



IRIAD REVIEW

Studi sulla pace e sui conflitti



Periodico mensile dell'Istituto di Ricerche Internazionali Archivio Disarmo- ISSN 2611-3953

n. 6 - giugno 2019

COSTUMI DIFFERENTI.

**Il caso del burkini tra ibridazione e
scontri di civiltà**

SOMMARIO

Analisi e ricerche

3

Introduzione

F.B.

4

*L'identità di genere tra Islam
e Occidente*

di Eleonora Cintioli

14

Burkini: sfida o ibridazione?

di Davide Valeri

43

*La stampa italiana e il
burkini: una
rappresentazione
orientalistica dell'Islam*

di Ugo Gaudino

IRIAD REVIEW. Studi sulla pace e sui conflitti. - ISSN 2611-3953

Mensile dell'IRIAD (Istituto di Ricerche Internazionali Archivio Disarmo)

Via Paolo Mercuri 8, 00193 – Roma (RM)

C.F. 97018990586, P.Iva 04365231002 Tel. + 39 06 36000343
info@archiviodisarmo.it - www.archiviodisarmo.it

Direttore Editoriale: Maurizio Simoncelli

Direttore Responsabile: Fabrizio Battistelli

Registrazione Tribunale di Roma n. 53/2018

Copyright © IRIAD (Istituto di Ricerche Internazionali Archivio Disarmo)

Introduzione

Il tema delle differenze è la vera cifra del secolo, così che la società contemporanea, dopo tanto dibattere su una denominazione la più comprensiva possibile dei suoi aspetti caratteristici, potrebbe essere definita la "società delle differenze". Conoscere le differenze è propedeutico a riconoscerle, e riconoscerle è propedeutico a riconoscere il sistema di diritti (e di doveri) che loro spettano.

Ciò è vero sia nelle relazioni tra grandi attori collettivi e istituzionalizzati come gli Stati, sia nei rapporti tra gli attori individuali e collettivi che si confrontano (e talora si scontrano) all'interno del medesimo Stato e della medesima società. Quest'ultimo è il caso dei processi migratori, in esito ai quali Nord e Sud, Occidente e Oriente si intersecano tra loro.

Parlare – come fanno i tre originali contributi che qui presentiamo – di genere, di relazione uomo/donna, della corporeità e della sua rappresentazione in pubblico non significa solamente affrontare aspetti tanto delicati quanto decisivi dei comportamenti umani (materia quindi per la prospettiva psicologica, antropologica, sociologica). Significa anche parlare di politica. Il ruolo e i diritti della donna, così come il ruolo e i diritti delle minoranze, saranno la nuova frontiera sulla quale si giocherà il destino della società delle differenze, un ambito che è evidente

compito della politica. Da intendere, quest'ultima, nell'accezione di *politics*, come banco di prova tra l'opzione del *soft power* e quella dello scontro di civiltà. Così come nell'accezione di *policy*, in quanto strategia di inclusione della differenza oppure della sua esclusione.

Sembra ironico che a focalizzare, sia pure nel breve lasso di un'estate di tre anni fa, l'attenzione dei media e dei decisori sia stato un semplice costume (nel senso stretto di un particolare indumento da bagno) quale il burkini. In realtà il burkini si mostra un attrattore, denso come pochi altri, di molteplici significati. E' un destino della società delle differenze che, sempre più spesso, i significati latenti diventino importanti quando quelli manifesti e i simboli diventino importanti molto più degli oggetti.

(F.B.)

L'identità di genere tra Islam e Occidente

Gender identity between Islam and West

di Eleonora Cintioli

Abstract: nell'articolo si descrive in che modo si formano le identità di genere nei paesi arabi, dove l'Islam è la religione dominante. Vengono passati in rassegna studi secondo i quali la religione islamica contribuirebbe a una costruzione delle identità di genere associata ad atteggiamenti conservatori. Analizzare differenze e similitudini risulta utile al fine di promuovere l'integrazione delle donne musulmane immigrate nelle società occidentali, dove spesso vivono una condizione di isolamento.

Parole chiave: genere; mascolinità; femminilità; Islam; Occidente; integrazione.

Abstract: the article focuses on gender identities construction in Arab countries, where Islam is the dominant religion. According to some studies the Islamic religion would contribute to a construction of gender identities and relations between sexes often associated with conservative attitudes. Analyzing differences and similarities is useful in order to promote the integration of Muslim women migrating to Western society, where they often live in some isolation.

Keywords: gender; masculinity; femininity; Islam; West; integration.

1. Genere e mascolinità nell'Islam secondo alcune analisi sociologiche

È stato osservato che le disuguaglianze di genere sono presenti in ogni sistema sociale (Yanagisako, Collier, 2000). Del resto, gli stessi sistemi sociali sono sistemi di disuguaglianza e questo induce ad analizzare i motivi per cui alcuni attributi vengono culturalmente riconosciuti, ed altri no.

Per comprendere le differenze esistenti nella costruzione del genere in contesti diversi da quello occidentale, è importante dare il massimo spazio possibile a studiosi e studiose che indagano come i modelli di mascolinità e femminilità si formano – e in alcuni casi mutano – all'interno di un sistema, o di un insieme di sistemi, di natura culturale, in modo da gettare luce sulla comprensione del rapporto che si instaura tra gli uomini e le donne. Così come è accaduto e accade per la cultura occidentale di matrice ebraico-cristiana, l'analisi dovrebbe estendersi alle modalità di formazione dell'identità femminile nei paesi in cui prevale la religione islamica, poiché la norma religiosa risulta fondamentale nella costruzione dell'identità di genere.

In un periodo come l'attuale, caratterizzato da una rinascita della religione (anche) come fattore di appartenenza culturale, alla costruzione dell'identità di genere nel mondo musulmano vengono spesso associati atteggiamenti considerati conservatori. Nonostante in Occidente alcuni strumentalizzino l'appartenenza religiosa per polemizzare contro l'Islam, accusato di opporsi ai diritti delle donne, la crescente mobilitazione da parte delle femministe, sia laiche che credenti o praticanti, nello stesso mondo musulmano testimonia la possibilità di partecipazione civile per le donne. Se è così, è possibile aspettarsi il conseguimento di un maggiore egualitarismo di genere soprattutto nei contesti nazionali caratterizzati da una vivace sfera sociale, come nel caso dell'Egitto, come pure ci si aspetta una

crescente richiesta di egualitarismo nei contesti in cui le libertà sono minori come in Arabia Saudita (Kucinskas, 2010).

Dopo gli eventi dell'11 settembre 2001, in Occidente l'immaginario collettivo concernente i comportamenti delle persone di fede musulmana si inasprisce, diffondendo lo stereotipo di un individuo giovane, maschio, musulmano caratterizzato da marginalità, da atteggiamenti oppressivi verso le donne e da comportamenti violenti, l'anticamera più o meno diretta del terrorismo.

Per andare a fondo su questi stereotipi, Hopkins (2006) affronta il tema del rapporto tra i due generi. Secondo giovani musulmani intervistati, uomini e donne sono considerati uguali nell'Islam ma, nonostante questo, nella pratica ancora oggi vengono mantenute aspettative non egualitarie nei confronti delle donne. Ciò alimenta gli stereotipi diffusi nel mondo che tendono a rappresentare queste ultime come vittime passive di una religione repressiva e fondamentalista. Dal canto loro i giovani uomini intervistati da Hopkins non vedono le donne musulmane come vittime di una cultura oppressiva, né emarginate dalla loro religione. Nonostante tali affermazioni i giovani musulmani cadono in alcune contraddizioni poiché in realtà confermano quanto il ruolo della donna sia legato ai compiti di cura. Nonostante abbiano la possibilità di lavorare, secondo alcuni di questi ragazzi sarebbero le donne stesse le responsabili della propria subordinazione.

I giovani musulmani mediorientali sono cresciuti in contesti caratterizzati da diverse contese su quali siano i ruoli di genere più appropriati. Si rende quindi necessario analizzare in un'ottica di genere la relazione tra religiosità islamica e egualitarismo tra i sessi, rivelatasi ancora più complessa di quanto spesso si affermi. In uno studio condotto sui giovani in Egitto e Arabia Saudita, Kucinskas (2010) ha rilevato come in entrambi i contesti gli uomini che si rispecchiano in una visione più ortodossa

della religione e che frequentano maggiormente le moschee presentino una concezione più tradizionale dei ruoli di genere. Rispetto ai modelli di mascolinità americani ed europei, gli uomini musulmani vengono descritti come ancora meno capaci degli uomini occidentali di mostrare sentimenti e di esibire un'emozionalità positiva. La figura maggiormente diffusa è quella del patriarca maschio musulmano che dà la priorità agli interessi collettivi della famiglia allargata, del gruppo di parentela o della comunità, rispetto al benessere dei singoli membri della famiglia, in particolare di quelli più giovani e di sesso femminile.

Come osservato in un altro studio (Britton, 2018), maggiori novità emergono in soggetti maschili che si stanno adattando a un ordine di genere in evoluzione e si interrogano su quanto il coinvolgimento nelle funzioni di cura (come ad esempio il lavoro domestico e l'assistenza dei bambini) possa facilitare una maggiore uguaglianza di genere. Interviste con uomini musulmani mostrano il tentativo di sfidare l'immagine tradizionale proponendo la possibilità di emanciparsi dalle narrative dominanti. Gli intervistati tentano di fornire immagini alternative nei rapporti con le donne e nella costruzione di una nuova mascolinità musulmana, che comprende i ruoli di cura, le responsabilità e i legami affettivi. Apprezzare tali sforzi degli uomini musulmani, tuttavia, non deve far dimenticare il modello patriarcale a cui ognuno di essi può attingere per legittimare la propria posizione privilegiata.

Un tema poco esplorato nella letteratura risulta essere quello della relazione tra norme religiose e sessualità. In una ricerca svolta su giovani musulmani residenti in Italia e in Francia, Fidolini (2017) mette in relazione l'ambito della sessualità con il tema del matrimonio, data la centralità nel vissuto dei giovani musulmani della distinzione tra una sessualità lecita (quella matrimoniale) e una illecita (quella al di fuori di esso). Il tema del matrimonio occupa un

ruolo centrale nella costruzione delle vite dei giovani intervistati, in quanto soltanto esso rappresenta la dimensione legittima per l'espressione della sessualità. Tuttavia emerge anche che il riferimento normativo all'unione coniugale non riguarda solamente l'aspetto religioso; la necessità di adattare i propri comportamenti alle attese delle rispettive famiglie porta gli intervistati all'elaborazione di diverse strategie per far coesistere le loro rappresentazioni dell'esperienza sessuale preconiugale con le interpretazioni che ne hanno i propri genitori. A prescindere dalla difficoltà di dare una definizione univoca di "musulmano" (tra gli intervistati si sono trovati anche giovani che non si identificavano con la definizione esclusivamente religiosa di tale appartenenza) si conferma che per l'Islam non soltanto la sessualità è interdetta al di fuori del matrimonio, ma è asimmetrica tra uomo e donna. Solo l'ordine eteronormativo dell'unione coniugale tra uomo e donna è la condizione che permette alla sessualità di farsi atto divino e quindi di essere legittima.

