o causa di gelosia, cura di ciò che è sacro e inviolabile. Senso dell’onore.
<i>Got</i> o <i>Gotra</i>	Gruppo di discendenza patrilineare, clan.
<i>Ḥarām</i>	Proibito.
<i>Ḥijab</i>	Velo o foulard, che copre i capelli, ma lascia vedere il viso.
<i>‘Izzat</i>	Onore, prestigio.
<i>Jāt</i> o <i>zāt</i>	Casta, rango.
<i>Jirga</i>	Cerchio. Consiglio tribale o di <i>birādarī</i> .
<i>Khāp</i>	Clan, consiglio di casta.
<i>Niqāb</i>	Velo che copre tutto il viso tranne gli occhi.
<i>Panćāyat</i>	Consiglio di villaggio.
<i>Parā’ī</i>	Estraneo. Si dice di una ragazza una volta sposata e lascia la famiglia natale per entrare in quella del marito.
<i>Parda</i>	Clausura, velo.
<i>Pukhtunwali</i>	“La via dei Pukhtun”, ovvero il codice d’onore dei pukhtun.
<i>Sārī</i>	Abito indiano composto da circa 6 metri di stoffa drappeggiata intorno al corpo.
<i>Satī</i>	La cerimonia dell’immolazione di una vedova sulla pira funeraria del marito.
<i>Śakti</i>	Potenza, energia divina. Aspetto femminile della divinità.
<i>Sharm</i>	Vergogna, ritrosia, pudore.
<i>Sva-deśi</i>	Del proprio paese, patria, luogo di nascita, casa.
<i>Varṇ</i>	Sistema di divisione sociale presente nel subcontinente indiano basato su diversi gradi di purità.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. In R. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology* (pp. 137-162). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, L. (1999). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society, Updated With a New Preface*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (2001). " Orientalism" and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, 27(1), 101-113.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Abu-Lughod, L. (2011). Seduction of the "Honor Crime". *Differences*, 22(1), 17-63.
- Abu-Odeh, L. (1997). 'Comparatively Speaking: The "Honor" of the "East" and the "Passion" of the "West"'. *Utah Law Review*, 2, 287-307.
- Ahmed, A. (1976). *Millennium and Charisma among Pathans: a Critical Essay in Social Anthropology*. London: Routledge.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* New Haven: Yale University Press.
- Ahmed, L. (1995). *Oltre il velo: la donna dell'Islam da Maometto agli ayatollah* (G. Graziosi & M. Baccianini, Trans.). Firenze: La Nuova Italia.
- Akbar, A. S. (1980). *Pukhtun economy and society* London: Routledge & Kegan Paul.
- Akpinar, A. (2003). The honour/shame complex revisited: violence against women in the migration context. *Women's Studies International Forum*, 26(5), 425-442.
- Amir Moezzi, M. A. (2007). *Dizionario del Corano*. Milano: Mondadori DOC.
- Amnesty-International. (2002). *Pakistan: Insufficient Protection of Women* (No. AI-ASA--33/006/2002). London: Amnesty International. Disponibile in: <http://www.amnesty.org/en/library/asset/ASA33/006/2002/en/b734002a-d873-11dd-9df8-936c90684588/asa330062002en.pdf> [12/06/2010].
- Appiah, K. A. (2011). *Il codice d'onore. Come cambia la morale* (D. Damiani, Trans.). Milano: Raffaello Cortina.
- Arpino, G. (1961). *Un delitto d'onore*. Verona: Mondadori.
- Azhar, N. (2012). Violence against Women in Pakistan: A qualitative review of statistics for 2011. Disponibile in: <http://www.af.org.pk/PDF/VAW%20Reports%20AND%20PR/Violence%20Against%20Women%20Annual%20Report%202011.pdf>. [25/10/2012].
- Bagnasco, A. (1992). "Comunità" in Enciclopedia delle scienze sociali (Vol. XIV, pp. 206-214). Roma: Treccani.
- Bajwa, H. (2010). One honour killing a month in Punjab. *The Indian Express* (17/06/2010). Disponibile in: <http://www.indianexpress.com/news/one-honour-killing-a-month-in-punjab/634888/> [22/02/2011].
- Bakshi, S. R. (1992). *Abdul Ghaffar Khan: The Frontier Gandhi*. New Delhi: Anmol.
- Baldessaro, G. (2012). La cognata di Angela Costantino anche lei scomparsa nel nulla. *Repubblica.it* (14/05/2012). Disponibile in:

- http://www.repubblica.it/cronaca/2012/04/14/news/la_cognata_di_angela_costantino_anche_lei_scomparsa_nel_nulla-33302677/ [03/05/2012].
- Balicki, J. (2010). *Pendulum culture? : integration of young Muslim immigrants in East London* s.l. : Trafford On Demand Pub.
- Ballard, R. (1982). South Asian Families. In Rapoport, Fogarty & Rapoport (Eds.), *Families in Britain* (pp. 179-204). London: Routledge and Kegan Paul.
