

Teleologie di emancipazione, senso del sé, trasgressioni. Fratture nella lettura di biografie violate e dell'azione nelle istanze di protezione

BARBARA PINELLI*

Abstract

Questo articolo riflette sui processi di culturalizzazione dell'emancipazione nei punti in cui questi intersecano l'asilo politico. Al centro della discussione, vi sono i modi con cui i linguaggi dei diritti, dell'umanitario e delle prospettive femministe codificano la violenza sulle rifugiate come pratica sedimentata delle loro culture di origine. Dinanzi a soggetti che chiedono protezione su istanze di violazione, si attende da questi l'uso di un'appropriata grammatica della violenza e una presa di posizione dinanzi alle vicissitudini accadute. Cosa accade quando le soggettività violate rivendicano un'etica del sé che si discosta dall'idea di autodeterminazione loro offerta, trasgredendo a più riprese le ragioni umanitarie e di genere? Il testo interpella la letteratura che si è interrogata sullo statuto assegnato alle donne diversamente posizionate nella scala del privilegio di genere e il ruolo assegnato, se assegnato, alla loro agency trasformativa. Il filo che lega l'eccezione umanitaria attribuita alle donne, il ruolo della sessualità nelle politiche di ammissione e la codificazione culturale della morale nell'intervento umanitario costituisce lo sfondo che attraversa queste pagine.

Key words: violenza di genere, esperienza/testimonianza, culturalizzazione della differenza, critica femminista, agency, asilo politico

In questo articolo, vorrei riflettere sui processi di culturalizzazione dell'emancipazione nei punti in cui il linguaggio dei diritti, dell'umanitario e delle prospettive femministe codifica la violenza sulle rifugiate come una pratica sedimentata delle loro culture di origine. Dinanzi a soggetti femminili che chiedono protezione sulla base di istanze che hanno violato il corpo e la persona, si attende che questi usino un'appropriata grammatica della violenza e assumano una postura capace di mostrare la loro presa di posizione dinanzi alle vicissitudini accadute. Alla base delle discussioni che saranno

* barbara.pinelli@uniroma3.it

poste, vi sono due punti su cui la ricerca ha già prodotto importanti analisi. Il primo è la costruzione sociale della richiedente femminile, processo in cui il diritto d'asilo interseca discorsi sedimentati su genere, etnicità, sesso e "razza" (Spijkerboer 2000). Il secondo riguarda la maggiore disponibilità dei contesti occidentali ad accogliere istanze di asilo quando chi chiede protezione è un soggetto femminile considerato vittima di "culture e stati disfunzionali e patriarcali" (Razack 1995, p. 46).

Prendendo spunto da un caso biografico, queste pagine interrogano la letteratura sull'asilo e quella femminista per comprendere come, se questo avviene, le soggettività violate siano considerate agenti del cambiamento e ciò che accade nel momento in cui queste, riappropriandosi dell'esperienza, rivendicano un'etica del sé che si discosta dall'idea di autodeterminazione e salvezza loro offerta, trasgredendo a più riprese ragioni umanitarie e di genere. In senso più ampio, il testo traccia un filo fra l'eccezione umanitaria assegnata alle donne, il ruolo della sessualità nei sistemi di regolazione delle migrazioni e come esso sia angolo privilegiato per esplorare le dinamiche del confine e dell'ammissione, la codificazione culturale-etnica della violenza e della morale nell'intervento umanitario.

Mi capitò nel corso delle mie ricerche sulle rifugiate di incontrare una giovane donna, che chiamerò Naeema, originaria dell'Afghanistan¹ – già emigrata per ragioni politiche a pochi anni di età in Iran con la famiglia – cui era stata riconosciuta la protezione sussidiaria in una città del Nord-Est di Italia.² Erano i primi mesi del 2018; in precedenza, avevo preso contatti con l'associazione che, nella medesima città, gestiva l'accoglienza di uomini e donne richiedenti asilo sostenendoli anche dopo la conclusione del percorso burocratico, se l'esito di quest'ultimo fosse stato il riconoscimento della protezione internazionale.³ Il progetto dell'associazione mirava all'atti-

1 Per un approfondimento di area dal punto di vista politico, relativo alla mobilità e alle politiche umanitarie si vedano Monsutti (2013) e De Lauri (2013a; 2013b).

2 Questo articolo nasce da ricerche condotte negli ultimi dieci anni sul nesso fra molteplici forme di sopraffazione e migrazioni forzate, da incontri formativi sulla violenza di genere e sessuale con professionisti operanti nel campo dell'asilo e dalla partecipazione al Progetto FAMI (2014-2020) "Ancora: Progetto sperimentale di comunità a supporto dell'autonomia dei titolari di protezione internazionale". Agli operatori e alle operatrici di questo progetto sono riconoscente per aver sollecitato un dialogo proficuo sulle pratiche della cura e perché il loro operato ha mostrato come il sistema di accoglienza possa aprire possibilità di sostegno reale a richiedenti asilo e/o titolari di protezione.

3 In base alle normative, la protezione internazionale comprende due possibili esiti. Il rifugiato è un cittadino straniero che per il timore fondato di essere perseguitato ai sensi della Convenzione di Ginevra, art. 1, si trova fuori dal territorio del Paese di cui ha la cittadinanza e non può o, a causa di tale timore, non vuole avvalersi della protezione di tale Paese. Il titolare della protezione sussidiaria è invece colui che non possiede i requisiti per essere riconosciuto rifugiato, ma nei cui confronti sussistono fondati motivi di ritenere che, se ritornasse nel Paese di origine, potrebbe correre il rischio effettivo di subire un grave danno

vazione di percorsi d'autonomia (per esempio trovare un lavoro, una borsa di studio, una casa) sostenendo i/le titolari di protezione internazionale, e i nuclei familiari, anche dopo l'accoglienza per renderli "soggetti attivi" nei processi di ricostruzione delle loro vite sul territorio di arrivo. Chiesi di incontrare alcune donne di quel progetto per indagare i loro percorsi e mettere a confronto le loro idee di autonomia rispetto a quelle istituzionali per esse pensate.

In quel periodo (2016-2018), la ricerca condotta era centrata sulla violenza di genere nelle migrazioni per asilo, percorso che comprendeva anche incontri e dialoghi diretti con alcuni centri territoriali specializzati nel contrasto alla violenza sulle donne. Aprii la conversazione esplicitando a Naeema questi interessi, sottolineando che il percorso che avremmo potuto fare insieme era legato da quello di accoglienza e autonomia in cui era al tempo inserita. Nei primi momenti del nostro incontro, fu la stessa Naeema a definirsi una sposa bambina data in moglie all'età di dieci anni; ne aveva ventuno quando ci incontrammo, e trentatré la madre che aveva avuto una storia simile. In questa conversazione, si definì anche una giovane femminista dichiarando che la libertà di scelta e di decidere per le donne, e in particolare per le sorelle più piccole, era la sua battaglia e senza vergogna, aggiunse, tali idee le dichiarava pubblicamente.

Questa giovane donna rappresentava una candidata quasi perfetta al pieno riconoscimento di rifugiata politica sia sul piano del diritto che dinanzi agli immaginari di salvezza che i contesti occidentali fanno propri, offrendo protezione (ed emancipazione) ad un soggetto femminile imprigionato da "pratiche culturali tradizionaliste". Questa candidatura era in linea anche con lo sguardo femminista, laddove con voce chiara questa giovane donna si esprimeva, denunciando imposizioni sul suo corpo e sulla sua persona, rivendicando diritti per sé e per le donne più in generale. Questa biografia – sposa bambina in un matrimonio forzato e denuncia di tale condizione – appariva infine un caso di perfetta aderenza ai canoni di richiesta di protezione previste dalle normative in materia di asilo relative alle istanze basate sulla violenza di genere (in particolare, ai sensi della Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica).⁴

(<https://www.asgi.it/wp-content/uploads/2014/10/La-protezione-internazionale-procedure-e-qualifiche2.pdf>).