La forza del modello patriarcale nelle vite degli uomini musulmani è riscontrabile anche nei contesti di insicurezza che caratterizzano alcuni dei Paesi in cui l'Islam è la religione prevalente. Secondo studi relativi alla mascolinità in Occidente è emerso che in momenti di crisi, economica, sociale e politica i modelli di mascolinità emergenti tendono a esasperare alcune manifestazioni che gli sono proprie. Una simile situazione si verifica ai nostri giorni nei paesi del Medio Oriente e del Nord Africa (MENA), in quanto sottoposti a diversi tipi di insicurezza. Una ricerca condotta da Kucinskas e van derDoes (2017) mostra che, mentre il predittore più coerente dell'ideologia patriarcale maschile degli uomini è l'Islam politico, in un periodo di intensi disordini sociali, politici ed economici come le primavere arabe del 2011, possono verificarsi esiti ambivalenti. Vivendo in situazioni di insicurezza (intesa sia nella sua accezione socio-economica sia in quella

strategica), gli uomini non reagiscono alla minaccia nei confronti della propria mascolinità esclusivamente sovracompendendo con un maggiore sostegno al patriarcato, ma la loro ideologia può anche oscillare nella direzione diametralmente opposta. Nelle fasi di incertezza le norme di genere potrebbero essere minate e alle donne si presentano inedite opportunità di partecipazione civica, politica ed economica. In tempi turbolenti, una possibile reazione alla mascolinità minacciata può consistere, da un lato, nell'esibizione di una aggressività estrema verso donne e omosessuali. Dall'altro lato, una reazione diversa dall'iper-mascolinismo può contribuire a far coinvolgere maggiormente le donne negli affari pubblici e politici¹.

Per quanto riguarda la formazione dell'identità femminile, il già citato studio condotto da Kucinskis (2010) sottolinea che sia in Egitto, sia in Arabia Saudita le leggi che regolano la sfera privata sono basate sulla *Shari'a* e i diritti delle donne sono inferiori rispetto a quelli degli uomini in diversi ambiti del diritto di famiglia – dal matrimonio al divorzio, alla custodia dei figli. In particolare le leggi della famiglia risultano maggiormente restrittive in Arabia Saudita, dove numerose barriere legali e normative impediscono alle donne di partecipare alla sfera pubblica. Tali restrizioni portano non solo all'inibizione della creazione di organizzazioni o gruppi di donne volte al sostegno dei diritti umani negati, ma anche nella quotidianità le donne sono spinte alla segregazione all'interno delle mura di casa.

Dal medesimo studio emerge inoltre che, nonostante l'Islam sia importante nella definizione dell'identità femminile – così come lo è nella formazione di quella maschile – per le donne la frequentazione delle moschee e la visione ortodossa della religione non determinano particolari conseguenze sull'idea di egualitarismo di

genere. Differenze si riscontrano invece nell'idea personale che le ragazze hanno della religiosità, che peraltro ha un impatto diverso nei due paesi analizzati. Per quanto riguarda le donne egiziane, si riscontra un maggiore egualitarismo di genere tra coloro che si identificano come religiose, rispetto a quelle che si identificano come laiche. Per quanto riguarda l'Arabia Saudita, invece, nessuna delle dimensioni della religiosità islamica è significativamente associata all'egualitarismo. Rispetto all'Arabia Saudita, le donne egiziane hanno più diritti nella sfera pubblica, nominalmente equivalenti a quelli degli uomini. Per quanto riguarda l'espressione pubblica della religiosità in Egitto, essa è socialmente approvata per le donne, mentre in Arabia Saudita queste ultime vengono incoraggiate a pregare in casa. Da ciò emerge che le giovani donne traggono ispirazione dall'identità islamica in diversi modi. Un movimento femminile è stato possibile in Egitto per quasi un secolo e il dibattito legato ai ruoli di genere tra le organizzazioni che si occupano dei diritti delle donne, i gruppi religiosi conservatori e il governo occupa uno spazio nella sfera pubblica egiziana. Con il risveglio religioso, verificatosi dagli anni '70 del XX secolo, l'Islam si è affermato con una maggiore espressione pubblica della religione comportando una rapida crescita nella diffusione e nell'influenza delle organizzazioni islamiche. È accaduto così che molti dei traguardi realizzati nel 1979 quanto ai diritti legali delle donne nella sfera del matrimonio, della poligamia, del divorzio e della custodia dei figli sono stati abrogati nel 1985 per placare potenti collegi elettorali. In questo contesto tormentato, le donne che protestavano per la perdita dei diritti sono state derise e etichettate da alcuni gruppi religiosi come filo-occidentali e antagoniste dell'Islam.

¹Ad esempio, durante la Rivoluzione iraniana, la Guerra d'indipendenza algerina e la primavera araba in Egitto,

Tunisia e Libia, alcune donne hanno avuto l'opportunità di partecipare in prima persona nell'attivismo politico.

Al di là del caso specifico proposto dallo studio di Kucinkas, proibizione e restrizioni caratterizzano la condizione femminile nella cultura musulmana in relazione a diversi aspetti. Ad esempio, come notano Fassari e Pompili (2019), anche per quanto riguarda le modalità di espressione del corpo, all'interno della religione islamica, in contrasto alla maggiore libertà concessa agli uomini, per le donne fin da piccole viene proposto un ampio repertorio di proibizioni.

La definizione del ruolo femminile acquisisce importanza anche in contesti in cui la religione viene distorta, fino ad assumere la sua forma più esasperata nel fondamentalismo. Ad esempio l'ISIS ha dedicato un suo "manifesto" al tema della posizione e del ruolo che deve ricoprire la donna nella società musulmana. Il testo è stato curato dalla "Brigata Al-hansa", una polizia religiosa istituita per reprimere con punizioni corporali i comportamenti femminili ritenuti contrari alla religione, così come quest'ultima è stata intesa dall'auto-proclamato Stato Islamico.

Il manifesto è stato pubblicato per la prima volta in lingua inglese dalla Quilliam Foundation di Londra con il titolo *Women of the Islamic State. A Manifesto on Women by the Al-Khanssaa Brigade* e la sua traduzione italiana è stata commentata da Mario Losano (2017). Secondo il giurista italiano, la radicalità dello Stato Islamico si riflette nella posizione che dovrebbe assumere la donna, con una continua sottolineatura di come i valori del mondo musulmano e del mondo occidentale entrino in contrasto tra loro. La società immaginata dallo Stato Islamico sembrerebbe assumere le sembianze più che di una comunità sociale, di quello che Losano definisce "un immenso convento", all'interno del quale non si cerca solo la conservazione della tradizione, ma si tenta una vera e propria restaurazione. Secondo i fondamentalisti, sottolinea l'autore, le donne musulmane che sono state esposte alla modernizzazione proveniente dall'Occidente, avrebbero dimenticato i quattro

concetti che devono ispirare la loro vita: "sedentarietà" (restare a casa); "lavoro" (di cura in favore della famiglia); "sapere"; "bellezza". Per quanto riguarda gli ultimi due concetti, il sapere è considerato un punto chiave, ma nell'ottica in cui viene rappresentato, esso fa riferimento all'inutilità dell'applicarsi nelle scienze secolarizzate che non portano ad alcuna ricompensa per il credente, in particolar modo nell'educazione della donna. Solo per i nemici del "vero" Islam la donna può approfondire la propria istruzione, aggiungendo contenuti e nozioni a quelle che le sono sufficienti a svolgere i compiti che le vengono assegnati. Quanto alla bellezza, essa è equiparata alla modestia e al pudore. Al contrario, gli occidentali inducono le donne musulmane ad abbandonare il sentiero del pudore e si contrappongono ai compiti principalmente assegnati alle donne ovvero, come si legge nel manifesto, "restare a casa da suo marito e dai suoi bambini" (Losano, 2017: 22). Come corrispettivo alla sua condizione privilegiata, l'uomo ha il dovere di sostenere la famiglia.

Tutte queste analisi confermano l'utilità di estendere l'analisi alla mascolinità, alla femminilità e alle relazioni tra l'uno e l'altra, a partire da una gamma di gruppi maschili e femminili provenienti da aree geografiche diverse, da un sistema culturale vasto e complesso come quello musulmano (Hopkins, 2006). Altrettanto è da confermare la necessità di approfondire le dimensioni relazionali, emotive e affettive della vita degli uomini musulmani, sostanzialmente poco esplorate sebbene indispensabili per la comprensione delle mutevoli forme di mascolinità (Britton, 2018).

Il modello di mascolinità egemone e patriarcale, veicolato dalla tradizione religiosa, porta a ribadire il potere esercitato all'interno del modello duale di genere. Sarebbe riduttivo pensare che l'ordine patriarcale influisca esclusivamente sulla componente femminile. Esso, invece, condiziona anche le condotte e le scelte dei

giovani musulmani intervistati “obbligati – in un certo senso – a scendere a patti con il potere dell’ordine patriarcale e con la gerarchia dei rapporti familiari che tale modello relazionale impone” (Fidolini, 2017: 122). Bisognerebbe ricordarsi di non fermarsi mai agli stereotipi e ai pregiudizi, poiché essi portano ad abbandonare lo spirito critico e (soprattutto) autocritico, cioè i due atteggiamenti che rappresentano la base per la comprensione degli “altri” considerandoli sotto ogni aspetto come pari.

2. Il genere tra Islam e Occidente: stereotipi, autocritiche e tentativi di integrazione

Quanto detto sinora ci pone di fronte all’interrogativo circa ciò che avviene quando la cultura islamica e quella occidentale non possono non confrontarsi tra loro, come sta accadendo nei Paesi europei, compresa l’Italia, dove il fenomeno migratorio interpella non soltanto le istituzioni, ma anche le popolazioni autoctone, che entrano in contatto più o meno diretto con la cultura arabo-musulmana sempre da più vicino.

Le differenze possono essere di carattere strutturale o contingente. Le prime sono meno appariscenti a prima vista, ma sono in realtà più profonde e più influenti nel medio periodo; le seconde fanno più clamore, ma non è detto che siano le più rilevanti. Tra le differenze di natura strutturale troviamo, per esempio, l’elevata dispersione scolastica delle giovani musulmane. Ancora secondo Losano (2017) il divario strutturale che separa i maschi dalle femmine emerge nel passaggio dalle scuole primarie a quelle secondarie, in cui il numero delle alunne inizia a decrescere a causa delle resistenze o discriminazioni familiari.

Tra le differenze che invece emergono in occasione dei singoli eventi (per lo più critici)

la relazione tra i generi è una di quelle che forniscono una più frequente e visibile occasione di riflettere. L’evento che ha portato alla luce come oggi non sia possibile ignorare la questione delle relazioni non solo tra i due generi, ma anche tra culture differenti è il Capodanno di Colonia del 2015.