- Ballard, R. (1990). Migration and kinship: the differential effect of marriage rules on the processes of Punjabi migration to Britain. In C. P. C. Clarrke, S. Vertovek (Ed.), *South Asians Overseas: Contexts and Communities* (pp. 219-249). Cambridge Cambridge University Press.
- Ballard, R. (2001). *The Impact of Kinship on the Economic Dynamics of Transnational Networks: Reflections on some South Asian developments*. Disponibile in: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Ballard.pdf> [25/07/2011].
- Banerjee, M. (2000). *The Pathan unarmed: opposition and memory in the North West Frontier*. Oxford: James Currey.
- Banerjee, M., & Miller, D. (2008). *The Sari*. Oxford, New York: Berg.
- Barth, F. (1965). *Political Leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press University of London.
- Bausani, A. (Ed.). (1988). *Il Corano* (1999 ed.). Milano: BUR.
- Baxi, P., Rai, S. M., & Ali, S. S. (2006). Legacies of Common Law: 'crimes of honour' in India and Pakistan. *Third World Quarterly*, 27(7), 1239-1256.
- Bernays, R. (1931). *Naked fakir*. London: V. Gallancz.
- Bertolani, B. (2005). I sikh in Emilia: tra specializzazione del mercato e del lavoro e reti di relazioni. In D. Denti, M. Ferrari & F. Perocco (Eds.), *I Sikh. Storia e immigrazione* (pp. 163-176). Milano: Franco Angeli.
- Bhardwaj, M. R. (1995). *Colloquial Panjabi*. London, New York: Routledge.
- Bianchin, S. (2012). Cingalese picchia la madre perché veste all'occidentale. *La Repubblica Milano.it* (13/08/2012). Disponibile in: http://milano.repubblica.it/cronaca/2012/08/13/news/cingalese_picchia_la_madre_perch_vest_e_alloccidentale-40853161/ [18/12/2012].
- Biardeau, M. (1985). *L'induismo. Antropologia di una civiltà* (F. Poli, Trans. 1981 ed.). Milano: Arnoldo Mondadori.
- Bichi, R. (2007). *La conduzione delle interviste nella ricerca sociale*. Roma: Carocci.
- Bose, P. S. (2009). Home and Away: Diasporas, Developments and Displacements in a Globalising World In W. Safran, S. A. Kumar & B. V. Lal (Eds.), *Transnational Migrations: the Indian Diaspora* (pp. 136-163). New Delhi, London: Routledge.
- Brandon, J., & Hafez, S. (2008). *Crimes of the Community: Honour-based violence in the UK*. London: Centre for Social Cohesion.
- Brumana, E. (2006). *Pakistani a Bergamo*. Disponibile in: <http://immigrazione.provincia.bergamo.it/pakistani.pdf> [10/11/2010].
- Busatta, S. (2006). Honour and Shame in the Mediterranean. *Antrocom*, 2, 75-78. Disponibile in: <http://www.antrocom.net/upload/sub/antrocom/020206/04-Antrocom.pdf>. [03/02/2011]
- Busoni, M. (2000). *Genere, sesso, cultura : uno sguardo antropologico* Roma: Carocci.
- Busoni, M. (2001). *Il valore delle spose*. Roma: Meltemi.
- Butalia, U. (1997). Abducted and Widowed Women: Questions of Sexuality and Citizenship During Partition. In M. Thapan (Ed.), *Embodiment: Essays on Gender and Identity* (pp. 90-106). Oxford: Oxford University Press.
- Butalia, U. (1998). *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*. New Delhi: Viking by Penguin Books India.

- Cavenaghi, P. (2011). Lasciar parlare il silenzio. La *Partition* del subcontinente indiano e le *abducted women*. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 8/4, 1-22. Disponibile in:
http://www.studistorici.com/2011/10/29/cavenaghi_numero_8/. [10/11/2010].
- Chakravarti, U. (2005). From fathers to husbands: of love, death and marriage in North India. In L. Welchman & S. Hossein (Eds.), *Honour* (pp. 302-331). London, New York: Zed Books.
- Chand, A. (1989). *India, Pakistan, and Afghanistan: a study of freedom struggle and Abdul Ghaffar Khan*. New Delhi: Commonwealth Publishers.
- Chaudhry, M. R. (2011). Political elites and honour crimes. *The Tribune* (16/12/2011).
- Chesler, P. (2009). Are Honor Killings Simply Domestic Violence? *Middle East Quarterly*, XVI. Disponibile in: <http://www.meforum.org/2067/are-honor-killings-simply-domestic-violence> [25/2/2010].
- Chowdhry, P. (1998). Enforcing Cultural Codes. In M. E. John & J. Nair (Eds.), *A Question of Silence? The Sexual Economies of Modern India* (pp. 332-367). New Delhi: Kali For Women.
- Chowdhry, P. (2007). *Contentious Marriages, Eloping Couples*: New Delhi: Oxford University Press.