⁴ Capitolo VII della Convenzione, artt. 60 e 61 che rispettivamente titolano *Richieste di asilo basate sul genere e Diritto di non respingimento*, ove sono elencate specifiche forme di violenza contro le donne considerate istanze di persecuzione. Il matrimonio forzato rientra in queste categorie e nel più ampio tema della persecuzione per motivi di genere e di orientamento sessuale, per cui sono previsti ulteriori strumenti di tutela legale sia che la persecuzione sia perpetrata dallo Stato che da soggetti non statali o per i casi in cui vi sia incapacità dello Stato di vietare tali persecuzioni (Direttiva 2004/83/CE, decreto attuativo n.

Tuttavia, non andò così. I percorsi di protezione e assistenza fecero in verità il loro corso: ben posizionata su canoni (sessualizzati) di salvezza e protezione, questa storia aveva ricevuto la piena disponibilità degli operatori assistenziali e legali, e tutto si sarebbe risolto con un esito di asilo politico, se Naeema non si fosse rifiutata di presentare la richiesta in nome delle istanze designate. I genitori, disse, sì, certo l'avevano fatta sposare nel rispetto di norme sociali, ma in fondo, anziché essere il legame da cui doversi difendere, il matrimonio rappresentava uno spazio di libertà.⁵ Nonostante quella non fosse la vita desiderata, per esempio avrebbe voluto continuare gli studi, nel tempo il marito, anziché imporsi, si era rivelato un suo complice. Seppure con preoccupazioni e titubanze per i giudizi che la loro comunità diasporica esprimeva dinanzi alle aperture e alle battaglie da Naeema intraprese, tenendo la coppia a distanza o guardandola con sospetto, il marito rappresentava un sostegno per le sue idee.

In buona parte, questa storia trasgredisce i canoni umanitari, legislativi e quelli dell'impresa femminista, mettendo anche in evidenza punti di crisi delle possibili alleanze di genere. Le questioni di seguito affrontate non negano i fatti che hanno violato il corpo e la persona, compresi i modi con cui tali violazioni possono estendersi alle reti di prossimità e alla comunità in cui il soggetto colpito si muove. Né intendono frenare un senso di responsabilità dinanzi a tali sopraffazioni, compresa l'attivazione di processi di cura delle ferite. E anzi la noncuranza umanitaria e legale come il non sentirsi chiamati in causa dinanzi a violazioni di questa entità rientrerebbero nell'attribuzione di un ineguale valore delle vite (Fassin 2017, p. 30), del dolore e della perdita. È anche bene ricordare la lunga tenacia delle donne affinché crimini e persecuzioni basati sul genere come tali siano giuridicamente riconosciuti, considerandone "l'impatto sproporzionato che hanno sulla popolazione femminile" (Declich 2001, p. 15).⁶

Di seguito, userò questa biografia come iperbole per riflettere sulle implicazioni rientranti nel processo di "culturalizzazione dell'emancipazione" (Ghorashi 2010, p. 77) quando tale atteggiamento entra nel campo dell'asilo. Affronterò il tema incrociando due assi di riflessione: la depoliticizza-

251/07). Il matrimonio forzato e matrimonio precoce sono inoltre compresi fra "le pratiche tradizionali" considerate dannose nelle Linee guida di UNHCR: <https://www.unhcr.org/sexual-and-gender-based-violence.html>.

5 Rimando agli studi sulla parentela che, soprattutto laddove intersecano l'analisi di genere, evidenziano la processualità delle relazioni e quanto i ruoli assegnati possano nel tempo conoscere negoziazioni di significato (Carsten, 2003; Franklin e McKinnon, 2001). Sono grata a Claudia Mattalucci per aver sollecitato questa prospettiva.

6 Si veda anche Declich (2017) ove illustra la strada intrapresa per riconoscere persecuzioni sulle donne come crimini di guerra, offrendo anche una lettura efficace delle prospettive sulla violenza persecutoria fondata su sesso e genere in un quadro di felice intersezione fra antropologia e discorso giuridico.

zione del rifugiato (della rifugiata) che da tempo accompagna la letteratura sull'asilo e che in questa sede vorrei trattare nelle sue connessioni con la sessuazione dei corpi e dell'intervento umanitario, e le prospettive critiche interne alla letteratura femminista inerenti istanze di emancipazione e agency alla luce delle esperienze di donne che ne rompono i canoni di presunta universalità.

Il percorso interpella la letteratura che si è interrogata sullo statuto storico assegnato alle donne diversamente posizionate sulle scale del privilegio di genere – e il cui corpo mostra, in questa logica, la codificazione etnico-culturale della subordinazione – e il ruolo assegnato, se assegnato, alla loro agency trasformativa. A più riprese, la ricerca femminista ha mostrato il rischio dei processi di etnicizzazione del genere (dei soggetti, della sopraffazione); la riflessione è qui estesa ai modi con cui regimi sessuali e di cultura regolano l'esperienza testimoniata e il racconto di sé che, nello specifico, chiede protezione.

Condotte di genere

Negli anni Sessanta del secolo scorso, la critica femminista marcò l'assenza delle donne dal discorso pubblico e la loro messa in ombra nel dibattito scientifico. Questa denuncia, che nel campo delle migrazioni prese avvio sul finire degli anni Settanta, divenne più articolata nei decenni successivi, sino a ribaltare il rapporto fra invisibilità ed esperienze sociali delle donne. La letteratura sulle rifugiate, per esempio, ha messo ben evidenza le profonde ambiguità, e le ricadute dal punto di vista delle pratiche di assistenza, emerse nel momento in cui l'invisibilità delle donne si trasformò in un accento posto sulla "questione femminile" rendendo le donne *estremamente visibili* sulla scena politica, scientifica e dell'umanitarismo internazionale (per esempio, Ghorashi 2010, p. 76). Nei primi anni Novanta, per esempio con la pubblicazione del documento *Policy Refugee Women* (UNHCR 1990), l'umanitarismo internazionale ha fatto in modo di assicurare l'incorporazione di categorie quali genere, donne, cultura nei suoi protocolli e nelle pratiche d'assistenza. Il fine fu anche quello di promuovere il volto più salvifico e integrativo dei contesti occidentali: un Nord Globale che garantisce a soggetti icone di vulnerabilità – le donne, soprattutto le donne con bambini – una tutela dalle "patologie culturali" del Sud Globale.

La critica femminista si è così rivolta al modo "fisso e stereotipato" (Hyndman 1998) con cui le categorie citate (genere, donne, culture) sono state tradotte e applicate nei protocolli umanitari per leggere le esperienze delle rifugiate. A questa critica si è aggiunta quella rivolta al femminismo bianco occidentale, laddove è stato ritenuto complice dei processi di destoricizzazione delle "donne del Terzo Mondo". In termini più diretti, a quei

processi che Sau-ling Cynthia Wong chiama di etnicizzazione del genere (1992): ovvero, la sedimentazione, anche nel campo dell'asilo, delle dinamiche di assegnazione da parte dell'Occidente e "dell'ideologia bianca" di "caratteristiche di genere agli altri etnici" (Ong 2003, p. 148).