Come noto, nella città tedesca, all’indomani di quella data numerose denunce sono state presentate da donne che erano state molestate da aggressori descritti come in larga prevalenza di aspetto nordafricano o mediorientale, spesso visibilmente ubriachi. La natura e l’elevato numero delle aggressioni, tuttavia, ha reso difficile identificare i responsabili; dalla conseguente incertezza è scaturito un vuoto che è stato prontamente riempito da espressioni di odio razziale². Da alcuni, infatti, è stata invocata la categoria dello “scontro tra civiltà”, che ha spostato il focus dall’individuazione di forme di prevenzione e contrasto contro la violenza di genere, alla richiesta di misure più dure contro gli immigrati (Guidi, 2016). La complessità del caso – accresciuta dalle aggiornate modalità con cui sono state organizzate le aggressioni (l’utilizzo di diversi social network e applicazioni di messaggistica come Whatsapp) – è andata a incidere sui significati più profondi insiti nel crudo confronto tra due differenze: la donna e l’immigrato. In particolare quest’ultimo rappresenta un soggetto sottoposto a stigmatizzazioni, soprattutto da parte delle campagne mediatiche che hanno caratterizzato il fenomeno migratorio in molti Paesi europei.

Dopo Colonia le arene di dibattito, a partire dai social network, si sono surriscaldate con appelli esagitati agli uomini occidentali perché agissero in difesa delle “loro” donne, contro i portatori di una cultura patriarcale e violenta. L’indebita

²In Germania episodi di violenza di genere simili a quella della notte di Colonia non sono una realtà sconosciuta, in quanto molestie e violenze sessuali sono riportate ad

opera di gruppi di uomini tedeschi ubriachi ed esaltati, in occasione di eventi come l’Oktoberfest (Guidi, 2016).

rappresentazione di un'intera cultura come causa di comportamento degli aggressori ha contribuito a rafforzare l'immagine dell'Islam come religione e come civiltà fisse e immutabili. Dal punto di vista delle donne le posizioni che sono emerse nel dibattito hanno mostrato tutta la difficoltà di affrontare una riflessione circa un'aggressione subita da gruppi sociali (minoranze nazionali e/o religiose) solitamente vittime essi stessi di aggressioni sociali e politiche. La notte di Colonia si configura come un paradosso particolarmente complesso da analizzare e spiegare, quale l'aggressione ad opera di soggetti appartenenti a una minoranza (gli immigrati e i richiedenti asilo), ai danni di altri soggetti (le donne) per secoli trattati dalla società occidentale come una minoranza. L'opposizione alla visione semplificata del fenomeno presentata dal mondo politico ultra-conservatore e xenofobo è sintetizzata dallo slogan *Gegen Sexismus, Gegen Rassismus* ("Contro il sessismo, Contro il razzismo"). Intorno ad esso, all'indomani dei fatti, le donne di Colonia sono scese in piazza a manifestare contro due atteggiamenti stigmatizzanti – il sessismo e il razzismo – che, anche se in forma implicita, risultano alleati nelle insidie che entrambi rappresentano per i diritti delle persone.

Per quanto riguarda l'opinione pubblica in generale, il Capodanno di Colonia ha esercitato un forte impatto simbolico avendo, tra i vari effetti, quello di una rottura nella consolidata politica tedesca di accoglienza nei confronti dei profughi e di un riaffiorare di sentimenti anti-islamici. L'idea che si è sempre più diffusa in Germania e in altri paesi europei è che gli immigrati musulmani siano portatori di una cultura della famiglia e dei rapporti interpersonali lontani da quelli delle società europee. In margine ai fatti di Capodanno l'attenzione si è spostata sull'interrogativo da quanto tempo i presunti autori fossero presenti sul territorio tedesco. Nei dibattiti che ne scaturirono emerse, insieme alla

riproposizione di abusati stereotipi, un aspetto degno di nota: le madri di famiglia provenienti da paesi islamici che spesso vivono in uno stato di isolamento che le porta a non parlare il tedesco e a non avere contatti con la società ospitante. Esse allevano i propri figli secondo le regole tradizionali che, mentre sono relativamente permissive nei confronti dei maschi, nei confronti delle femmine si dimostrano molto restrittive. Nell'ipotesi di una relazione tra i fatti di Colonia e questo modello educativo, è stato proposto di creare strumenti di integrazione sociale che si rivolgano non soltanto ai giovani immigrati, ma anche alle loro madri. Queste infatti avrebbero un ruolo centrale nel trasmettere o meno ai figli e alle figlie quei modelli di vita tradizionali che si dimostrano incompatibili con la società tedesca (Losano, 2017).

A questo punto risulta importante chiamare in causa il concetto di cultura, utile per affrontare la riflessione sul ruolo della donna all'interno di sistemi di valori differenti tra loro. È un fatto che, al di là della discussione sulla dimensione teologica, la cultura araba e/o musulmana presenta caratteristiche sue proprie, differenti da altre, ad esempio da quella occidentale di matrice ebraico-cristiana. La legittima e per molti versi proficua riflessione sulle specificità dell'uno o dell'altro sistema di valori può avere luogo purché sia orientata a promuovere il dialogo e non lo scontro tra civiltà. Per fare ciò, tuttavia, la gestione di questo dialogo deve evitare di trasformare le differenze in *differenziali*, che facilmente possono diventare fratture incolmabili di fronte a fenomeni ed eventi particolarmente critici (Battistelli, 2017).

In questo quadro, è provocatorio ma interessante il contributo che viene dallo scrittore algerino Kamel Daoud, autore nel 2016 di un'analisi che è stata tradotta e pubblicata in alcuni dei maggiori quotidiani occidentali. Il tema affrontato viene intitolato da Daoud (2016 b) come *the sexual misery of arab world*. Il sesso è un tabù tanto

complesso quanto diffuso nel mondo arabo-musulmano, il quale porta con sé un grande paradosso: esso infatti agisce come se il sesso non esistesse, mentre questo fattore influenza la maggior parte della vita, pubblica e privata, di uomini e donne. La *miseria sessuale del mondo arabo* provocherebbe una relazione malata tra genere maschile e femminile non solo nella sfera pubblica, ma anche all'interno della coppia; essa non ha possibilità di esprimere la propria intimità e risulta essere fonte di preoccupazione per tutto il gruppo. La mancanza di libertà nell'espressione dell'intimità porterebbe coloro che ne soffrono a fantasticare sul mondo occidentale all'interno del quale la lussuria si esprimerebbe senza freni.

In un altro articolo pubblicato sul sito del quotidiano *La Repubblica* il 10 gennaio 2016, Daoud (2016a) non solo si focalizza su quello che ritiene uno dei tabù principali del mondo arabo-musulmano (il sesso), ma affronta il tema dell'accoglienza e dell'integrazione degli immigrati nei Paesi in cui vengono ospitati, con i quali essi non condividono lo stesso retroterra culturale. Lo scrittore algerino sottolinea che, anche se circa gli accadimenti di Colonia del 2015 non si è raggiunta una definitiva chiarezza nella ricostruzione, i diversi resoconti sulla notte di Capodanno rivelano quale sia l'immagine di questi "altri" diffusa nella società tedesca. Nella figura del rifugiato/immigrato, infatti, riemergono le antiche paure di invasioni che portano alla luce il binomio barbaro/civilizzato. Nel dibattito che si è riaperto circa la decisione di aprire o di chiudere le frontiere ai migranti (il bersaglio verso cui proiettare pregiudizi, sensi di colpa o al contrario senso del dovere), secondo Daoud l'Occidente pecca di ingenuità, poiché del rifugiato vede lo status ma non la cultura. Troppo spesso ci si dimentica che l'immigrato non è solo un sopravvissuto, ma anche la vittima di una *trappola culturale che deforma il suo rapporto con Dio e con la donna*. Nell'articolo sul sito di *Repubblica*

Daoud allarga il dialogo al rapporto dell'uomo con il corpo della donna quale "luogo pubblico della cultura: appartiene a tutti, ma non a lei [...] È questa libertà che il rifugiato, l'immigrato, desidera ma non accetta. L'Occidente è visto attraverso il corpo della donna: la libertà della donna è vista attraverso la categoria religiosa di ciò che è lecito o della "virtù". Il corpo della donna non è visto come luogo stesso di libertà, in Occidente un valore fondamentale, ma di degrado".

Secondo lo scrittore algerino, il rifugiato non è un "selvaggio", ma è semplicemente qualcuno diverso da chi vive nel Paese ospitante e offrirgli solamente dei documenti (lo status) senza dare la giusta importanza al processo di integrazione che porta alla comprensione delle diversità da entrambi i lati, non può essere sufficiente a placare la coscienza. Il mondo arabo-musulmano, da cui provengono molti degli immigrati, rappresenta un vasto e complesso universo che, afferma Daoud, si definisce attraverso la *miseria sessuale*.

In tale prospettiva il rapporto con la donna rappresenta un punto cruciale: essa è responsabile di un crimine orribile, ovvero la vita, e poiché la vita rappresenta una perdita di tempo, la donna può essere associata alla perdita dell'anima, questo è il motivo per cui si vuole celare o ridurre la donna a qualcosa da possedere. Tuttavia in Occidente la donna è riuscita a conquistare diverse libertà che allo stesso tempo vengono viste, da chi appartiene alla cultura islamica, come un capriccio del culto occidentale della libertà. Con i fatti di Colonia viene toccata l'essenza stessa della modernità occidentale, laddove per gli aggressori quella notte ha semplicemente rappresentato un divertimento, una notte di eccessi. A lungo è apparso che gli spettacoli di lontani luoghi stranieri sembrassero uno scontro di culture che si svolgevano nella stessa terra dell'Occidente. Le differenze, una volta disinnescate dalla distanza e dal senso di superiorità, sono diventate una minaccia

imminente. Le persone in Occidente stanno scoprendo, con ansia e paura, che il sesso nel mondo musulmano “è malato e che la malattia si sta diffondendo nelle loro terre”(Daoud, 2016 a).

Segni di difficoltà nella convivenza tra popolazioni autoctone e popolazioni immigrate di cultura musulmana sono riscontrabili anche in altri episodi. In Francia nell'estate successiva agli attacchi di Parigi del 13 novembre 2015 e di Nizza del 14 luglio 2016 le tensioni sono precipitate in un'occasione apparentemente futile. Lo spunto è stato fornito dalla presenza sulle spiagge francesi di donne musulmane che indossavano un costume da bagno che, conformemente ai precetti religiosi, copriva interamente il corpo: il burkini. Nel clima di nervosismo e di sospetto che si respirava in Francia dopo i due attentati, vi furono sindaci che decisero di proibire quel costume da bagno. In realtà tali misure repressive non hanno colpito i fondamentalisti, bensì tutte quelle donne musulmane che muovono un passo verso l'integrazione. Coloro che indossano il burkini, infatti, sono credenti che tentano un'integrazione che sia allo stesso tempo rispettosa dei valori e degli atteggiamenti della cultura di appartenenza (coprirsi), tanto quanto quelli della società accogliente (frequentare le spiagge e le piscine)(Losano, 2017).

3. Considerazioni conclusive

La strada per una effettiva integrazione delle culture sembra ancora lunga e costellata di difficoltà.