- Coleman, D. E. (2004). Partner choice and the growth of ethnic minority populations. *Bevolking en Gezin*, 33(2), 7-33.
- Cominelli, C. (2008). L'immigrazione negli ultimi 10 anni a Brescia e provincia. In E. Besozzi (Ed.), *Immigrazione e contesti locali. Annuario CIRMIB*. Brescia: Centro Interuniversitario di Ricerca sulle Migrazioni - Brescia.
- Compiani, M. J., & Galloni, F. (2005). I sikh in Lombardia. In D. Denti, M. Ferrari & F. Perocco (Eds.), *I Sikh. storia e immigrazione*. Milano: Franco Angeli.
- Cori, A. (2012). Asif massacrato per un amore. *La Repubblica.it* (30/05/2012). Disponibile in: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/05/30/asif-massacrato-per-un-amore.html> [05/06/2012].
- Cori, A. (2012). Ucciso a botte dai parenti della fidanzata *La Repubblica.it* (30/05/2012). Disponibile in:
<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/05/30/ucciso-botte-dai-parenti-della-fidanzata.html> [05/06/2012].
- CPS. (2010). *Honour Based Violence and Forced Marriage*. London: Crown Prosecution Service. Disponibile in:
http://www.cps.gov.uk/legal/h_to_k/honour_based_violence_and_forced_marriage/index.html#a2 [23/01/2011].
- Cutrufelli, M. R. (1975). *Disoccupata con Onore*. Milano: Mazzotta.
- Danna, D. (2011). Per forza, non per amore. Rapporto di ricerca sui matrimoni forzati in Emilia-Romagna: Regione Emilia-Romagna. Disponibile in:
<http://www.danieladanna.it> [23/04/2012].
- Danna, D., & Cavenaghi, P. (2011). Transformative mediation in forced marriage cases. *Interdisciplinary Journal of Family Studies*, XVII, 1-18. Disponibile in:
http://unipress.cab.unipd.it/istanze/test-mimbo/volume-17-1-1/transformative-mediation-in-forced-marriage-cases/XVII_1_05-Danna-Cavenaghi.pdf. [20/12/2012].
- Davis, J. (1987). Family and State in the Mediterranean. In D. Gilmore (Ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (pp. 22-34).
- Deepu, S. E., & Manoj, P. (2010, 3 maggio). Cops probe honour killing in Delhi journalist's death. *Indian Express*.
- Della Moretta, A. (2006). Agire subito per evitare il ripetersi della barbarie *Giornale di Brescia* (15/08/2006).

- Della Moretta, A. (2006). Condannata a morte per salvare l'onore del clan. *Giornale di Brescia* (13/08/2006).
- Douglas, M. (1993). *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. (A. Vatta, Trans.). Bologna: Il Mulino.
- Dumont, L. (1991). *Homo Hierarchicus* (D. Frigessi, Trans. Gallimard ed.). Milano: Adelphi.
- Dustin, M., & Phillips, A. (2008). Whose agenda Is It? Abuses of women and abuses of culture in Britain. *Ethnicities*, 8(3), 405-424.
- Eaton, R. M. (2000). *Essays on Islam and Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.
- Eknath, E. (1990). *Badshah Khan, il Gandhi musulmano*. Torino: Ed. Sonda.
- Ellena, L., Nova, L. H., & Pagnotta, C. (2012). *World Wide Women: Globalizzazione, Generi, Linguaggi* (Vol. 2): CIRSDe.
- Evans-Pritchard, E. E. (2004). *I nuer: un'anarchia ordinata*. Milano: Franco Angeli.
- Falzone, S. (2007). A Magistero l'ultimo omicidio d'onore. *La Repubblica.it* (27/11/2007). Disponibile in: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2007/11/27/magistero-ultimo-omicidio-onore.html> [23/04/2012].
- Fazio, I. (2004). The family, honour and gender in Sicily: models and new research*. *Modern Italy*, 9(2), 263-280.
- Fisher, H., Rösslhuber, M., & Hertlein, J. (2011). *Country Report 2011*. Vienna: WAVE.
- Foschini, P. (2007, 2 luglio). Difese Hina, scorta alla musulmana aggredita. *Corriere della Sera.it*. Disponibile in: http://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2007/07_Luglio/02/hina_scorta.shtml [05/05/2011].
- Gabaccia, D. R., & Iacovetta, F. (2002). *Women, gender and transnational lives: Italian workers of the world*: Univ of Toronto Press.
- Gallinari, G. (2006a). E Hina disse: «Sono finita». *Giornale di Brescia* (15/08/2006).
- Gallinari, G. (2006b). «Hina, forse un inganno per attirarla a Sarezzo nella casa della morte». *Giornale di Brescia* (17/08/2006)-
- Gallinari, G. (2006c). Il fidanzato: «Lo sapevo che dietro c'era il padre». *Giornale di Brescia* (15/08/2006).