Ho già avuto modo di sostenere quanto gli sguardi del femminismo afro-americano e postcoloniale rivolti alle profonde miopie del femminismo egemonico siano centrali nella letteratura sulle migrazioni (Pinelli 2019). Per esempio, rispetto alla convinzione che la migrazione volontaria o forzata delle donne dal Sud al Nord Globale rappresenti per esse un percorso di liberazione da modelli tradizionali e non secolarizzati, e una salita culturale-morale (*Ibidem*) verso una più moderna e progredita etica. Quest'ultima intesa nella sua accezione propria, ovvero un insieme di valori ritenuti più adeguati al comportamento morale della persona.

Per la sua vocazione comparativa, l'antropologia offre strumenti per interrogare questa nozione di fuga delle donne da società oppressive verso un Occidente pensato come "punto" della piena emancipazione e "della liberazione femminile" (Ong 1995, p. 351). In senso più ampio: "l'emancipazione, l'uguaglianza e i diritti sono parte di un linguaggio universale?" (Abu-Lughod 2002, p. 788) e sono questi traguardi per cui tutte le donne lottano? I movimenti nei paesi occidentali che sostengono battaglie di giustizia sociale – per le donne rifugiate e migranti, per le donne in altri contesti del mondo – devono, in questa ottica, considerare che potrebbero esserci idee diverse sulla giustizia o sull'emancipazione, "e che donne diverse potrebbero desiderare, o addirittura scegliere, futuri differenti da quelli che pensiamo come i migliori" (Abu-Lughod 2013, p. 43). Saba Mahmood scriveva con chiarezza: "il desiderio di libertà e di liberazione è un desiderio storicamente situato la cui forza motivazionale non può essere assunta a priori, ma deve essere ricondotta alla luce di altri desideri, aspirazioni e capacità iscritte sul soggetto culturalmente e storicamente situato" (2001, p. 223).

Già tre decenni addietro, Rey Chow rilevava quanto "la donna bianca, come l'uomo bianco, dinanzi alla donna non-occidentale" si senta detentrica "della libertà di parlare" (1991, p. 93). Ed era, aggiunse, soprattutto il discorso scientifico – nello specifico, quello antropologico fondato su relazioni etnografiche – a doversi interrogare sul rapporto "fra la donna bianca investigatrice e la donna non-bianca come investigata". In particolare, quando quest'ultima, resa oggetto della produzione del sapere e della rappresentazione delle donne del Sud globale, scompare come soggetto storico nel "discorso accademico" per "ricomparire sotto caso-studio" (*Ibidem*).

Portando queste analisi nella dimensione della pratica, per esempio rispetto alla cura o ai percorsi burocratici offerti alle rifugiate, potremmo chiederci: quale qualifica di soggetto è data alle donne che chiedono protezione nelle relazioni umanitarie che le coinvolgono? A che livello ci interroghiamo

sulla loro capacità di conferire significato alle loro esperienze, e quanto consideriamo universale la salvezza proposta?

Sherene Razack riassume l'utilità della sfida concettuale posta dal femminismo nero e postcoloniale all'agenda politica femminista occidentale nel campo dell'asilo in due interrogativi. Il primo: "chi è il soggetto delle teorie femministe occidentali?" (1995, p. 45). In secondo luogo: chi è il soggetto femminile vittima della persecuzione di genere? Mentre il primo rimanda al soggetto donna "additata come culturalmente diversa" (*Ibidem*), il secondo chiede di esplorare come tale diversità si esprima nel percorso di asilo in eventi di razzializzazione e di etnicizzazione del genere femminile (ivi, pp. 46-47).

In senso più ampio, queste prospettive pensano sia necessario interrogarsi sulle eredità della storia coloniale e della segregazione razziale per comprendere come, nel tempo presente, queste si manifestano nelle forme di conoscenza e di rappresentazione delle donne del Sud globale, negli interventi umanitari e nelle pratiche messe in atto nella convinzione di salvarle, chiamando in causa le nozioni di soggetto agente e potere, libertà e emancipazione. Queste riflessioni permettono anche, nel campo dell'asilo, di considerare l'etica del sé come una "realtà impregnata di storia, di sociale e di politico" (Fassin 2017, p. 80),⁷ anziché come qualcosa di puro o un'essenza.

Tassonomie. Codificazioni culturali e istanze femministe

Patologie culturali

Discutendo della culturalizzazione dell'emancipazione nelle pratiche che regolano il sistema di asilo rivolto alle donne, Halleh Ghorashi (2010) sostiene che la sua origine è da rintracciare nello scarto che il femminismo occidentale individua fra l'idea di un sé emancipato e l'attribuzione di gradazioni inferiori di emancipazione *alle altre donne*. Questa scala gerarchica basata su istanze culturali non è un tema nuovo alla letteratura femminista, né è nuova la protesta delle donne che viste da Occidente sono state a lungo rappresentate e trattate come bisognose di essere salvate e sorrette verso l'autodeterminazione. Per esempio, fra gli anni Sessanta e Settanta, le istanze sulla libertà delle donne avanzate dal femminismo euroamericano misero al centro lo "smantellamento dell'istituzione della famiglia nucleare" (Mahmood 2001, p. 208) considerata chiave universale dell'oppressione delle donne. Questa universalità fu denaturalizzata dalle femministe afroamericane che evidenziarono quanto le linee di bianchezza e di classe

7 Per una lettura antropologica sull'etica si vedano i contributi di Lambeck, Das, Fassin, Keane <https://haubooks.org/four-lectures-on-ethics/>.

socioeconomica circoscrivessero il concetto di subordinazione: per le donne nere afroamericane la libertà, o parte di essa, consisteva nella possibilità di formare e prendersi cura delle reti familiari e sociali, laddove la schiavitù e la segregazione razziale avevano precisamente operato nel rompere le loro comunità (*Ibidem*; Davis 1981).

Vi è da sottolineare che le rivendicazioni dei movimenti afroamericani e postcoloniali non negavano l'importanza delle lotte del femminismo occidentale contro la subordinazione e a favore della libertà delle donne, né la possibilità di condividere tali battaglie. Questi movimenti marcano, invece, la necessità di comprendere le sedimentazioni storiche delle forme di oppressione per cogliere diverse possibilità umane di manifestare le relazioni fra corpo, agency, potere, coercizione, facendo l'ulteriore sforzo di rendere questi concetti categorie analitiche utili a comprendere il rapporto che i soggetti hanno con le strutture sociali di oppressione e i modi con cui danno vita alle loro azioni e collocano il sé.

La riflessione antropologica ha criticato il concetto di modernità storicamente tracciato sulla dicotomia oppositiva modernità/tradizione sino a ritenere legittima solo una definizione che tenga conto dei “diversi modi in cui vengono portate avanti insistenti pretese di essere moderni” (Abu-Lughod, 1998, p. 7, in riferimento al lavoro di Rabinow 1995). Tuttavia, quando il versante femminista si è esplicitamente rapportato al tema, ha fatto ulteriori passi in avanti intersecando questa riflessione con le istanze di genere, “razza”, corpo, desiderio e classe, considerate necessarie per svelare i privilegi che posizionano diversamente i gruppi umani nella storia e mettere in crisi i modi con cui i gruppi privilegiati assegnano ad altri gruppi umani diverse gradazioni di modernità.