Esse sono destinate a ripercuotersi soprattutto nella vita delle donne musulmane, le quali si trovano a vivere, in molti casi, una condizione di subalternità che ne ostacola la libertà, anche in quei paesi in cui l'affermazione dei diritti delle donne è ancor prima l'affermazione dei diritti umani. Come osservano Yanagisako e Collier (2000: 247) bisognerebbe sempre mettere in discussione e dubitare “dell'universalità dei

nostri presupposti culturali sulle differenze tra maschi e femmine [...] Solo se mettiamo in discussione questo presupposto siamo in grado di chiederci in che modo la differenza tra donne e uomini viene compresa nelle altre culture”.

In Italia – così come in Europa – si sta affrontando sempre di più il dibattito sulla gestione dell'integrazione dei migranti provenienti da Paesi in cui è prevalente l'Islam come religione, che mostra una forte influenza sulla vita dei fedeli. Il punto centrale di tale dibattito è se i principi della religione islamica siano compatibili con quelli occidentali (Pace, 2004). Lo studio di come le identità di genere si formano in contesti culturali differenti, è fondamentale per immaginare strategie di integrazione di uomini e donne che vivono in una condizione di ambiguità per cui si trovano quotidianamente a negoziare la propria appartenenza al Paese d'origine con i valori e i comportamenti tipici del contesto ospitante. Ai fini di facilitare tale negoziazione è auspicabile non ostacolare i tentativi che vengono compiuti. Questo, che è vero in generale, è particolarmente vero in riferimento a una condizione come quella femminile che è caratterizzata da infinite restrizioni, ma che, proprio per questo, può diventare emblematica di un ampliamento dei diritti che rappresenta la meta comune di qualsiasi progetto di integrazione.

Bibliografia

Battistelli, F. (2017). Sessismo e razzismo: antagonisti o alleati?, in Babini, V. (a cura di) *Lasciatele vivere*. Bologna. Pendragon, 131-149.

Britton, J. (2018). Muslim Men, Racialised Masculinities and Personal Life. *Sociology*, 53(1), 36–51.

Daoud, K. (2016a). *Colonia. Il corpo delle donne e il desiderio di libertà di quegli uomini sradicati dalla loro terra*. La Repubblica, 10.01.2016.

https://www.repubblica.it/esteri/2016/01/10/news/colonia_molestie_capodanno_un_articolo_dello_scrittore_algerino_daoud-130973948/?ref=search

Daoud, K. (2016b). *The Sexual Misery of the Arab World*. New York Times, 14.02.2016.

<https://www.nytimes.com/2016/02/14/opinion/sunday/the-sexual-misery-of-the-arab-world.html>

Fassari L. G., Pompili G. (2019). Performance as embodied narratives in young Italian Muslim women. *Italian Journal of Sociology of Education*. 12(2) (forthcoming)

Fidolini, V. (2017). Religione e intimità. Un'analisi delle negoziazioni della norma religiosa attraverso lo studio dei vissuti intimi di giovani maschi musulmani. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 58(1), 99-126.

Guidi, L. (2016). GegenSexismus–GegenRassismus. Contro Il Sessismo– Contro Il Razzismo. Due mesi dopo la notte di Colonia. *La camera blu. Rivista di studi di genere*, 11(13), 142-167

Hopkins, P.E. (2006). Youthful Muslim masculinities: gender and generational relations. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 31(3), 337-352.

Kucinkas, J., van derDoes T. (2017). Gender Ideals in Turbulent Times: An Examination of Insecurity, Islam, and Muslim Men's Gender Attitudes during the Arab Spring. *Comparative sociology*, 16(3), 340-368.

Kucinkas, J. (2010). A research note on Islam and gender egalitarianism: An examination of Egyptian and Saudi Arabi youth attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(4), 761-770.

Losano, M.G. (2017). *La rete e lo stato islamico. Internet e i diritti delle donne nel fondamentalismo islamico*. Milano, Mimesis.

Pace, E. (2004). *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche social*. Roma, Carocci.

Quilliam Foundation. (2015). *Women of the Islamic State: A Manifesto on Women by the Al-Khanssaa Brigade*

(<https://www.quilliaminternational.com/shop/e-publications/women-of-the-islamic-state-a-manifesto-on-women-by-the-al-khanssaa-brigade-2/>)

Yanagisako, S., Collier J. (2000). "Genere sessuale e parentela: verso una analisi unificata", in Borofsky R. (a cura di). (2000). *L'antropologia culturale oggi*. Roma. Meltemi, pp. 236-251.

Eleonora Cintioli è laureata in Sociologia presso l'Università di Roma La Sapienza. Si occupa delle problematiche di genere con particolare riferimento all'immigrazione e ai rapporti Islam/Occidente.

Burkini: sfida o ibridazione?

Burkini: challenge or hybridization?

di Davide Valeri

Abstract: Prodotto banale come un costume da bagno, il *burkini* incarna due temi centrali per il nostro secolo: il rapporto con gli "altri" e la questione di genere. Secondo l'autore il *burkini* è un prodotto dell'ibridazione culturale, contraddistinto da una polisemia scarsamente compresa, ma capace di veicolare elementi innovativi riguardo al rapporto tra Oriente e Occidente e alla politicizzazione dei corpi femminili: una metafora contemporanea di una società in cambiamento mutamento.

Parole chiave: *burkini*; ibridazione culturale; polisemia; corpi femminili; metafora; società in cambiamento

Abstract: *Burkini*, a common piece as a bathing suit, embodies two central themes for our century: the relationship with the "others" and the gender issue. According to the author, *burkini* is a product of cultural hybridization. Characterized by a hardly understood polysemy, it conveys innovative elements to the relationship between East and West and the politicization of female bodies: a contemporary metaphor of a changing society.

Keywords: *burkini*; cultural hybridization; polysemy; gender issue; women bodies; changing society

1. Introduzione

La questione di genere rappresenta tuttora uno dei temi centrali della nostra epoca. Una questione, purtroppo, nettamente più discussa dal mondo accademico che dai rappresentanti delle istituzioni. Questi ultimi, tendono a feticizzare un passato indifferente nei confronti delle minoranze e delle donne, che, oggi, si scontra con una società comunque più inclusiva e meticciasca.

La questione di genere è certo soggetta all'influenza delle criticità contemporanee, tra le quali sicuramente vi sono le trasformazioni indotte dal fenomeno migratorio. Un fatto che rende ancora più improbabile la possibilità che se ne interessi la "piccola politica" (nel senso gramsciano del termine). Per alimentare questo interesse è necessario individuare un simbolo che possa incarnare sia la questione di genere sia, appunto, la questione dell'immigrazione. Il *burkini* le unisce entrambe e le porta all'attenzione di tutti. Si tratta infatti di un oggetto polisemico: nella sua storia ritroviamo i temi della questione di genere, dell'immigrazione, dell'identità, della globalizzazione, della discriminazione, del capitalismo e della laicità.

La sua diffusione è risultata essere divisiva tanto per il mondo occidentale quanto per il mondo musulmano, a riprova del fatto che si tratta di un oggetto culturalmente ibrido e quindi in realtà apolide. In Occidente è stato da molti criticato perché ritenuto simbolo dell'islamismo, mentre numerosi paesi musulmani lo hanno accusato di essere un prodotto del capitalismo occidentale. Rappresenta perfettamente l'incomprensione tra due "blocchi" spesso più vicini di quanto si creda. La sua identità ibrida gli permette di mostrarci tre differenti chiavi di lettura del mondo: quella "occidentale", che emerge nel modo in cui viene accolto in Occidente, quella

"musulmana", che risulta dalle prese di posizione nei paesi musulmani riguardo la natura del *burkini*, e quella "meticciasca", cioè di chi ritiene che il *burkini* incarni l'insieme, e, allo stesso tempo, il superamento di più culture. Inoltre, l'analisi del *burkini* ci permette anche di non ricondurre la riflessione alla sola tesi dello "scontro di civiltà", ma di adottare una chiave di lettura più ampia, basata su uno sguardo pluridimensionale, in grado di cogliere pienamente la natura polisemica del *burkini*.

2. Genesi del *burkini*

Il *burkini* è una tuta da mare ideata nel 2004 dalla stilista australiana di origine libanese Aheda Zanetti. La Zanetti, ex casalinga, ha deciso di entrare nel mondo della moda quando ha notato le difficoltà che aveva sua nipote nel giocare a *netball* con l'*hijab*. Ha fondato l'azienda AHIDA per creare una serie di indumenti sportivi che fossero adatti alle donne musulmane, e ha realizzato l'*hijood* (contrazione di *hijab* e *hood*, cappuccio in inglese), una tuta sportiva con un *hijab* incorporato. L'inatteso successo di questa tuta l'ha persuasa a crearne una versione che fosse adatta al movimento in acqua. Per questo nuovo capo scelse il nome di *burkini*, contrazione tra *burqa* e *bikini* (registrò anche il marchio *burqini*) e lo realizzò pensando alle molte ragazze musulmane in Australia che per ottemperare ai precetti islamici si rifiutavano di andare in spiaggia.

Esteticamente il *burkini* si presenta come una sorta di muta da subacqueo, spesso in colori sgargianti, che lascia scoperto il volto, le mani e i piedi. Fino a quel momento, in Australia, le ragazze musulmane si recavano in spiaggia quasi esclusivamente indossando il *burqa*, che non è proibito, o piuttosto rimanevano in casa.

Oggi la tuta della Zanetti è venduta soprattutto in Nord America e non è apprezzata nei paesi musulmani, mentre in Francia sono state varate alcune ordinanze comunali che ne vietano l'utilizzo; in Italia, fino ad ora, il divieto anti-*burkini* è stato emanato solo dal Comune di Varallo.

L'identità ibrida che la contraddistingue ci permette di cogliere gli aspetti multiformi della laicità, del controllo dei corpi femminili e del rapporto tra Occidente e Oriente. Il *burkini* è un oggetto dotato di una eccezionale capacità polisemica, una qualità che gli ha permesso di essere venduto presso una clientela sorprendentemente variegata, un caso unico per un indumento che non appartiene alla cultura musulmana ma si richiama ad essa. Il suo successo è stato comunque preceduto da fatti che hanno lasciato una traccia indelebile nella coscienza nazionale australiana: i "Cronulla riots". Il 4 dicembre 2005 nella spiaggia di North Cronulla a Sidney, dopo uno scontro verbale, un gruppo di otto ragazzi si azzuffò con due bagnini locali. Il fatto che gli otto ragazzi fossero australiani di origini libanesi portò molti osservatori ad attribuire al caso una grande rilevanza, anche se non presentava un alto numero di vittime e riguardava una zona scelta spesso per degli scontri.