- Gallinari, G. (2006d). La mamma di Hina denuncia il marito. *Giornale di Brescia*. (21/08/2006).
- Gallinari, G. (2006e). Tarquini: «Non c'è limite alla crudeltà dell'uomo». *Giornale di Brescia*.(17/08/2006).
- Galoppini, E. (2008). *Islamofobia: Attori, Tattiche e Finalità* Parma: Edizioni all'insegna del Veltro.
- Gill, A., & Rehman, G. (2004). Empowerment through activism: responding to domestic violence in the South Asian Community in London. *Gender & Development*, 12(1), 75-82.
- Gillespie, M. (1995). *Television, Ethnicity and Cultural Change*. London, New York: Routledge.
- Gilmore, D. D. (1987). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: American Anthropological Association.
- Gilmore, D. D. (1987). Introduction: The Shame of Dishonor'. In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (pp. 2-21). Washington: American Anthropological Association.
- Giovannini, M. J. (1987). Female chastity codes in the circum-Mediterranean: comparative perspectives. In D. Gilmore (Ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (pp. 61-74). Washington: American Anthropological Association.

- Giunchi, E. (2005). Approfondimento sul Pakistan ed il Bangladesh in *Famiglie migranti e stili genitoriali* (pp. 59-64). Bologna, Provincia di Bologna. Disponibile in: http://www.provincia.bologna.it/sanitasociale/Engine/RAServeFile.php/f/Atti_famiglie_migranti.pdf [07/02/2010].
- Goddard, V. A. (1994a). From the Mediterranean to Europe: Honour, kinship and gender. In V. A. Goddard, L. J.R. & S. C. (Eds.), *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*. (pp. 57-92). Oxford: Berg.
- Goddard, V. A. (1994b). Introduction: The Anthropology of Europe. In V. A. Goddard, J. R. Llobera & S. Shore (Eds.), *The Anthropology of Europe* (pp. 1-40). Oxford, Washington D.C.: Berg.
- Goody, J. (1984). *Famiglia e matrimonio in Europa*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Granci, J. (2012). Marocco: il suicidio di Amina, minorenne costretta a sposare il suo stupratore. *Osservatorio Iraq*. Disponibile in: <http://www.osservatorioiraq.it/marocco-il-suicidio-di-amina-minorenne-costretta-a-sposare-il-suo-stupratore>. [12/06/2012].
- Grazioli, P. (2006). Sarezzo sconvolto: «Come è possibile tutto ciò?». *Il Giornale di Brescia* (14/08/2006).
- Grima, B. (2004). *The performance of emotion among Paxtun women*. Oxford: Oxford University Press.
- Grugni, P. (2010). *Italian Sharia* Ozzano dell'Emilia (BO): Perdisa.
- Hansen, T. B. (1999). *The Saffron Wave: democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Harris, M. (1984). *Materialismo culturale: la lotta per una scienza della cultura* (A. D'Anna, Trans.). Milano: Feltrinelli.
- Harris, M. (1999). *Theories of Culture in Modern Times*. Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira.
- Hejazi, S. (2008). *L'Iran s-velato. Antropologia dell'intreccio tra identità e velo* Roma: Aracne.
- Herzfeld, M. (1980). Honour and shame: Problems in the comparative analysis of moral systems. *Man*, 15(2), 339-351.
- Hoodfar, H. (1993). The Veil in Their Minds and On Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women. *RDF/DRF*, 22(3/4), 5-18.
- HRCF. (2012). *State of Human Rights in 2011*. Lahore: Human Rights Commission of Pakistan. Disponibile in: <http://www.hrcf-web.org/pdf/AR2011/Complete.pdf> [19/06/2012].
- HRW. (1999). *Crime of Custom? Violence Against Women in Pakistan*. New York, Washington, London ,Brussels: Human Rights Watch.
- Husain, I. (2002). Italian Jobs. *Dawn* (9/11/2002). Disponibile in: <http://archives.dawn.com/weekly/mazdak/20021109.htm> [24/09/2011].
- Husseini, R. (2009). *Murder in the Name od Honour*. Oxford: Oneworld.
- Iacona, R. (2012). *Se questi sono gli uomini* Milano: Chiarelettere.
- Jafri, A. H. (2008). *Honour killing: dilemma, ritual, understanding*: Oxford University Press, USA.
- Kennedy, P. (2002). Cosa non è cambiato. *Internazionale*, (6/09/2002), 453, 33-34.
- Kezich, T. (2003). Con «Divorzio all' italiana» Mastroianni diventò il nuovo Rodolfo Valentino. *Corriere della Sera.it* (20/04/2003). Disponibile in: http://archivistorico.corriere.it/2003/aprile/20/Con_Divorzio_all_italiana_Mastroianni_co_0_030420112.shtml [12/01/2012].
- Khan, A. G., & Ramu, P. S. (1992). *Khudai khidmatgar and national movement: momentous speeches of Badshah Khan*. s.l.: S&S Books.