Eppure, nel tempo presente il cerchio non si è chiuso. Ann Stoler (1992) sottolinea, per esempio, che le gerarchie culturali, razziali e di genere tracciate nella logica coloniale costantemente assumono nuove configurazioni morali, che oggi si possono cogliere nell'umanitarismo, nelle politiche dell'aiuto o della salvezza, nell'esclusione o nella lesione di diritti di coloro considerati non appartenenti allo Stato nazionale, e le cui barbarità culturali risultano minacciose alla civilizzazione occidentale. Jane Collier (1995) evidenzia quanto il discorso “sulle donne mediorientali islamiche”, “le immagini di donne velate” e di “donne islamiche oppresse, che non potevano sposarsi per amore, né sviluppare relazioni intime con mariti poligami” avessero svolto un ruolo centrale “nella costruzione dell'idea di libertà delle donne occidentali” (ivi, p. 162).

Questi retaggi hanno implicazioni dirette sulla codificazione culturale della violenza e del soggetto leso.

Ricostruendo le ragioni con cui si legittimò l'intervento militare in Afghanistan degli Stati Uniti agli inizi degli anni Duemila (siglato come *Enduring Freedom Operation*), studiosi e attiviste ricordano che la liberazio-

ne delle donne dai talebani ne fu alla base.⁸ Su più fronti, l'esempio è stato usato per mostrare come, sulla scena globale, la violenza di genere riferita a specifici contesti e gruppi umani (quasi sempre di donne) sia spiegata in termini di "una patologia culturale" (Volpp 2006) o frutto di "culture disfunzionali" (Razack 1995). Questa spiegazione culturalista della violenza maschera i processi politici e le responsabilità storiche, per esempio le situazioni coloniali, che generano violenza, comprese le relazioni geopolitiche che ne conferiscono forma nel presente. A sua volta, la depoliticizzazione della violenza legittima interventi militari, politici e umanitari promossi come strumenti di liberazione delle donne e svela quanto l'accento sulla violenza sessuale e di genere culturalmente codificata serva agli Stati nazionali (occidentali, di accoglienza) per manifestare se stessi progrediti e intolleranti dinanzi a quelle descritte come efferatezze etniche non civilizzate.

È da rilevare che il linguaggio dei diritti nel campo dell'asilo traduce culturalmente persecuzioni e violenze di genere: per supportare le donne dinanzi a "pratiche culturali tradizionali dannose" (UNHCR 2003, p. 18), come si legge per esempio nei protocolli internazionali, le principali azioni di prevenzione e strategie di uscita devono indirizzarsi ad aiutare le donne, e le loro comunità, a divenire "agenti di cambiamento" (ivi, p. 25), a sviluppare forme di "consapevolezza e emancipazione" rispetto ai loro ruoli di genere tradizionali.

Soggetti

Nancy Hirschmann scrive: "la più grande sfida alle comprensioni occidentali dell'agency" femminile (2003, p. 184) sono quelle pratiche culturali e religiose, in particolare islamiche, ritenute simboli di coercizione e assenza di consenso femminile, incarnazioni esemplificative di un patriarcato culturalmente sedimentato da cui le donne devono essere liberate. Per questi motivi, le indagini sulle sfere di azione apparentemente ostili all'agenda femminista secolare e liberale (Mahmood 2012, x; 2001, p. 202) mettono in crisi un "modello di agency" che "limita fortemente la nostra capacità di comprendere la vita di donne il cui desiderio, affetti, senso di sé, aspirazioni e progetti modellato da tradizioni non liberali" (*Ibidem*; 2001, p. 203).

Interrogando la "nozione di human agency nella dottrina femminista – che cercava di individuare l'autonomia politica e morale del soggetto dinan-

⁸ Si legge nel documento-manifesto di Bacchetta, P., Campt, T., Grewal, I., Kaplan, C., Moallem, M., Terry, J. (2002) "Uno degli elementi importanti mancanti in questa immagine è il fatto che molte donne in Afghanistan sono quotidianamente affamate e si trovano di fronte alla violenza non solo a causa del regime talebano, ma in gran parte anche a causa della lunga storia di colonialismo europeo e dei conflitti nella regione".

zi al potere – usata per lo studio delle donne coinvolte nelle tradizioni religiose patriarcali come l'Islam” (2009, p. 15), Mahmood ha probabilmente anticipato questa sfida mostrando il limite del significato di azione se inteso come “sinonimo di resistenza alle relazioni di dominio”, dove entrambe le istanze esprimono categorie precostituite e fisse utili solo a misurare la capacità di liberazione o emancipante delle donne.

L'antropologa giunse a queste riflessioni grazie ad un lungo lavoro etnografico sulle pratiche rituali religiose e sulla condotta morale delle donne appartenenti al Movimento della Moschea al Cairo (2005; anche 2001, 2002) finalizzate alla costruzione di un sé agente e devoto. Pratiche consapevolmente agite e condivise d'incorporazione dell'umiltà, della modestia e della timidezza – valori associati ad un'ideale di passività femminile – significavano in quel contesto un'affermazione della “presenza” femminile in uno spazio che tradizionalmente rappresentava la loro subordinazione (2001, p. 205). Questo percorso di ricerca la portò a sostenere che la posizione femminista limitava le sue affermazioni sull'autodeterminazione se quest'ultima era concepita “solo” come libertà dai rapporti di dominio. Era necessario, invece, guardare alla relazione “fra desiderio e autoformazione, performance e costruzione del soggetto, agency morale e incorporazione” (ivi, p. 203). Mettendo al centro la questione religiosa, in questo caso la dottrina islamica praticata dalle donne, con l'intento di riconsiderare l'agency morale e la concezione del sé (*Ibidem*), compreso il desiderio che le anima, Mahmood sostenne che il suo progetto non indagava la liberazione di queste donne, se intesa come un percorso di consapevolezza da un patriarcato imposto e veicolato da una religione storicamente vista come non secolarizzata. Si trattava invece di comprendere i significati che tali istanze potevano storicamente assumere e i modi attraverso cui le donne, interpretandole e praticandole, costruirono consapevolmente una concezione del sé agente, oltre che un'idea propria di emancipazione.

Applicate all'asilo, queste analisi aprono una strada per esplorare come categorie destoricizzanti possano provocare uno scarto importante fra idee precostituite di salvezza delle donne e il valore di soggetto storico che le donne considerate “da salvare” manifestano di sé, anche attraverso le pratiche agite e l'espressione dei loro desideri.

In senso più specifico: categorie analitiche e metodologia, ideologie (anche di buona fede) sui significati d'emancipazione e libertà sono da interpellare laddove offuscano una lettura stratificata dei processi di costruzione del soggetto, soprattutto quando questo è *queer* (eccentrico rispetto alle definizioni di normalità codificate dalla cultura egemone) dinanzi alle etichette che gli si vorrebbero assegnare (libero, emancipato, sfruttato) e alle reti di potere in cui tali processi di assegnazione identitaria avvengono. Tali questioni mettono in crisi anche la linea di demarcazione fra chi possa essere considerato e chi no un soggetto agente.