Questo evento venne trasformato in un *casus belli* tra la comunità anglosassone (specie della *working class*) e la comunità libanese (anch'essa ai margini socio-economici), che assunse i toni di un contrasto culturale. Venne ripresa subito la tesi dello scontro culturale, secondo la quale quanto accaduto era il sintomo dell'incapacità della cultura libanese (ed islamica *in toto*) di adattarsi all'*ethos* australiano. Quando il 26 gennaio 2005 circa 3 mila australiani anglosassoni (in gran parte ubriachi), radunatisi per un party, lanciarono delle bottiglie contro le forze dell'ordine e misero in

atto comportamenti esecrabili, nessuno ricondusse le loro azioni ad un determinato retroterra culturale ma, più prosaicamente, al semplice abuso di alcol. Questo accade per la tendenza da parte di alcuni *media* a trattare in maniera iniqua i casi di cronaca, se hanno a che fare con cittadini di origini anglosassoni, o se riguardano cittadini di origini straniera.

A confermare questa tesi è la difficoltà riscontrata, nel *mare magnum* delle trasmissioni dedicate allo scontro a Cronulla, nel trovare delle interpretazioni che non si limitassero alla sola teoria dello scontro culturale. La condotta dell'ex allenatore australiano di rugby Alan Jones, da anni conduttore radiofonico, supporta questa convinzione. Nel periodo appena successivo agli scontri del 4 dicembre 2005, Alan Jones decise di leggere all'interno della sua trasmissione i messaggi inviati dagli ascoltatori, e permise loro di intervenire in diretta. La maggioranza di questi esprimeva dei contenuti xenofobi, ad esempio uno affermava: "andiamo a Cronulla il prossimo weekend per vendicarci...andiamo a North Cronulla e inauguriamo il giorno del pestaggio dei libanesi e dei *wogs* (termine spregiativo di straniero, spec. di colore)". Ma Jones continuò e quando un'ascoltatrice gli fece notare che stava dando troppa visibilità a dei contenuti razzisti verso le persone mediorientali, lui le rispose "non sono i ragazzi anglosassoni quelli che stuprano le donne nelle zone ovest di Sidney ". Il comportamento connivente di Alan Jones nei confronti dei contenuti d'odio è stato condannato anche da parte dell'Australian Communications and Media Authority (ACMA), che lo ha sanzionato.

Questo caso ci è utile per comprendere il clima che si respirava nel periodo post 4 dicembre 2005, non tanto per Alan Jones, ma per i contenuti delle migliaia di sms che vennero inviati alla sua trasmissione, sintomo di una recrudescenza delle tensioni. L'11

dicembre 2005 circa 5 mila persone si radunarono sulla spiaggia di Cronulla, armate di bandiere australiane e cartelloni con scritte razziste, per vendicare i fatti del 4 dicembre (come aveva “profeticamente” sostenuto uno degli sms letti da Jones alla radio). Quest’orda decise di picchiare chiunque avesse un “aspetto mediorientale”, e così fece, finendo anche per lanciare una bottiglia di birra contro un poliziotto. I ragazzi di origine libanese scesero in strada per rispondere a questi attacchi, e i due gruppi finirono per fronteggiarsi di fronte alla più grande moschea in Australia, nel quartiere periferico di Lakemba. Per fortuna intervenne la polizia, che arrestò i tremila radunatisi lì, armati di pistole, coltelli e di molotov.

La risposta a questi fatti da parte del Governo australiano è il collante tra quanto accaduto a Cronulla e il successo del *burkini*. L’esecutivo, infatti, decise di sponsorizzare (assieme all’associazione *no-profit* composta da bagnini volontari chiamata Surf Life Saving, SLSA) un programma denominato OTSW (On The Same Wave), che aveva l’obiettivo di aumentare la presenza nelle spiagge australiane di quei giovani con differenti *backgrounds*, specialmente quelli con origini mediorientali. Tale obiettivo era però ostacolato da un numero notevole di ragazze musulmane che non si sentivano a loro agio nel recarsi in spiaggia con il costume da bagno. All’interno del progetto OTSW, il SLSA ha ritenuto opportuno di coinvolgere le ragazze musulmane attraverso il servizio volontario di bagnini, ritenendo questo ruolo fortemente simbolico.

D’altra parte, già in precedenza, il SLSA aveva avviato delle politiche interne per rendere la composizione dei suoi membri più eterogenea, in un paese dove il 24% della popolazione è nato all’estero. Aveva anche realizzato dei *focus groups*, con individui provenienti da comunità differenti, ma in

maggioranza libanese o mediorientale, che avevano così motivato la loro scelta di non volersi impegnare nel servizio bagnini: 1) La maggioranza di loro era convinta che il SLSA fosse adatto soprattutto per chi aveva origini anglosassoni; 2) Il 98% di loro non aveva mai pensato di diventare bagnino; 3) La sensazione di non essere benvenuti, l’idea di non avere le capacità atletiche, e di avere degli impegni familiari che sottraggono loro del tempo; 4) I “Cronulla riots” avevano molto influenzato le loro decisioni, facendoli sentire “bersagli” a Cronulla o nelle altre spiagge. Tuttavia, secondo l’80% di loro, attraverso una maggiore rappresentanza di bagnini di origine straniera si sarebbero potuti prevenire degli scontri simili a quelli di Cronulla. Accogliendo tali istanze il SLSA decise di includere le ragazze musulmane adottando come divisa, anche, il *burkini*. Venne contattata la Zanetti per la realizzazione di un modello specifico nei colori giallo-rossi del SLSA. La strategia si rivelò azzeccata e molte giovani lasciarono il *burqa* per indossare il *burkini*. La prima bagnina musulmana d’Australia è stata Mecca Laa Laa Hadid, che ha indossato il *burqa* a partire dai 14 anni fino ai 20, quando ha deciso di iscriversi al corso per diventare bagnina. Una decisione presa anche per dimostrare agli australiani che le donne musulmane sapevano nuotare, e che sapevano fare anche tante altre cose, a differenza di quanto, a suo dire, la maggior parte di loro credeva. Inoltre, ha espresso il suo apprezzamento al *burkini* perché le ha permesso di svolgere delle attività all’aperto che prima non considerava (MAAS, 2018).

I colori sgargianti delle divise e la presenza sotto molti aspetti storica di bagnine australiane di fede musulmana rese il *burkini* un caso noto anche oltre i confini nazionali. Un successo che è stato riscontrato anche dall’aumento delle ragazze musulmane in spiaggia. Nel 2006 si iniziò a parlare della

diffusione di questa nuova tuta, che molti ritenevano un mezzo per facilitare l'integrazione delle ragazze musulmane. Le ragioni del successo del *burkini* in Australia sono riconducibili anche ad alcuni aspetti: 1) somiglia ad una muta da sub ed è comodo per le attività in acqua; 2) si integra nello stile di vita australiano (che ritiene la spiaggia un fondamentale luogo di condivisione); 3) non favorisce l'immagine stereotipata della donna musulmana (il primo modello era in verde e giallo olimpico); 4) non copre il volto di chi lo indossa e quindi non crea problemi di ordine pubblico.

Questi elementi dimostrano che il successo del *burkini* è il risultato di un chiaro processo di mescolamento culturale, tra la cultura australiana e la cultura islamica, e cioè la volontà di integrarsi nello stile di vita australiano mantenendo un richiamo alla tradizione islamica.

Sono le ordinanze anti-*burkini* emanate in Francia nel 2016 a riportare, paradossalmente, al successo il *burkini*. Un aspetto interessante è che la Francia e l'Italia sono gli unici paesi europei in cui sono state emanate delle ordinanze comunali che vietano l'utilizzo del *burkini*. Eppure, si tratta di paesi diversi, anche solo se si considera il rapporto con la questione musulmana: ormai *vexata quaestio* in Francia, mentre tema pressoché recente per il contesto italiano.

L'impressione è che il *burkini* obblighi ad una riflessione più generale sul rapporto tra l'Occidente e l'islam che sottintende il quesito: perché è stato vietato il *burkini*? Le motivazioni dei Comuni francesi considerano il *burkini* una minaccia: alla pubblica sicurezza, alla laicità della Repubblica e alla condizione igienico-sanitaria. Argomenti di difficile comprovazione che hanno portato alcuni autori a sostenere la pretestuosità di queste critiche. Per questi autori il *burkini* è un oggetto simbolico caratterizzato da

un'identità polisemica, che quindi non può essere analizzato attraverso la tesi dello "scontro di civiltà" di Huntington, ormai entrata nel *mainstream*, ma, piuttosto, rifacendosi alla tesi dell'interpenetrazione" della sociologa turca Nilüfer Göle, meno nota ma condivisa da molti studiosi di mondo musulmano. La tesi di Huntington sostiene che con la fine della Guerra Fredda il conflitto era passato dai blocchi ideologici alle differenze culturali tra le varie civiltà: cinese, latinoamericana, giapponese, indù, musulmana, ortodossa, occidentale, e (forse) africana. Inoltre, mentre la "civiltà europea" sarebbe l'unica ad essere dinamica, la "civiltà musulmana" era rimasta "fuori dal tempo" e invariata dalla globalizzazione. Un aspetto che la renderebbe pericolosa e pronta a conquistare l'Occidente forte della sua tradizione oscurantista (Huntington, 2001). In contrapposizione a quanto sostenuto da Huntington, la tesi di Nilüfer Göle afferma che i mutamenti prodotti dalla globalizzazione si possono ravvisare in tutte le culture (compresa quella islamica) esattamente come i risultati del pervasivo processo che ne deriva: l'"ibridazione culturale". Tale processo consiste nella sostituzione degli elementi della tradizione con dei surrogati dalla parvente tradizionalità. In altre parole, con l'affermarsi della globalizzazione si sarebbe consolidato un "meticcio culturale" che avrebbe mescolato tra loro elementi culturali differenti, così da creare un coacervo di prodotti neo-tradizionali pronti per il mercato (Göle, 2013). Ma una analisi puntuale del "fenomeno *burkini*" deve adottare un'ottica pluri-dimensionale per coglierne gli elementi multiformi.

A comporre questi elementi vi è anche la questione di genere, e dato che il *burkini* riporta l'attenzione sul tema del controllo dei corpi femminili all'interno degli spazi pubblici, il coinvolgimento del pensiero delle donne

sulla questione dei divieti anti-*burkini* e, più in generale, riguardo gli indumenti religiosi è in qualche modo obbligato. Sono emersi dei giudizi contrastanti, sinteticamente riconducibili a due precisi orientamenti: quello del “femminismo eurocentrico” e quello del “femminismo islamico”.

3. Femminismi

Come accennato, le ordinanze anti-*burkini* ci portano a dover ragionare sulle questioni del controllo dei corpi femminili e della laicità a partire dalla cultura occidentale. Delle strategie per il controllo dei corpi femminili - è stato notato - fa parte anche l'atteggiamento sottomesso che viene imposto alle donne tramite il richiamo a tenere una 'postura femminile' in pubblico o l'abbigliamento che, come fanno le gonne e i tacchi a spillo, deve limitare il movimento (Bourdieu, 2016). E' sempre Pierre Bourdieu a sostenere (2016: 39): “A chi obietta che molte donne ai giorni nostri non seguono più le norme e le forme tradizionali del contegno e vedesse nello spazio che lasciano all'esibizione controllata del corpo un segno di 'liberazione', basterebbe ricordare che quest'uso del proprio corpo rimane con ogni evidenza subordinato al punto di vista maschile (come si vede chiaramente nell'uso che la pubblicità della donna, ancora oggi, in Francia dopo mezzo secolo di femminismo): il corpo femminile offerto e insieme rifiutato manifesta la disponibilità simbolica che, come molti lavori femministi hanno mostrato, si addice alla donna, combinazione di un potere di attrazione e di seduzione conosciuto e riconosciuto da tutti, uomini e donne, e tale da far onore agli uomini da cui la donna dipende o ai quali è legata, e di un potere di rifiuto selettivo che aggiunge all'effetto di 'consumo ostentatorio' il pregio dell'esclusività”. Quanto la cultura patriarcale sia radicata nella gran parte delle società occidentali è ravvisabile nel fenomeno della

dieta, un esempio di come le donne si sottomettano ad una “tirannia della snellezza” per conformarsi a degli ideali patriarcali di bellezza e di comportamento che ogni donna “dovrebbe avere” (Chernin, 1994).