- Khan, A. S. (2012). Population shoots up by 47 percent since 1998. *The News International* (29/03/2012).
- Khan, N. S. (2011). Identity, Violence and Women: A Reflection on the Partition of India. In K. Visweswaran (Ed.), *Perspectives on Modern South Asia*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell.
- Khan, S. (1999). *A Glimpse through Purdah* London: Trentham book.
- Khan, S. (2006). *Zina, Transnational Feminism, and the Moral Regulation of Pakistani Women*. Vancouver, Toronto: UBC.
- Khan, T. S. (2006). *Beyond Honour. A Historical Materialist Explanation of Honour Related Violence* Oxford: Oxford University Press.
- Koenig Michael A., S. R., Ahmed Saifuddin, Jejeebhoy Shireen, and Jacquelyn Campbell (2006). Individual and Contextual Determinants of Domestic Violence in North India. *American Journal of Public Health*, 96(1), 132-138.
- Krishan, G. (2004). Demography of the Punjab (1849-1947). *Journal of Punjab Studies*, 11(1), 77-89.
- Kvinnoforum. (2003). *A Resource Book for Working against Honour Related Violence*. Disponibile in:
http://uudenmaanpiiri-mll-fi-bin.directo.fi/@Bin/66eea84b9004e169709db4b4780e83ad/1339493491/application/pdf/126548/HRV_resourcebook_rapport1.pdf [29/01/2010].
- Kvinnoforum. (2005). *Honour Related Violence. European Resource Book and Good Practise*. Stockholm. Disponibile in:
<http://www.medinstgenderstudies.org/wp-content/uploads/hrvresourcebook.pdf>. [29/01/2010].
- Lerner, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Oxford-New York: The Oxford University Press.
- Levitt, P., & Waters, M. C. (2003). *The Changing Face of Home: The Transnational lives of the Second Generation*. New York: Russel Sage Foundation.
- Lindholm, C. (1980). Images of the Pathan: The usefulness of colonial ethnography. *European Journal of Sociology*, 21(02), 350-361.
- Liso, O. (2006, 21 agosto). È tornata la madre di Hina. "Mohammed ha fatto giustizia". *Repubblica.it*.
- Mahmood, S. (2012). *Politics of piety: the islamic revival and the feminist subject* (with a new preface ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Mai, M., & Cuny, M.-T. (2007). *In the Name of Honour*. London: Virago
- Malick, N., Saleem, I., & Hamdani, I. (2003). *Karo Kari, Tor Tora, Siyahkari, Kala Kali*. Lahore: Shirkat Gah, Women Living Under Muslim Law.
- Manchanda, R. (2001). The Salwar Revolution. *Himāl* (03/2001).
- Mandelbaum, D. G. (1988). *Women's seclusion and Men Honor*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Manjoo, R. (2012). *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences on her mission to Italy (15–26 January 2012)* (No. A/HRC/20/16/Add.2). Geneve: United Nations, Human Rights Council. Disponibile in:
http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session20/A-HRC-20-16-Add2_en.pdf [22/12/2012].
- Maqbool, A. (2011). Pakistan rape victim Mukhtar Mai faces new injustice, *BBC News U.K.* Disponibile in: <http://www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-13205439>. [10/07/2012].
- Marcus, G. E. (2004). Gli usi della complicità nella mutevole *mise-en-scene* del lavoro di ricerca sul campo in antropologia. In L. Cimmino & A. Santambrogio (Eds.),

- Antropologia e interpretazione: il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali* (pp. 17-62). Perugia: Morlacchi.
- Massari, M. (2006). *Islamofobia*. Roma: GLF editori Laterza.
- Menon, R., & Bhasin, K. (1996). Abducted Women, the State and Questions of Honour. In K. Jayawardena & M. d. Alwis (Eds.), *Embodied Violence, Communalising Women's Sexuality in South Asia*, (pp. 1-31.). New Delhi: Kali for Women.
- Mernissi, F. (1991). *Women and Islam* (M. J. Lakeland, Trans.): Basil Blackwell.
- Mernissi, F. (2006). *L'harem e l'Occidente* (R. R. D'Acquarica, Trans.). Firenze: Giunti Editore.
- Merry, S. E. (2006). *Human rights and gender violence: translating international law into local justice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Metcalf, B., & Metcalf, T. (2004). *Storia dell'India moderna*. Milano: Mondadori.
- Milani, G. (2009). L'omicidio di Hina Saleem. Profili psicologici delle aggravanti dei motivi futili o abietti e della premeditazione. *Psicologia & Giustizia*, X, 1(1), 1-34.
- Mody, P. (2008). *The Intimate State : Love-marriage and the Law in Delhi*. London New York New Delhi: Routledge.
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic fundamentalism: The limits of postmodern analysis*: Zed Books Ltd.
- Mohanty, C. T. (1984). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *boundary 2*, 12, 333-358.
- Mojab, S., & Hassanpour, A. (2002). In Memory of Fadime Sahindal: Thoughts on the Struggle Against "Honour Killings". *Kurdistan Observercom*, 16.