Vi è da dire che queste posizioni si discostano da un relativismo che immobilizza la storia e i soggetti, dove la cultura risulterebbe “così riconosciuta e rispettata, preservando il privilegio maschile” (Hirschmann 2013, p. 170). Le questioni poste inoltre, in particolare quando ci spostiamo a comprendere violazioni perpetrate sulle donne, non sono da poco poiché chiedono una lettura delle sopraffazioni vigile dinanzi a pratiche e simboli che manifestano nel/sul corpo delle donne una subordinazione intersecando “il pericolo dell’etnocentrismo” e “il rischio del relativismo culturale (di cui l’antropologia è complice nel reificare le differenze, e nel non condannarle in certe circostanze storiche)” (Abu-Lughod 2002, p. 789; anche in Pinelli 2019). In risposta vi sono da considerare “le nostre grandi responsabilità dinanzi alle forme di ingiustizia globale” (*Ibidem*) e al tempo medesimo anziché “cercare di ‘salvare’ le altre (con la superiorità che implica e le violenze che comporterebbe) potremmo pensare di lavorare con loro in situazioni che riconosciamo come sempre soggette a trasformazione storica” (*Ibidem*).

Il valore dell’esperienza. Ammissione e trasgressione

Eccezioni umanitarie

In *Vite ineguali*, Didier Fassin (2017) riflette sui modi in cui, attraverso i loro comportamenti e le loro decisioni, i rifugiati trasgrediscono la ragione umanitaria trovandosi in questi casi a non essere compresi nei canoni che stabiliscono l’etica del soggetto meritevole. Tuttavia, la storia biografica presa ad esempio pone una questione più scivolosa. In presenza di prove adeguate ai canoni umanitari e a quelli della legge, e di una testimonianza coerente e capace di comprovare le vicissitudini accadute, a trasgredire è la presa di posizione di questa donna dinanzi alle sue esperienze biografiche e sociali. Queste ultime fatte anche di pratiche sedimentate, di eventi passati, di un tempo presente e futuro che nel momento in cui incontra il registro del linguaggio dei diritti e dell’umanitario da esso si discosta.

Soprattutto nell’ultimo decennio, la letteratura sull’asilo ha riflettuto sul ruolo di controllo esercitato dagli enti umanitari e dalle pratiche di protezione. Su un altro versante, lo studio dei modi con cui la sessualità entra nei sistemi di controllo dello Stato è stato portato avanti da ricercatrici che, con una posizione femminista e intersezionale, hanno messo in evidenza come la sorveglianza della popolazione avvenga attraverso le tecnologie del genere, della “razza” e della classe (per esempio Ribeiro Corossacz 2004; 2005). Tuttavia, il nesso fra politiche umanitarie, controllo e sistemi di regolazione delle migrazioni (per esempio, politiche dei confini, pratiche di regolarizzazione e di costruzione dell’illegalità) e sessuazione/razzializzazione dei corpi è, nell’ambito dell’asilo, ancora sullo sfondo.

Così, se sin dai suoi inizi la ricerca sui rifugiati ha messo in luce come il sistema di *welfare* dei paesi di arrivo abbia costantemente tentato di trasformare rifugiati e richiedenti asilo in soggetti dipendenti e poveri, privandoli di una loro morale e di una propria idea di emancipazione (Luibhéid 2013, p. 89), la declinazione di genere e sesso di tali processi di impoverimento, dipendenza e deprivazione di un sé etico ha ricevuto meno attenzione. Tale riduzione, che su più fronti infragilisce il soggetto di diritto, non è priva di finalità, ma facilita deportazioni, processi di esclusione e la stratificazione dell'inclusione sociale (*Ibidem*).

Nei suoi studi innovativi per l'uso proficuo delle prospettive *queer* agli eventi migratori e per aver considerato la sessualità una chiave di lettura dei regimi di confine e dei modi con cui gli Stati assegnano o negano status ai migranti, Eithne Luibhéid (2002; 2013) riflette sui processi di costruzione del soggetto legale/illegale. Lo sguardo è rivolto in particolare all'estensione temporale della partita che i richiedenti asilo devono ingaggiare con gli apparati dello Stato per ottenere e mantenere uno status di legalità. Questo status è, infatti, soggetto a continue valutazioni legali e morali: non è, in altri termini, solo l'ingresso a definire la posizione del/la migrante, piuttosto è il perdurare delle relazioni burocratiche e di assistenza.

Vi è qui un invito ad esplorare come gli status siano assegnati, “le relazioni di potere attraverso cui questi sono incorporati, la centralità della sessualità nel dar forma all'assegnazione di tali status” (Luibhéid 2013, pp. 13-14). In *Entry Denied: Controlling Sexuality at the Border* (2002), la studiosa prende in esame come i regimi sessuali regolano le possibilità dei migranti di “essere legalmente ammessi negli Stati Uniti” e come questi regimi, intrecciandosi con genere, “razza” e classe, producano “complessi registri di inclusione e esclusione” (2013, p. 18). Vi è, per esempio, una linea di distinzione fra le figure femminili portatrici di codici di giusta moralità – mogli, madri, donne in condizione di fragilità – e che saranno ammesse nella qualifica di bisognose, e altre figure “immorali” – come lesbiche o prostitute – che invece tracciano linee di sessualità compromettenti la costruzione della nazione. In un secondo resoconto etnografico, *Pregnant on Arrival: Making the 'Illegal' Immigrant* (2013) risultato di una ricerca condotta in Irlanda, l'attenzione si sposta sulle esperienze delle donne migranti gravide che, “sfruttando” la loro condizione e la nascita dei figli per ottenere uno statuto di legalità e residenza, mostrano come i loro corpi divengano, agli occhi del discorso pubblico e dello Stato, “siti iconici per l'intervento sessuale da parte dello Stato” poiché, anche in questo caso, rappresentano una minaccia “per il progetto di costruzione della nazione” (2002, ix). Luibhéid esplicita che questo tipo di processi, diretti a comprendere la relazione fra la costruzione di condizioni di illegalità/legalità e il progetto dello Stato nazionale, emergono assumendo il genere come angolo di lettura. In modo più esplicito: osservare il modo con cui i regimi sessuali (per esempio gli immaginari legati al corpo o ai

simboli che portano) regolano la vita sociale e le dinamiche di inclusione ed esclusione fa luce sulle possibilità dei migranti di essere legalmente e socialmente *ammessi*.

Esplorare l'ammissione allo Stato regolata sulla base della sessualità connessa alla "razza" e al genere moralmente adeguato⁹ permette di comprendere come, nelle pratiche inerenti all'asilo e ai suoi sistemi di regolazione, la valutazione delle rifugiate s'intersechi con una valutazione di una femminilità che, a seconda dei casi, è classificata come pericolosa o minacciosa, tradizionale o emancipata. Entrando in relazione con le richiedenti asilo, istituzioni, servizi e agenzie dello Stato (compreso il discorso sul dare salvezza alle donne) nelle vesti dei loro attori stabiliscono canoni identitari e delineano che "tipo di soggetto i migranti sono chiamati ad essere dopo il loro arrivo (Luibhéid 2002, xvi; Spijkerboer 2000, in particolare pp. 45-147).

In prima istanza, questa prospettiva guarda dunque ai modi con cui i rituali burocratici, legali e umanitari estesi nel tempo intervengono nella formazione del soggetto ammissibile. In secondo luogo, rende urgente una riflessione sul ruolo di filtro che i regimi di confine assegnano al corpo delle donne. La retorica pubblica degli ultimi anni sugli arrivi via mare al confine euro-mediterraneo ha fatto, per esempio, un uso strategico dell'eccezionalità umanitaria (Ticktin 2011) concessa alle donne: *eventualmente loro, insieme ai bambini*, saranno salvate. Lasciando così fuori il resto della popolazione (maschile), anche quando questa è parte di nuclei familiari o di reti con cui si è condivisa la traiettoria migratoria. D'altronde, tale imperativo umanitario filtra lo stesso corpo delle donne, fatto entrare nei punti in cui rappresenta la vittima e lasciato fuori dallo spazio sociale che riconosce la sua soggettività politica. La sorveglianza esercitata sulla base di regimi di genere e sessualità deve fare dunque far riflettere anche sui modi con cui l'assegnazione di status e il nazionalismo siano pronti a riconfigurarsi in base a "norme sessuali nazionaliste, gerarchie razziali, di genere, economiche" (Luibhéid 2013) e a legittimare l'inasprimento dei regimi di frontiera.