Ma il tema del controllo dei corpi si ritrova, legato alla questione della laicità, nei divieti rivolti al *burkini*. Nelle intenzioni dei legislatori francesi c'è la volontà di limitare la presenza musulmana, ritenuta incompatibile con i valori nazionali, nonostante l'articolo 9 della Convenzione Europea sui diritti dell'uomo sancisca che non può essere ristretta la libertà di mostrare la propria religione, ad eccezione dei problemi di pubblica sicurezza, che il *burkini* non minaccia. È stato notato che se è vero che molte donne musulmane indossano il velo per via di un condizionamento familiare o patriarcale, è altrettanto corretto sostenere che anche le donne occidentali sono soggette a dei condizionamenti sociali, familiari e religiosi (in Faggionato, 2016). D'altra parte, il numero di donne con il *burqa* e il *burkini* riscontrato in Francia è talmente esiguo da non giustificare l'emanazione di leggi e ordinanze *ad hoc*, anzi, ha rafforzato la convinzione che esse siano il risultato di un “razzismo di Stato” (precedente agli attentati islamisti) che discrimina la popolazione musulmana (*ibidem*).

A questo proposito è interessante comprendere come il mondo femminista consideri gli indumenti religiosi, e, più in particolare, nel caso francese e italiano le ordinanze anti-*burkini*, che rimandano alle questioni della laicità e del controllo dei corpi femminili. Ad emergere sono soprattutto due orientamenti femministi: quello eurocentrico e quello islamico. Due “movimenti” accomunati dall'obiettivo dell'emancipazione femminile ma divisi sui riferimenti e le strategie da adottare. Le definizioni di “femminismo eurocentrico” e di “femminismo islamico”, benché semplificative, sono state ormai accettate dal mondo accademico, perché in grado di spiegare sinteticamente i rispettivi riferimenti. Il femminismo eurocentrico è un orientamento, all'interno del più

variegato femminismo occidentale, che combatte la tradizione patriarcale richiamandosi, appunto, al paradigma eurocentrico. Propugna, infatti, la superiorità dell'Occidente modernizzato, ritenuto patria dell'uguaglianza e dei diritti universali, e tuttora faro di giustizia e verità per le culture "altre". Le sue attiviste sono certe che per annientare la cultura patriarcale sia necessario un processo di "occidentalizzazione" delle culture "altre". Tale processo si dovrebbe concretizzare: in politica interna tramite delle lezioni sugli "usi e costumi" occidentali alle persone immigrate, mentre nella politica estera attraverso la strategia dell'"esportazione della democrazia" già applicata nei paesi del Medio Oriente. Il giudizio che l'orientamento eurocentrico nutre nei confronti della donna musulmana è stato così descritto da Stefano Allievi (2017: 25): "incapace di emanciparsi da sola e bisognosa, quindi, dell'aiuto altrui [...] non è una logica troppo diversa da quella dell'esportazione della democrazia, se necessario anche con la forza, che è servita a legittimare alcuni interventi bellici occidentali proprio in paesi musulmani".

All'interno di questa logica le attiviste eurocentriche sono contrarie a tutti gli indumenti religiosi che non appartengono alla cultura occidentale. A questo proposito Stefano Allievi ha sostenuto, in maniera provocatoria, che le suore in spiaggia avrebbero dovuto essere multate per l'infrazione delle ordinanze anti-*burkini*. D'altronde, anche loro, "ostentano" una religiosità e indossano tuniche coprenti non adatte ai luoghi di balneazione (Allievi, 2017). Tuttavia, coloro che sostengono le ordinanze non hanno mai accennato a limitare la, non rara, presenza delle suore nelle spiagge. Una decisione che confuta la maggior parte delle motivazioni addotte dai Comuni per giustificare le ordinanze. Ciononostante, le femministe eurocentriche si sono espresse in favore delle ordinanze anti-*burkini*, perché certe che il *burkini* sia l'emblema dell'irruente processo di islamizzazione che starebbe

coinvolgendo l'Europa. Tra le femministe italiane che hanno ripreso il paradigma eurocentrico in merito al *burkini* possiamo citare la scrittrice Lorella Zanardo e la giornalista Giuliana Sgrena.

La prima ha spiegato in un'intervista su *l'Espresso* (Castellani Perelli, 2016) perché condivide le motivazioni delle ordinanze anti-*burkini*. A suo dire la tuta australiana è "un capo d'abbigliamento che, come il *burqa* e il *niqab*, cela in modo pesante il corpo" e viene indossato solamente se si è costrette, come dimostrerebbero le immagini di quelle donne che una volta liberato il loro territorio da *Daesh*, "si sbarazzano come prima cosa di quelle palandrane terrificanti". La Zanardo considera il successo della tuta australiana un indicatore della condizione della donna, poiché le società in cui è diffuso "sono società fortemente castranti verso la donna". È poi sicura che il dibattito sul *burkini* non sia riuscito ad affermarsi in Italia a causa della diffusa "paura di sembrare razzisti" ed avverte che "non dobbiamo far sì che la paura di sembrare anti-islamici abbia la meglio sul nostro femminismo" poiché "come in Nord Europa, non dovremmo fornire solo corsi di lingua agli immigrati. Ma anche lezioni sui nostri usi e costumi".

Per la scrittrice milanese tutti gli indumenti islamici sono scomodi e, visto che sua figlia gioca a pallavolo, può affermare con certezza che praticare beach volley con l'*hijab* è scomodo. Si riferisce all'incontro di beach volley tra Egitto e Germania delle Olimpiadi di Rio 2016 in cui le atlete tedesche erano in bikini, mentre le loro avversarie (Doaa Elghobashy e Nada Meawad) portavano delle magliette a maniche lunghe e dei pantaloni lunghi aderenti (Doaa Elghobashy indossava anche l'*hijab*). Le sue riflessioni sul *burkini* presentano numerosi errori di valutazione: lo paragona inspiegabilmente al *burqa*, crea un inesistente collegamento tra il *burkini* e le donne prigioniere del *Daesh* nonostante il *burkini* non sia mai entrato in quelle zone, definisce le società in cui è diffuso come "castranti verso la donna" non sapendo che

nei paesi a maggioranza musulmana non si è affermato (è più comune il *burqa*) mentre i suoi mercati migliori sono USA e Canada. Critica inoltre la scomodità del giocare a beach volley con l'*hijab* ma non accenna al perché quasi tutte le atlete gareggino in bikini. Le atlete lo indossano perché nel 2000 la Federazione internazionale di pallavolo (FIVB) decise di eliminare il costume completo, così da far indossare alle atlete dei costumi più corti e rendere lo sport più telegenico. Le atlete australiane criticarono la decisione della FIVB sostenendo che rendeva più scomodo gareggiare e che era dettata da motivazioni non sportive e maschiliste (i loro colleghi uomini non hanno subito alcuna riduzione nel costume).

Le tensioni generate dalle polemiche fecero sì che la FIVB permise di gareggiare con maniche lunghe e leggings a partire dalle Olimpiadi di Londra del 2012. Una decisione che ha fatto registrare un aumento delle nazionali che partecipano alle gare di beach volley femminile, si è infatti passati da 143 paesi a 169 per le Olimpiadi di Rio. L'aspetto interessante è che non sono solamente le atlete musulmane a voler gareggiare in maniera più comoda. Infatti, nell'incontro di beach volley femminile disputato tra l'Olanda e l'Australia (sempre a Rio 2016) le atlete olandesi Marleen Van Iersel e Madelein Meppelink sono scese in campo con delle magliette a maniche corte nere sotto al top arancione e dei leggings neri. In quel caso nessuno ha parlato di uno "scontro culturale". La Zanardo ignora questa vicenda ed è convinta che le uniche atlete costrette ad indossare degli abiti scomodi siano state le atlete egiziane (sebbene in altre discipline le atlete egiziane abbiano gareggiato vestite come le loro avversarie, anche nel nuoto). Eppure, è consapevole che l'industria televisiva e pubblicitaria sottopongono le atlete a delle pressioni affinché indossino dei costumi più succinti, visto che: "quei micro-costumi occidentali sono fatti apposta perché ogni tanto, ops, scoprono un pezzo di sedere", e che molti uomini ammettono di seguire il

beach volley femminile "per guardare i culi delle ragazze". Tuttavia, secondo la Zanardo l'atleta occidentale può rifiutare le pressioni degli sponsor e "probabilmente non lo fa perché le avranno spiegato che il loro sport ci guadagna in termini di pubblicità e contratti".

La giornalista Giuliana Sgrena, il 18 agosto 2016, ha difeso le ordinanze anti-*burkini* in un articolo sul *Manifesto*. Le sue riflessioni partono da un episodio al quale ha assistito in un suo viaggio in un paese musulmano dove: "i maschi erano in costume e non si sono certo scandalizzati per il nostro bikini e tanto meno del fatto che la moglie di uno dei due grondava sudore e per bere doveva nascondersi dalla vista del pubblico per potersi alzare il velo. Forse ora porterà i burkini e magari per lei sarà un miglioramento, ma per tutte le musulmane che ho visto in costume nei loro paesi d'origine certamente no". È quindi convinta che "difendere il burkini facendo appello all'identità delle donne musulmane è una sciocchezza. Ma questa nuova 'moda' fa parte di quel processo di reislamizzazione – di cui la Turchia è solo l'ultimo esempio [...] ora persino il burkini farebbe parte delle prescrizioni del Profeta! [...] Sentire parlare – anche femministe – della libertà di portare il burkini mi fa venire in mente le donne afgane che quando si toglievano il burqa avevano il viso squamato [...] La decisione di vietare il burkini presa da alcuni comuni della Costa azzurra, Corsica, Catalogna e anche da un hotel ad Hammamet ha fatto gridare allo scandalo. Le stesse proteste che seguirono l'approvazione in Francia della legge che vietava l'uso di simboli religiosi e che invece ha funzionato. Vietare il burkini – secondo i 'benpensanti' – alimenterebbe l'islamofobia. È esattamente il contrario. Sottolineare le differenze alimenta l'identitarismo che provoca scontri e ha portato persino a delle guerre [...] Vogliamo schierarci dalla parte dei fondamentalisti che considerano le donne impure e per questo le obbligano a seguire i loro diktat o vogliamo sostenere quelle che lottano per liberarsi da una religione invasiva

dello spazio pubblico e politico perché non ha ancora avviato un processo di secolarizzazione?” (Sgrena, 2016). La giornalista ossolana avverte: se il continente europeo continuerà ad essere accondiscendente nei confronti delle richieste del mondo islamico si instaurerà in tutta Europa un’*apartheid* tra uomini e donne in cui anche le piscine saranno divise in base al genere.