- Mondini, F. (2006). Sgozzata e sepolta. *Bresciaoggi.it* (13/08/2006).
- Mondini, F. (2010). Fugge col fidanzato. I suoi: «L'hanno rapita». *Bresciaoggi* (30/11/2010).
- Monti, G., & Ventura, M. (2011). *Hina. Questa è la mia vita*. Milano: Piemme.
- Nadeem, A. (2006). *Mappe per amanti smarriti* (D. Vezzoli, Trans.). Milano: Feltrinelli.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating Cultures*. New York London: Routledge.
- NCRB. (2012). *Crime in India - 2011*. Disponibile in: <http://ncrb.nic.in/index.htm>. [23/10/2012].
- NHRC. (2010). *Mr. Justice K.G. Balakrishnan's first Media Conference as NHRC Chairperson*. Disponibile in: <http://nhrc.nic.in/dispatch.asp?fno=2078> [25/10/2012].
- Okin, S. M. (1999). Is Multiculturalism Bad for Women? In J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (Eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Onal, A. (2008). *Honour Killing. Stories of Men who killed* (Ü. Hussein, M. Onal & D. Perin, Trans.). London San Francisco Beirut: SAQI.
- Ong, A. (1995). Women out of China: Travelling Tales and Travelling Theories in Postcolonial Feminism. In R. Behar & D. A. Gordon (Eds.), *Women Writing Culture* (pp. 350-373). Berkeley, Los Angeles, London: University California Press.
- Pasca, E. (2011). La protesta dei Sikh: "Non fateci levare il turbante". *Stranieri in Italia*. Disponibile in: http://www.stranieriinitalia.it/nuovi_cittadini-la_protesta_dei_sikh_non_fateci_levare_il_turbante_13808.html. [16/12/2012].
- Patel, P. (2008). Faith in the state? Asian women's struggles for human rights in the UK. *Feminist legal studies*, 16(1), 9-36.
- Patel, P. (2011). Cohesion, Multi-faithism and the Erosion of Secular Spaces in the UK: Implications for the Human Rights of Minority Women. *IDS Bulletin*, 42(1), 26-40.
- Patel, P., & Sen, U. (2010). *Cohesion, Faith and Gender*. London: Southall Black Sister Trust.

- Peano Cavasola, F. (2011). L'integrazione della popolazione straniera nelle aree rurali lombarde. In E. Besozzi (Ed.), *Immigrazione e contesti locali. Annuario CIRMIB 2010* (pp. 171-186). Milano: Vita e Pensiero.
- Peca Conti, R. (2005). Il sikhismo. Profilo storico-dottrinale. In D. Denti, M. Ferrari & F. Perocco (Eds.), *I sikh. Storia e immigrazione* (pp. 43-88). Milano: Franco Angeli.
- Pepicelli, R. (2010). *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*. Roma: Carocci.
- Pepicelli, R. (2012). *Il velo nell'Islam*. Roma: Carocci.
- Peristany, J. G. (1966). *Honor and shame: The values of Mediterranean society*. Chicago: Weidenfeld and Nicolson.
- Pitt-Rivers, J. (1966). Honour and social status. In *Honor and shame: The values of Mediterranean society* (pp. 19-77). Chicago: Weidenfeld and Nicolson.
- Piva, L. (2004). «Non vestirti come le altre». E l'uccide. *Corriere della Sera* (26/11/2004).
- Platts, J. T. (1997). *A Dictionary of Urdū Classical Hindī and English* (1884 Clarendon Press, Oxford. ed.). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- PUDR. (2003). *Courting disaster. A Report on Inter-caste Marriages, Society and Caste*. New Delhi: People's Union for Democratic Rights. Disponibile in: http://www.pudr.org/sites/default/files/pdfs/courting_disaster.pdf [30/10/2012].
- Qadeer, M. A. (2006). *Pakistan. Social and Cultural transformations in a Muslim nation*. London, New York: Routledge.
- Quaglia, F. (2004). *Omicidi tra uomini e donne: un'analisi diacronica a partire dai giornali. Sintesi della tesi di laurea in psicologia sociale*. Università degli studi di Trieste, Trieste. Disponibile in: http://www.casadonne.it/cms/images/pdf/pubblicazioni/materiali/omicidi_tra_uomini-donne_i%20francesca%20quaglia.pdf [27/08/2010].
- Radhakrishnan, S. (2009). Examining the “Global” Indian Middle Class: Gender and Culture in the Silicon Valley/Bangalore Circuit. In W. Safran, A. K. Sahoo & B. V. Lal (Eds.), *Transnational Migrations: the Indian Diaspora* New Delhi, London: Routledge.
- Ramu, P. S. (1991). *Badshah Khan: Indo-Pakistan Relations*: SS Publishers.
- Razack, S. H. (2004). Imperilled muslim women, dangerous muslim men and civilised europeans: legal and social responses to forced marriages. *Feminist Legal Studies*, 12, 129-174.