Opacità e visibilità del testimoniare (l'esperienza, il sé, la cultura)

Nel percorso istituzionale che coinvolse Naeema diretto a sollecitare l'autonomia e nelle esperienze di accoglienza che l'avevano supportata prima del riconoscimento della protezione, gli operatori deputati all'assistenza avevano fatto numerose domande sul suo matrimonio. Tutti volevano essere sicuri che effettivamente la sua intenzione fosse quella di non usare *le esperienze*

⁹ Sul tema dell'ammissione così illustrato si veda Chow (1995). Per un'analisi dettagliata di questi processi relativi alla costruzione del soggetto femminile richiedenti asilo dentro a canoni di ammissione, si vedano Crawley (2001), Spijkerboer (2000).

vissute come istanze di asilo. Dinanzi a queste domande, lei manifestò un certo stupore e la volontà di procedere diversamente. Il “suo” matrimonio era contemporaneamente una pratica che altre donne non dovevano subire, uno spazio di libertà ritagliato in una storia sociale di oppressione, un tempo presente che le permetteva di muoversi manifestando le sue posizioni nella comunità diasporica e di criticarla laddove imponeva rispetto per tradizioni che l’avevano resa in moglie in giovane età. Questa giovane donna chiara anche, almeno nei nostri incontri, che la storia politica del suo paese e la sua traiettoria migratoria erano sufficienti a garantire un esito positivo alla domanda di protezione.

Anziché i tratti di una figura femminile violata dalla cultura di origine, Naeema manifestò una relazione attiva con pratiche che riteneva lesive, una concezione trasformativa del sé e una presa di posizione dinanzi alla storia che aveva attraversato. Nonostante la risolutezza manifestata in una storia colma di sofferenze, lotte e disobbedienze, alcuni operatori e operatrici che si erano occupati del suo percorso sottolinearono che questa donna aveva certamente intrapreso un *percorso d’emancipazione*. Tale emancipazione era comprovata dal fatto che *sebbene fosse rimasta con il marito, in pochi mesi si era tolta il velo*.¹⁰ A fronte di un racconto sfaccettato e consapevole, tracciato su direzioni chiare di pensiero, punti di contrasto e un orizzonte articolato di significati con cui leggere la sua biografia, cosa effettivamente rappresentasse questo svelamento del viso *a prova* dell’emancipazione (o di un suo inizio) conduce verso una riflessione sulla riduzione dello sguardo che vede e riconosce forme note e culturalmente solide di emancipazione. Chiede altresì un confronto fra queste idee salde rispetto a cosa debba essere la libertà delle donne e i modi con cui le donne con storie di mobilità importante rileggono i loro percorsi di vita e guardano avanti, raccontando a parole e a fatti altre forme d’autonomia, oppressioni e contrasti.¹¹

Su più versanti, l’etnografia insegna che “i tentativi occidentali di liberare le donne rimuovendo il velo, agiti nelle politiche internazionali e nelle pratiche umanitarie locali, hanno semplicemente riscritto i corpi delle donne

10 È doveroso sottolineare che sebbene il sistema di accoglienza possa non cogliere la profondità delle storie con cui si raffronta, nelle mie esperienze ho potuto incontrare anche operatori e operatrici (l’esperienza qui brevemente narrata divenne poi uno di questi casi) pronti a mettere in crisi le loro costruzioni, ad interrogarsi sul loro operato e a chiedere confronti per mettere in campo azioni capaci di avere ricadute significative per i/le richiedenti asilo. Questioni sollevate da chi opera nell’accoglienza sono, inoltre, spesso un incentivo per dar senso alle riflessioni che nascono nella ricerca.

11 Forme di autodeterminazione, oppressione e contrasti emergono altresì all’interno di relazioni parentali che anziché fisse si trasformano nel tempo e sono spesso assai più articolate, instabili e ambigue della loro rappresentazione ideologica (Carsten 2003; Peletz 2001).

rendendole simboli della cultura piuttosto che soggetti agenti, sostituendo una forma di controllo sociale con un'altra" (Hirschmann 2003, p. 177). In questa prospettiva, le donne appaiono emblemi di culture inique, stabili e fisse anziché soggetti in una relazione attiva con il loro patrimonio sociale. Nell'ambito dell'asilo, potremmo considerare l'associazione svelamento-prova dell'emancipazione come parte di quel processo di oggettivizzazione dei dati (Fassin 2017, p. 88) a lungo preso in esame nella ricerca sui rifugiati. Si pensi, per esempio, al contesto francese, dove la prova oggettiva/biologica della malattia apre a permessi umanitari altrimenti non concessi se basati sul racconto politico del soggetto, anche nei casi in cui questo racconto esplicita le prevaricazioni e i traumi che hanno reso il corpo malato. La testimonianza, infatti, che mette in scena la relazione del soggetto con la sua storia ed esige il riconoscimento di una protezione politica, non è considerata portatrice dello stesso livello di verità (è proprio in questa erosione del peso conferito alla testimonianza che risiede la critica all'oggettivizzazione del dato biologico).

Centrale per valutare il riconoscimento o il rigetto della domanda di asilo, la testimonianza è considerata valida solo se si esprime come il calco di fatti cronologici narrati con una coerenza oggettiva (Sorgoni 2013) e se risulta capace di essere *prova* di ciò che è accaduto attraverso un linguaggio consequenziale, riconoscibile alla grammatica burocratica. Nel caso in cui la testimonianza riguarda violenze e sopraffazioni vi è da considerare, come ben illustra la ricerca sulla violenza nelle relazioni di intimità, l'ulteriore peso che le donne devono sopportare per essere credute dovendo mantenere nella ripetizione degli eventi "l'abilità del parlare, e di tradurre le esperienze di violenza in un linguaggio legale" (Gribaldo 2019, p. 283).

Nel caso di questa giovane donna – dove tale abilità è mantenuta e le vicissitudini raccontate sono capaci di rendere conto dei fatti avvenuti in modo coerente e credibile – la questione non è il racconto biografico in sé, ma la relazione che Naeema esprime con l'esperienza vissuta.

Joan Scott scrive che "l'emancipazione è una storia *teleologica*" (1991, p. 778, corsivo dell'autrice). L'espressione si fa più chiara guardando alle sue riflessioni sulla nozione di esperienza (anche Strathern 1987; Williams 1976, pp. 126-129) in relazione a gruppi e soggetti discriminati per sesso, orientamento e pratiche sessuali. L'impegno della ricerca diretto a mettere in luce la subordinazione e la resistenza di questi gruppi dinanzi a strutture oppressive, rendendo così visibile la loro esperienza, mostra l'esistenza di oppressioni "ma non i loro meccanismi interni e le loro logiche" (1991, p. 779). In altre parole, se la storia è raccontata come una cronologia di eventi si prende atto che la differenza esiste, ma non come questa sia costruita nel tempo e nelle relazioni, come forma i soggetti e il modo con cui questi si appropriano dei vissuti conferendone significati validi per sé.