L’articolo della Sgrena cristallizza l’identità del *burkini* intorno al solo legame con la religione musulmana, un fatto che limita il campo d’analisi ma non impedisce all’autrice di realizzare dei passaggi poco lucidi riguardo alla diffusione del *burkini*. Innanzitutto, il mondo musulmano non ha accolto in maniera omogenea la tuta della Zanetti: nelle spiagge algerine non sono proibiti né il bikini né il *burkini* mentre in Egitto il ministro del turismo aveva introdotto il divieto di indossare il *burkini* adducendo motivazioni di igiene e sicurezza, soprattutto perché dopo gli attentati terroristici il paese aveva subito un notevole calo del turismo. La decisione è stata successivamente ritirata sia per le tante critiche ricevute sia perché la questione dell’igiene non sussisteva. Una vicenda che mostra l’esistenza di varie scuole di pensiero all’interno del mondo musulmano, ma che la Sgrena non considera perché predilige una visione essenzialista. Successivamente contrappone le donne con i bikini e quelle con il *burkini* tralasciando il fatto che difficilmente le prime indosseranno la tuta della Zanetti (e qualora dovessero essere costrette a coprirsi non le si obbligherà a mettere il *burkini* ma il più tradizionale *burqa*). Un simile paragone è capzioso esattamente come l’*aut aut* che pone più avanti: schierarsi con i fondamentalisti o contro chi lotta per emanciparsi da una religione non secolarizzata ed invadente? Si tratta di un quesito retorico frutto di una lettura manichea che non riconosce la presenza di molti schieramenti: nel mondo musulmano i fondamentalisti non sono mai stati favorevoli al *burkini*, anzi, lo hanno condannato come un

indumento occidentale, mentre molte donne immigrate lo accettano come un compromesso per poter nuotare nelle piscine miste.

A ciò possiamo aggiungere Stefano Allievi che si è dichiarato contrario alle ordinanze anti-*burkini* perché limiterebbero la possibilità da parte delle donne di scegliere cosa indossare o cosa non indossare (Allievi, 2017). La questione è perciò molto complessa. Tuttavia la giornalista del *Manifesto* è sicura che il *burkini* sia il prodotto di quel “processo di reislamizzazione – di cui la Turchia è solo l’ultimo esempio”. In realtà il riferimento alla Turchia rischia di essere controintuitivo: la passata laicità turca presentava molte somiglianze con il modello francese, elogiato dalla Sgrena, ma sono stati anche i risultati prodotti dal laicismo turco a favorire nel paese la recrudescenza dell’islamismo. È questa la tesi avanzata da Allievi (2017: 26): “La vicenda dell’imposizione dall’alto del divieto di portare il foulard nelle università e negli uffici pubblici in Turchia ai tempi di Atatürk, e il suo ritorno in una situazione di maggiore democrazia e di rispetto dei diritti [...] è da questo punto di vista alquanto istruttiva: i divieti imposti con la forza e contro la volontà degli individui non durano”. Secondo lo studioso milanese il caso turco sarebbe la conferma delle pericolose conseguenze che potrebbero risultare dal modello laicista: la discriminazione delle confessioni più “appariscenti”, un ritorno dell’estremismo religioso sia esso tradizionale o neo-tradizionale e l’aumento degli scontri religiosi (Allievi, 2017).

Occorre inoltre ricordare che il *burkini* non viene ideato perché “farebbe parte delle prescrizioni del Profeta” ma per favorire la presenza delle ragazze musulmane sulle spiagge australiane. Un obiettivo che ha portato le ragazze australiane di fede islamica a socializzare e lavorare sulla spiaggia, nonostante sia proibito dai principi della tradizione musulmana. L’autrice ossolana, inoltre, sostiene l’efficacia delle leggi francesi contro i simboli religiosi, tuttavia, i numeri confermano come queste leggi abbiano

aumentato il tasso di abbandono scolastico presso soggetti di differenti religioni (Pepicelli, 2012).

Le conclusioni di Lorella Zanardo e di Giuliana Sgrena sono ascrivibili all'orientamento eurocentrico: 1) convinzione della superiorità dell'Occidente; 2) strategia volta ad "occidentalizzare" i soggetti provenienti da culture extra-europee; 3) negazione dell'esistenza di movimenti femministi non occidentali; 4) visione essenzialista delle culture non europee; 5) uso eccessivo delle categorie "noi" e "loro" (Allievi, 2017). A questo proposito, la critica più oculata è della storica femminista Christine Delphy (Faggionato, 2016): "Anche le femministe non sono immuni al razzismo. E tendono a idealizzare incredibilmente la loro condizione di donne nel mondo occidentale comparandola con quelle del mondo musulmano [...] dobbiamo riflettere anche se quello che indossiamo noi non sia condizionato. I tacchi sono un simbolo di condizionamento della donna o no?".

Il femminismo islamico è così descritto da Maria Paola Palladino (2015: 139): "un movimento che tiene conto di una doppia appartenenza e di un altrettanto doppio impegno della donna musulmana verso la propria fede ma anche nella promozione dei diritti delle donne in ambito domestico e nella sfera pubblica". Una delle rappresentanti più note del femminismo islamico è stata la sociologa e scrittrice d'origine marocchina Fatima Mernissi, tra le prime a proporre una lettura di genere dei testi sacri dell'islam. Era convinta che l'uguaglianza fosse il messaggio alla base dell'islam e che una *élite* maschilista fosse riuscita a sostituirlo con un'interpretazione androcentrica e misogina. A proposito della figura di Muhammad la sociologa ha sostenuto che il suo obiettivo era creare una comunità dove gli uomini e le donne avrebbero convissuto fianco a fianco. Per supportare questa tesi la Mernissi ha analizzato in molti suoi studi le storie delle donne forti che nei primi tempi dell'era musulmana avevano assunto dei ruoli di

potere e di comando anche nei confronti degli uomini.

Il pensiero di Fatima Mernissi e di buona parte delle femministe islamiche è stato lucidamente descritto da Renata Pepicelli (2010: 74): "non si limita ad attaccare la tradizione patriarcale, rea di aver manipolato i testi sacri dell'islam, ma punta l'indice anche contro la cultura occidentale, che da un lato si ostina a considerare tutte le musulmane vittime dell'islam e dall'altro non presta la dovuta attenzione allo stato di soggezione in cui vivono le donne in Europa e in Nord-America. Secondo Mernissi, le donne occidentali sono infatti vittime – spesso inconsapevoli – di una società maschilista che cerca costantemente di sopraffarle. Prova lampante di questa condizione di sottomissione all'uomo è l'ideale estetico a cui le donne occidentali sono costrette a uniformarsi e che Mernissi chiama la 'tirannia della taglia 42': un modo di pensare e di comportarsi che induce le donne a trasformare il proprio corpo e i propri desideri per assecondare quelli di uno sguardo maschile".

La posizione delle femministe islamiche riguardo alla questione della laicità e soprattutto del controllo dei corpi femminili si trova a dover contrastare due orientamenti tra loro distanti ma non divergenti. Il primo è quello eurocentrico che, secondo le femministe islamiche, tende a ridimensionare lo sfruttamento dei corpi femminili insito nella cultura occidentale, mentre è particolarmente critico nei confronti di tutto ciò che concerne il mondo musulmano. Il secondo orientamento che il femminismo islamico combatte è anch'esso di matrice islamica ma di tipo maschilista, che si basa su una interpretazione misogina della tradizione musulmana. Sebbene molte attiviste del femminismo islamico non si siano espresse riguardo alle ordinanze anti-*burkini*, molte di loro indossano l'*hijab*. Ciò non deve sorprendere perché rientra in un discorso del controllo dei corpi proprio della tradizione islamica femminista. Infatti molte femministe

islamiche, gran parte delle quali sono docenti universitarie, si rifanno ad una esegesi coranica anti-patriarcale e democratica, a loro dire coerente con la tradizione originaria, e alle teorie afferenti agli studi post-coloniali.

Le femministe islamiche sono così descritte da Jolanda Guardi e Renata Bedendo (2009: 49): “le teologhe musulmane e i movimenti di cui fanno parte operano per il riconoscimento dei diritti negati delle donne e riescono a parlare un linguaggio che arriva a quegli strati della popolazione che, essendo più svantaggiati, sono stati spesso ignorati sia dai movimenti di sinistra, sia da quelli di estrazione borghese. E, parlando a queste donne, scardinano le istanze fondamentaliste dall’interno, utilizzando i metodi di analisi e di discorso dell’Islam stesso. Scopo di queste studiose è comprendere il patrimonio musulmano e poter dare applicazione pratica ai suoi ideali per produrre modelli viventi efficaci che liberino la religione dalla prigionia delle tradizioni”.

All’interno di questo movimento rientrano docenti universitarie, studiose e teologhe che vogliono ribaltare la lettura maschilista invalsa nella tradizione islamica, attraverso una lettura esegetica sia testuale sia allegorica. Si può quindi sostenere che l’ermeneutica femminista ricerca nel Corano la conferma dell’uguaglianza di genere, certa che sia stata celata da esegeti che hanno favorito una lettura maschilista. Per molte attiviste, dato che la tradizione islamica rifiuta ogni tipo di logica patriarcale, non c’è bisogno di rifarsi alla cultura occidentale per rivendicare i diritti delle donne. A loro avviso il maschilismo non appartiene alla tradizione musulmana ma ad una interpretazione maschilista delle Scritture. Secondo la docente universitaria d’origine pakistana Asma Barlas (in Pepicelli, 2010: 68): “non bisogna essere femministe per affermare che il Corano è radicalmente contrario al patriarcato: è sufficiente immergersi nella lettura del testo sacro per evincere che il messaggio divino è inequivocabilmente a favore dell’uguaglianza tra i generi, tra i quali non esiste alcun genere

di gerarchia”. È per questo che la Barlas, componente dell’orientamento del femminismo islamico, propone una lettura del testo coranico a-patriarcale che promuove la democrazia e l’emancipazione delle donne. Nel suo libro intitolato *Believing Women in Islam*, sviluppa la teoria del *tawhid*: “dell’unità e unicità di Dio, per dimostrare come qualunque parallelo tra Dio e l’uomo, nel ruolo di padre e marito investito di sovranità su moglie e figli, sia teologicamente infondato e debba essere respinto come un’inaccettabile eresia” (ibidem). La sua lettura è soprattutto di tipo testuale.