- Razdan, P. (2006). Ash to marry tree first. *Hindustan Times* (28/11/2006).
- Restelli, M. (2005). Il sikhismo nell'India di oggi. In D. Denti, M. Ferrari & F. Perocco (Eds.), *I Sikh. Storia e immigrazione* (pp. 89-111). Milano Franco Angeli.
- Rivera, A. (2005). *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*. Bari: Dedalo.
- Rodella, M. (2011). La pakistana ritorna a scuola «Convinti i suoi familiari». *Bresciaoggi* (17/04/2011).
- Rude-Antoine, E. (2005). *Forced Marriages in Council of Europe Member States: A Comparative Study of Legislation and Political Initiatives* (No. CDEG (2005) 1): Council of Europe, Directorate General of Human Rights, Equality Division.
- Rushdie, S. (1991). *La vergogna* (E. Capriolo, Trans. 1983 ed.). Milano: Garzanti.
- Sacchi, P. (2011). I delitti d'onore ritornano: prospettive antropologiche dall'Italia. In F. Balsamo (Ed.), *World Wide Women. Globalizzazione, Generi, Linguaggi* (Vol. 2, pp. 123-133). Torino: Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne (CIRSDe) / Università di Torino.
- Said, E. W. (2001). *Orientalismo* (S. Galli, Trans.). Milano: Feltrinelli.
- Saiyid, D. (1998). *Muslim Women of the British Punjab: from Seclusion to Politics*. New York: St. Martin's Press.

- Salih, R. (2003). *Gender in Transnationalism, Home longing and belonging among Moroccan migrant women*. London, New York: Routledge.
- Samad, Y. (2010). Forced marriage among men: An unrecognized problem. *Critical Social Policy*, 30(2), 189-207.
- Samad, Y., & Eade, J. (2002). *Community Perceptions of Forced Marriage*: Community Liaison Unit, United Kingdom. Disponibile in: http://bradscholars.brad.ac.uk/bitstream/handle/10454/4133/forced_marriages_research_report-1.pdf?sequence=1 [18/01/2012].
- Sanghera, J. (2007). *Shame*. London: Hodder & Stoughton.
- Sanghera, J. (2011). *Shame Travels*. London: Hodder & Stoughton.
- Sarcinelli, A. S. (2011). Devenir une romni. Jeunes filles et identité generée. In L. Ellena, L. Hernández & C. Pagnotta (Eds.), *World Wide Women. Globalizzazione, Generi, Linguaggi* (Vol. IV, pp. 75-84). Torino: CIRSDDe.
- Sayad, A. (2002). *La doppia assenza*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Schmidt, R. L. (1999). *Urdu. An Essential Grammar*. London, New York: Routledge.
- Schneider, J. (1971). Of vigilance and virgins: honor, shame and access to resources in Mediterranean societies. *Ethnology*, 10(1), 1-24.
- Shaw, A. (2001). Kinship, Cultural Preference and Immigration: Consanguineous Marriage among British Pakistanis. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7(2), 315-334.
- Siddiqui, H. (2003). 'It was written in her kismet': forced marriage. In R. Gupta (Ed.), *From Homebreakers to Jailbreakers* (pp. 65-91). London & New York: Zed Books.
- Sistan. (2012). *Cittadini Italiani e Stranieri residenti nel Comune di Brescia al 31 dicembre 2011*. Disponibile in: <http://www.comune.brescia.it/NR/rdonlyres/8976936B-DA3A-4509-B466-48ACAE19AFE7/0/DCS032012CITTADINIITALIANIESTRANIERIRESIDENTIA BRESCIAAL31122011.pdf>. [15/07/2012]
- Soldati, M. G. (2011). *Purdah o della protezione*. 2011: Franco Angeli.
- Soldati, M. G. (2012). *Lo sguardo dietro. Nel Punjab del Pakistan*. Verona: QuiEdit.
- Solinas, P. G. (2010). *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*. Roma: Carocci.
- Spain, J. (1972). *The Way of the Pathans* (2nd ed.). Karachi: Oxford University Press
- Spain, J. W. (1963). *The Pathan Borderland*. Karachi: Indus Publications.
- Spinelli, B. (2008). *Femminicidio. Dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*. Milano: Franco Angeli.
- Stella, C. (2009). *Alcuni riflessi penalistici dell' "enigma multiculturale": considerazioni in tema di cause di giustificazione, scusanti e funzioni della pena*. Tesi di Dottorato di ricerca, Università degli Studi di Trento, Trento. Disponibile in: http://eprints-phd.biblio.unitn.it/247/1/cs_tesi_completa.pdf [13/06/2012].
- Stewart, F. H. (1994). *Honor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Talbot, I. (1998). *Pakistan: a Modern History*. New York: St. Martin's Press.