L'esperienza è stata ambito di riflessione decisivo nelle teorie e nelle battaglie femministe, con il fine preciso di evidenziare il vissuto delle donne e il loro posto nella storia, rivendicando un soggetto collettivo di lotta e comunanza. Tuttavia, l'esperienza intesa come un terreno di condivisione ha mostrato i suoi limiti nel tempo. Divenuta una categoria identificante ed espressione di un'unica voce femminile, essa ha limato la sua forza politica e rivendicativa destoricizzando i vissuti delle donne del Sud Globale e convincendo il femminismo egemonico che la linea *teleologica* bianca e occidentale dell'emancipazione fosse la strada che tutte le donne devono condividere per essere condotte ad un futuro di giustizia.

Vi è qui un'indicazione importante su cui potrebbe aprirsi un dialogo fra la ricerca e il campo operativo dell'asilo, e che possiamo così sintetizzare: le dimensioni del desiderio, della sessualità, del corpo o del genere sono processi costruiti nel tempo attraverso l'esperienza e non entità naturalizzate "poste fuori dal tempo" (ivi, pp. 781-782) utili solo a documentare la prova dell'oppressione (ivi, p. 777).

La letteratura che ha indagato il legame fra persecuzioni di genere e asilo ha evidenziato quanto la difficoltà delle donne nel veder riconosciute le vicende accadute è legata al fatto che quando si è incluso l'asse del genere nel diritto e nelle politiche umanitarie si accolse in verità il sesso, inteso nella sua accezione biologica statica e come un tratto distintivo il corpo.¹² Ovvero, si sono inglobate le donne come "status (assegnato dal loro sesso) piuttosto che la *costruzione* dell'identità di genere" (Crowley 2000, p. 9 e p. 19; anche 2001) storicamente, geograficamente e culturalmente definita. Buona parte delle analisi e delle politiche promosse nel campo dell'asilo falliscono nel sottovalutare il genere – le persecuzioni, le violazioni e la costruzione delle identità di genere – nella sua dimensione processuale. Ovvero, come un insieme di esperienze che rientrano nel processo di formazione del sé (de Lauretis 1984, p. 159), comprese le relazioni sociali e le strutture di parentela in cui le donne sono inserite, contestualizzate e permeabili a trasformazioni, resistenze e conflitti.

Questo modo di guardare alle diverse possibilità umane in cui si esprime il rapporto fra soggetti, norme e strutture sociali è probabilmente una sfida importante per pensare ai processi di riparazione delle ferite nel campo dell'asilo. Anziché essere qualcosa che le persone hanno o una cronologia di fatti accaduti da sottoporre ad un giudizio di verità, l'esperienza diventa un modo per rendere intellegibili le concezioni del sé, comprese le forme di violazione e le vie d'uscita, i modi con cui chi chiede protezione si è anche riappropriata di ciò che è stato per essa nocivo.

12 Ringrazio il revisore anonimo per i riferimenti bibliografici suggeriti, del tutto efficaci nel far avanzare l'analisi posta in queste pagine.

In senso più generale, questa può essere una strada per comprendere forme di agency e di emancipazione quando configurate su percorsi teleologici non scritturati. In senso stretto, quello che la storia di Naeema mostra è una “continua e contraddittoria lotta per l’emancipazione nella diaspora” (Ong 1995, p. 350) intrapresa dalle donne che chiedono protezione. Tale manifestazione del sé sarebbe difficile da cogliere se il titolo di agente trasformativo è dato a condizione che il soggetto mostri, e racconti, una posizione coerente e oppositiva a canoni noti.

Conclusioni

La storia presa ad esempio è stata un pretesto per indagare possibili punti di scarto fra la salvezza offerta alle rifugiate violate nel corpo, nella persona e nella limitazione di libertà di scelta e i processi di autodeterminazione che queste costruiscono per sé, mettendo in crisi questi stessi concetti. Interrogando la letteratura, questa biografia è servita anche per pensare ad un’alleanza di genere capace di contrastare le violazioni sulle donne superando “l’arroganza culturale” (Abu-Lughod 2002, p. 789) di una presunta superiorità occidentale. Questo atteggiamento di superiorità ancora risuona nei discorsi sulle rifugiate e sulle migranti. In particolare, quando il successo delle loro storie migratorie è legato all’immagine di vittime di culture patriarcali e disfunzionali in attesa di una liberazione che appare realizzabile grazie al contesto d’arrivo e alla ragione umanitaria. Da parte sua, questa possibile alleanza di genere contempla manifestazioni diversamente strutturate del sé e del desiderio, così come differenti possibilità umane di pensare alla costruzione del futuro e delle relazioni.

Le analisi poste sulla culturalizzazione dell’emancipazione nel campo dell’asilo hanno invitato a riflettere sulla violenza di genere spiegata come patologia culturale e sui pericoli della sua depoliticizzazione; sul soggetto femminile culturalmente codificato e destoricizzato da liberare da patologie culturali; sui modi con cui questi presupposti si sono sedimentati nei regimi di confine, nelle politiche di ammissione e nel linguaggio dei diritti.

Al centro della discussione, vi è stata la possibilità di intendere il soggetto che, nonostante nella sua storia di migrazione forzata abbia subito a più riprese processi di spoliazione, compresi quelli che possono accadere nei luoghi di protezione, si manifesta come colei (colui) “che riconosce i legami sociali entro cui è costituita e verso cui ha degli obblighi” (Butler e Athanasiou 2013, p. 4) e che al contempo esprime una sua agency trasformativa. Il lungo processo che forma il soggetto è definito nella letteratura femminista come “il paradosso della costruzione sociale” del soggetto stesso o “il paradosso della libertà femminista” (Hirschmann 2003, p. 204), dove potere e libertà sono “inevitabilmente intrecciati e definiti da limitazioni e

restrizioni” (*Ibidem*). Rispetto al campo dell’asilo, un cambio di prospettiva è necessario affinché coloro che chiedono protezione siano guardate come soggetti agenti e con un’idea etica del sé che nel confronto costante con le strutture e i legami verso cui hanno degli obblighi, da cui sono limitati o ristretti, si posizionano con le loro biografie dinanzi alla postura umanitaria loro chiesta.

Le critiche dei femminismi postcoloniali e afroamericani al femminismo egemonico sono servite a rileggere la posizione di “eccezione umanitaria” assegnata alle donne, individuando un angolo di lettura del persistente giudizio culturale di cui sono destinatarie le rifugiate e della pervasività del “vocabolario concettuale dell’Occidente” nel dominare “il linguaggio dei diritti e della libertà” (Hirschmann 2013, p. 173).

Le riflessioni sulle nozioni di soggetto, agency, emancipazione interpellano anche il campo dell’operatività e della sfera pubblica. Entrambe queste sfere registrano uno scarto fra l’etica del sé che le rifugiate possono manifestare nella loro vita reale e i canoni di valutazione morale e sociale propri del discorso umanitario e pubblico.

Il campo dell’operatività è di per sé di estremo valore poiché rimanda alla possibilità di dare riparo alla vulnerabilità del soggetto rappresentando uno dei significati più alti dell’istituto giuridico dell’asilo. Questa vulnerabilità non è però da ridurre ad una questione soggettiva – aspetto che solleva il singolo operatore dalla responsabilità di una valutazione personale dei casi con cui si confronta – ma “traduce anche una realtà oggettiva allo stesso tempo materiale, giuridica e sociale” (Fassin 2017, p. 64). Il punto è: lì dove il corpo porta i segni di “un ordine sociale diseguale” (ivi, p. 155), la ragione umanitaria deve evitare la produzione di un nuovo ordine diseguale ignorando o sottovalutando la relazione che il soggetto storico ha con l’esperienza che racconta. La puntualizzazione è importante per riconoscere a numerose realtà locali che operano nell’accoglienza il loro reale impegno nel rintracciare percorsi di sostegno, e anzi tali riflessioni intendono sollecitare la ricerca a sostenere il sistema di assistenza affinché possa sedimentare pratiche di cura che tengano conto delle prospettive illustrate.

Infine, interrogare la sfera pubblica e le retoriche dell’umanitario implica consapevolezza di fronte al fatto che l’eccezionalità umanitaria concessa alle donne, anziché redimere gli animi, deve sollecitare questioni sul ruolo assegnato al genere femminile etnicizzato nella politicizzazione e nei regimi di confine (Ticktin 2008, pp. 864-865). L’evoluzione nella regolazione degli ingressi ai confini marittimi dell’Europa Meridionale cui abbiamo assistito in questi ultimi anni ha fatto sì che anche l’imperativo umanitario del salvare le donne (e i bambini) sia divenuto sempre più lieve, sino quasi a scomparire, mostrando quanto l’eccezione morale e lo sguardo compassionevole concessi a coloro visti come i più fragili siano status pronti a riconfigurarsi

nel tempo secondo i parametri del nazionalismo, mostrandone i suoi lati più escludenti giocati sui corpi delle donne.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L. (1998), Introduction. Feminist Longings and Postcolonial Conditions. In *Remaking Women*, Princeton, Princeton University Press, pp. 3-31.
- Abu-Lughod, L., (2002), Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Other, *American Ethnologist*, 104, 3, pp. 783-790.
- Abu-Lughod, L., (2013), *Do Muslim women need saving?* Cambridge, London, Harvard University Press.
- Bacchetta, P., Campt, T., Grewal, I., Kaplan, C., Moallem, M., Terry, J. (2002), Transnational Feminist Practices against War, *Meridians*, 2, 2, pp. 302-308.
- Butler, J., Athanasiou, A., (2013), *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*. Ed. it. Mimesis, Milano (2019).
- Carsten, J., (2003), *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chow, R., (1991), Violence in the Other Country: China as Crisis, Spectacle, and Woman, in Mohanty T. C., Russo A., Torres L., eds., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, pp. 81-100.
- Collier, J., (1995), Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism, *Contested Politics: Religious Disciplines and Structures of Modernity*, special issue of *Stanford Humanities Review* 5, 1.
- Crawley, H., (2000), Gender, persecution and the concept of politics in the asylum determination process, *Forced Migration Review* 9, pp. 17-20.
- Crawley, H., 2001. *Refugee and gender: Law and Process*. Bristol, Jordan.
- Davis, A., (1981), *Woman, Race and Class*, New York, Vintage Books.
- Declich, F. (2001), *Sul genere dei diritti umani. Riflessioni sull'impunità dei crimini contro le donne. Il ruolo della Corte Criminale Internazionale*, Il paese delle donne, pp. 13-29.
- Declich, F., (2017), Violenza e conflitto Violenza di genere e conflitti: considerazioni antropologiche, *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 1, pp. 135-156.
- De Lauri, A., (2013a), Access to justice and human rights in Afghanistan, *Crime, law and social change*, 60(3), pp. 261-285.

- De Lauri, A., (2013b), Corruption, legal modernisation and judicial practice in Afghanistan, *Asian Studies Review*, 37(4), pp. 527-545.
- Fassin, D., (2017), *Vite ineguali. Quanto vale un essere umano*. Ed. it., Milano, Feltrinelli (2019).
- Franklin, S., McKinnon, S., eds, (2001), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Durham, Duke University Press.
- Ghorashi, H., (2010), From absolute invisibility to extreme visibility: emancipation trajectories of migrant women in Netherlands, *Feminist Review*, 94, pp. 75-92.
- Gribaldo, A., (2019), The Burden of Intimate Partner Violence: Evidence, Experience, and Persuasion, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 42,2, pp. 283-297.
- Hyndman, J., (1998), Managing Difference: Gender and Culture in Humanitarian Emergencies, *Gender, Place, and Culture*, 5, 3, pp. 241-260.
- Hirschmann, N., (2003), *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton, University Press.
- Lambeck, M., Das, V., Fassin, D., Webb, K., (2015), *Four Lectures on Ethic: Anthropological Perspectives*, Chicago, Hau Books, Chicago, <https://haubooks.org/four-lectures-on-ethics/>.
- Luibhéid, E., (2002), *Entry Denied: Controlling Sexuality at the Border*, University of Minnesota Press.
- Luibhéid, E., (2013) *Pregnant on Arrival: Making the 'Illegal' Immigrant*, University of Minnesota Press.
- Monsutti, A., (2013). Anthropologizing Afghanistan: Colonial and postcolonial encounters, *Annual Review of Anthropology*, 42, pp. 269-285.
- Ong, A., (1988), Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies, *Inscriptions*, 3, 4, pp. 79-93. <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-34/aihwa-ong/>.
- Ong, A., (1995), Women out of China: Traveling, Tales and Travelling Theories in Postcolonial Feminism, in Behar, R., Gordon, D., eds., *Women Writing Culture*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, pp. 350-371.
- Peletz, M., (2001), Ambivalence in Kinship Since the 1940s, in Sarah Franklin, S., McKinnon, S., eds., pp. 413-443.
- Pinelli, B., (2019), *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere, politica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Rabinow, P., (1995), *French Modern. Norms and forms of the social environment*, University of Chicago Press.
- Razack, S. (1995), Domestic Violence as Gender Persecution: Policing the Borders of Nation, Race, and Gender, *Canadian Journal of Women and the Law*, 8, pp. 48-88.

- Ribeiro Corossacz, V., (2004), *Il corpo della nazione. Classificazione razziale e gestione sociale della riproduzione in Brasile*, Roma, CISU.
- Ribeiro Corossacz, V., (2005), *Razzismo, meticciato, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*, Rubbettino.
- Sorgoni, B., (2013), Chiedere asilo. Racconti, traduzioni, trascrizioni. *Antropologia*, 15, pp. 131-151.
- Spijkerboer, T., (2000), *Gender and refugee Status*. Dartmouth, Ashgate.
- Strathern, M., (1987), An awkward relationship: The case of feminism and anthropology. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12(2), 276-292.
- Stoler, A., (1992), Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia, *Comparative Studies in Society and History*, 34, 3, pp. 514-551.
- Ticktin, M., (2008), Sexual Violence as the Language of Border Control: Where French Feminist and Anti-immigrant Rhetoric Meet, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 33, 4, pp. 863-889.
- Ticktin, M., (2011), *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, University of California Press.
- UNHCR, (2003), *Sexual and Gender-Based Violence against Refugees, Returnees and Internally Displaced Persons: Guidelines for Prevention and Response*.
- Volpp, L., (2006), Disappearing Acts: On Gendered Violence, Pathological Cultures and Civil Society, *Publications of the Modern Language Association of America*, 121, 5, pp.1632-38.
- Williams, R., (1976), Experience, in *Keywords. A Vocabulary of culture and society*, New York, Oxford University Press, pp. 126-129.
- Wong, Sau-ling C., (1992), Ethnicizing Gender: An Exploration of Sexuality as Sign in Chinese Immigrant Literature, in Lim S., Ling, A., eds., *Reading the Literatures of Asian America*, Philadelphia, PA, Temple University Press, pp. 111-130.