- Tedeschi, M. (2011). La scuola attende la pakistana ritirata perché «troppo bella». *Bresciaoggi* (16/04/2011)
- Thapar-Björkert, S. (2007). *State policy, strategies and implementation in combating patriarchal violence, focusing on "honour related" violence*. Norrköping: Integrationsverket. Disponibile in: http://www.mkc.botkyrka.se/biblioteket/Publikationer/stencilserie/2007-04_Honourrelated_violence.pdf [29/10/2010].
- Tomasini, S. (2005). Panjab, colonialismo, migrazioni internazionali. In D. Denti, M. Ferrari & F. Perocco (Eds.), *I Sikh. Storia e immigrazione*. Milano: Franco Angeli.

- Torri, M. (2000). *Storia dell'India*: GLF editori Laterza.
- UNCHR. (2002). *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, submitted in accordance with Commission on Human Rights resolution 2001/49: Cultural practices in the family that are violent towards women*, (No. E/CN.4/2002/83): UN Commission Human Rights. Disponibile in: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3d6ce3cc0.html> [06/07/2010].
- Van Schendel, W. (2009). *A History of Bangladesh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vanzan, A. (2010). (Dis)onore e migrazione. In margine ai “delitti d’onore” nella comunità islamica italiana. *Genesis, IX* (2), 75-93.
- Vishwanath, J., & Palakonda, S. C. (2011). Patriarchal Ideology of Honour and Honour Crimes in India. *International Journal of Criminal Justice Sciences*, 6(1&2), 386-395.
- Viviano, F. (2006). "Onore tradito": il fratello le spara. *Repubblica* (25/03/2006).
- Vollp, L. (2000). Blaming Cultures for Bad Behaviour. *Yale Journal of Law & Humanities*, 12(89), 89-96.
- Volpe, B. (2012). Le donne e il femminicidio, facciamo sana autocritica. Quante volte provocano?. Disponibile in: <http://www.pontifex.roma.it/index.php/editoriale/il-fatto/13542-le-donne-e-il-femminicidio-facciamo-sana-autocritica-quante-volte-provocano> [26/12/2012].
- Warrich, S. A. (2005). 'Honour killings' and the law in Pakistan. In L. Welchman & S. Hossain (Eds.), *'Honour'* (pp. 78-110). London, New York: Zed Books.
- Weiss, A. M. (1999). Pakistan: Some progress, sobering challenges. In S. S. Harrison, P. H. Kereisberg & D. Kux (Eds.), *India and Pakistan*. Cambridge: Woodrow Wilson Center Press, Cambridge University Press.
- Welchman, L., & Hossein, S. (2005). *Honour*. London New York: Zed Books.
- Wikan, U. (1982). *Behind the Veil in Arabia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wikan, U. (2008). *In Honor of Fadime* (A. Patterson, Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Wolpert, S. A. (1998). *Storia dell'India: dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi* (D. Sagramoso-Rossella, Trans.): Bompiani.
- Zana, T. (2006). Fuga impossibile dell'assassino. *Giornale di Brescia* (18/08/2006).
- Zanardo, L. (2010). *Il corpo delle donne*. Milano: Feltrinelli.
- Zorat, D. (2006). L'ex collega: «Sali era molto religioso e rigido». *Giornale di Brescia* (14/08/2006).
- Zorat, D. (2006). Ventenne pakistana sgozzata e sepolta nell'orto. *Giornale di Brescia* (13/08/2006).

Sitografia

Amnesty-International, <http://www.amnesty.org>
Antrocom, <http://www.antrocom.net>
Aurat Foundation, <http://www.af.org.pk>
BBC News, <http://www.bbc.co.uk>
Bergamo Provincia di, <http://immigrazione.provincia.bergamo.it>
Bologna, Provincia di, <http://www.provincia.bologna.it>
Bradscholars, <http://bradscholars.brad.ac.uk>
Brescia Comune di, <http://www.comune.brescia.it>
Casa delle Donne – Trieste, <http://www.casadonne.it>
Corriere della Sera.it, <http://www.corriere.it>, <http://archiviostorico.corriere.it>
CPS, <http://www.cps.gov.uk>
Dawn, <http://archives.dawn.com>
HRCP, <http://www.hrcp-web.org>
Kvinnoforum, <http://uudenmaanpiiri-mll-fi-bin.directo.fi>; <http://www.medinstgenderstudies.org>
La Repubblica.it, <http://ricerca.repubblica.it>
NCRB, <http://ncrb.nic.in>
NHRC, <http://nhrc.nic.in>
Osservatorio Iraq, <http://www.osservatorioiraq.it>
Pontifex, <http://www.pontifex.roma.it>
PUDR, <http://www.pudr.org>
Repubblica.it, <http://www.repubblica.it/cronaca>
Stranieri in Italia, <http://www.stranieriinitalia.it>
The Indian Express, <http://www.indianexpress.com>
UN Commission Human Rights, <http://www.unhcr.org>
United Nations, Human Rights Council, <http://www.ohchr.org>
Women Against Violence Europe, <http://www.wave-network.org/>