Un’altra importante esponente di questa corrente è la docente afroamericana Amina Wadud (cresciuta in una famiglia cristiana e convertitasi all’islam nel 1972), che ha introdotto il concetto di “*gender jihad*” per indicare lo sforzo necessario per combattere il patriarcato e stabilire la giustizia di genere prescritta nel Corano. Secondo lei il Corano è un testo polisemico composto di due voci: “una maschile e una femminile, ma quest’ultima è stata ridotta al silenzio, nascosta nel corso dei secoli [...] vi è una parte del messaggio che è eterna e un’altra che va contestualizzata nel periodo storico della rivelazione e che risente dell’influenza delle condizioni sociali del tempo” (in Pepicelli, 2010: p.63-64). Il tema centrale della sua interpretazione delle Scritture è il *gender*, tanto che a suo parere: “la femminilità e la mascolinità [...] non sono caratteristiche innate nell’uomo e nella donna, e non sono neanche concetti che il Corano discute o a cui fa allusione; sono caratteristiche che vengono applicate [...] sulla base di fattori determinati culturalmente, che stabiliscono come ciascun genere debba comportarsi” (in Pepicelli, 2010: 62). La sua lettura è stata giustamente definita “*gender inclusive*”, come dimostra la decisione che l’ha portata nel marzo 2005 a condurre pubblicamente la preghiera del venerdì a New York, davanti a circa 120 fedeli di entrambi i sessi, in contrasto con la tradizione islamica che vieta alle donne di svolgere questa funzione. Questo evento

venne criticato ed osteggiato da numerosi fedeli islamici, tanto che non si svolse in una moschea (tre delle quali si rifiutarono) ma nella chiesa di St. John the Divine, a dimostrazione di come la corrente del femminismo islamico non sia ben accettata dalla gran parte del mondo musulmano.

Sebbene la Wadud avesse già condotto il sermone del venerdì, nel 1994 in una moschea in Sudafrica, è evidente l'importanza che assumeva condurre la preghiera in una chiesa, e nella città vittima degli attentati dell'11 settembre.

In conclusione, il femminismo islamico è attualmente interessato al riconoscimento di una tradizione islamica femminista attenta ad affermare un ruolo attivo della donna nell'islam piuttosto che a dibattere sulle questioni legate agli indumenti religiosi. Anche qui tornano utili le considerazioni in proposito di Christine Delphy (Faggionato, 2016): "Dire che il burkini o il velo siano il simbolo di un preciso universo simbolico è ridicolo [...] Non c'è coerenza tra abbigliamento e attitudine mentale nella vita. Sono femministe, ma vogliono esserlo a modo loro".

4. Il burkini come simbolo

Da quanto sin qui scritto è cristallino quanto l'anima del burkini sia internazionale: viene realizzato in Australia, la sua ideatrice ha origini libanesi, è acquistato soprattutto in Canada e negli Stati Uniti ed è stato proibito a livello comunale in Francia e in Italia. Il suo successo nei paesi non musulmani è stato, tuttavia, interpretato in maniera divergente: da alcuni come la conferma della natura polisemica del burkini, in grado di accogliere e rappresentare molteplici identità, mentre da altri come un fulgido esempio dell'"islamizzazione" dell'Occidente.

Entrambe le chiavi di lettura riconoscono la forza simbolica del burkini, ma non concordano su quale sia il processo che l'ha

generata. Forse il "*métissage* culturale"? Figlio devoto del mercato globalizzato e utile per vendere su scala globale dei prodotti apolide, oppure l'islamizzazione dell'Occidente che si starebbe affermando rapidamente? Comunque la si pensi, la sua forza simbolica è il risultato di un processo di ibridazione culturale alimentato dalle dinamiche del mercato globalizzato.

Il burkini viene ideato per ragioni che possono essere definite "nobili" (facilitare l'integrazione delle ragazze musulmane nel contesto australiano). Ma una volta notate le sue potenzialità commerciali è stata dilatata l'iniziale platea per la quale era stato creato: le ragazze musulmane che indossavano il burqa in spiaggia ma che volevano stare più comode rimanendo "modeste", le ragazze musulmane che non frequentavano la spiaggia perché si rifiutavano di indossare il burqa. Una capillare campagna marketing ha quindi inserito il burkini sul mercato come una tuta "*religious friendly*", adatta alle fedeli delle religioni che esortano le donne a rimanere "modeste", una tuta "*sport friendly*", utile per ogni tipo di attività sportiva nei luoghi di balneazione, dal surf al nuoto, e infine come una protezione dai raggi ultravioletti. Un aspetto notevole se si considera che l'Australia è il primo paese al mondo per i casi di pazienti colpiti dal tumore alla pelle, causato da un eccesso di esposizione ai raggi UV.

Quest'insieme di aspetti rese il burkini un prodotto adatto a una clientela eterogenea, cosicché la sua clientela era costituita: al 60% da donne musulmane (intese sia come di fede islamica sia come legate culturalmente all'islam), al restante 40% dalle donne di fede ebraica, dalle donne non credenti che lo acquistano per celare le cicatrici di interventi invasivi (in particolare mastectomia) o da chi lo compra per proteggersi dai raggi

ultravioletti. Il marketing ha favorito una “diluizione” della sua identità islamica.

Questa vicenda costringe ogni studioso ad interrogarsi sulle origini e le motivazioni di un simile successo commerciale. Numerosi autori hanno evidenziato come molte delle più importanti rivendicazioni identitarie siano da tempo supportate dalle grandi aziende. Ciò accade perché tutte le identità sono commercializzabili, esattamente come osservarono Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, nei loro studi sull’industria culturale, l’industria non solo vende merci ma rende merce ogni tipo di entità, la cultura, l’arte e persino la religione. Le aziende conquistano il monopolio sui serbatoi identitari tramite dei prodotti culturalmente sincretici e congeniali a una produzione massificata. Il risultato è che il legame tra identità e mercato rimpiazza quello tra identità e politica.

Tra gli studiosi più noti in merito al rapporto tra cultura religiosa e mercato c’è senz’altro il francese Olivier Roy, che ha definito il concetto di “mercato religioso” come il processo che permette il consumo di un prodotto religioso senza dover passare per la conoscenza della cultura che lo ha generato (Roy, 2009). Si fonda sul processo di “deculturazione” che recide i marcatori religiosi da quelli culturali, e, così, rende sterili i riferimenti originali. La scissione tra il marcatore religioso ed il marcatore culturale è redditizia perché allarga il numero dei potenziali clienti e quindi degli introiti. È per questo che troviamo una vasta quantità di prodotti che si ispirano alla liturgia, ai precetti o alla pratica religiosa e che vengono venduti in massa all’interno di un mercato privo di limiti o confini.

Per comprendere meglio il rapporto tra mercato e religione può essere utile citare la metafora ideata dai docenti universitari britannici, esperti di tematiche religiose, Jeremy Carrette e Richard E. King (2004: 3):

“Immaginiamo che la ‘religione’ in tutte le sue forme sia una ‘società’ che stia facendo fronte a una offerta pubblica di acquisto da parte di una società più grande, conosciuta col nome di Capitalismo Corporativo. Nel suo tentativo di ‘ridimensionare’ il suo concorrente in difficoltà, il Capitalismo Corporativo spoglia il patrimonio della ‘religione’ saccheggiando le sue risorse materiali e culturali che vengono re-impacchettate, ri-marchiate e poi vendute al mercato delle idee”. Ne consegue che i prodotti di questo mercato rispondono al bisogno di “tradizione” rafforzatosi con la complessità generata dalla globalizzazione. Per Olivier Roy non esiste una correlazione tra la maggiore visibilità della religione negli spazi pubblici e un aumento dell’ortoprassi religiosa, poiché, non staremmo assistendo ad un “ritorno del religioso” ma a una “mutazione del religioso”. Un fenomeno che preferisce l’apparizione religiosa rispetto alla sua pratica e che stravolge la definizione di “religioso”, e, di conseguenza, cosa significa essere “musulmano”, “ebreo”, “cristiano”, ecc. (Roy, 2009). La religione si fa identità e si accompagna ad una limitata conoscenza delle Scritture, a una minore pratica, a un indebolimento del legame con il territorio e all’esautorazione delle autorità religiose (un tempo uniche in grado di stabilire cosa fosse religioso).

Secondo Stefano Allievi il *burkini* non ha niente a che fare con il fondamentalismo dato che è indossato soprattutto da ragazze nate o cresciute in Europa e legate in qualche modo all’islam, che spesso non praticano, ma desiderano rendere appariscente la loro appartenenza alla cultura musulmana, più che alla religione. È invece certo che si tratta di un prodotto del mercato religioso, più precisamente dell’*“islamic fashion”*, quindi della produzione standardizzata di beni che si ispirano alla tradizione islamica ma che in realtà non le appartengono. Non rappresenta

la tradizione musulmana ma la potenza del marketing occidentale, che considera l'islam una cultura unica e i musulmani una sola civiltà, sebbene i suoi prodotti differiscano tra loro per l'appartenenza a diverse scuole di pensiero (Allievi, 2017).

I prodotti dell'"*islamic fashion*" vengono acquistati soprattutto dai giovani di seconda generazione, secondo Renata Pepicelli (2012: 126): "per sottolineare la propria appartenenza ad un'unica grande comunità transnazionale e rispondendo in tal modo a razzismo e pregiudizi. Indossando il velo o abiti visibilmente islamici, come esibendo magliette e accessori che ne sottolineano l'identità religiosa, molti giovani musulmani si riappropriano dei simboli che sono la causa della loro esclusione, invertendone il significato". Anche nel caso del *burkini* (venduto persino dalle multinazionali Speedo e Arena) c'è stata l'appropriazione da parte delle aziende della possibilità di definire cosa sia lecito e cosa sia proibito (*halal/haram*) o semplicemente di cosa sia "islamico".

Ma una simile commistione tra mercato e cultura religiosa non ha riguardato la sola cultura musulmana, anzi, persino la religione cristiana ne è stata interessata. Nel panorama italiano, una delle riflessioni più interessanti l'ha realizzata Pierpaolo Pasolini, in un suo articolo sul *Corriere della Sera* del 17 maggio 1973, riguardo al successo dei "jeans Jesus". Questo prodotto riscosse un immediato successo soprattutto grazie a un nome e uno slogan accattivanti: "Non avrai altri jeans all'infuori di me". L'*Osservatore romano* criticò lo slogan ma Pasolini vide in quelle "lamentele patetiche" una spia di come la religione stava: "deperendo come autorità e forma di potere, e soprattutto vive in quanto ancora prodotto naturale di enorme consumo e forma folcloristica ancora sfruttabile". A parere di Pasolini la responsabilità di questo declino era da ricondurre alla Chiesa stessa,

che aveva sancito un "patto con il diavolo" con il Neocapitalismo. Il Neocapitalismo rappresentava uno spirito nuovo e competitivo che forniva agli uomini "una visione totale e unica della vita" in grado di ridimensionare e addirittura di sostituire definitivamente la Chiesa. Secondo l'intellettuale friulano era grazie a dei consumatori edonisti che il Neocapitalismo era riuscito a far sì che non ci fosse più spazio per la religione e "soprattutto per la Chiesa" (Pasolini, 1973).

La riflessione di Pasolini è sotto molti aspetti antesignana, tuttavia, porta a delle conclusioni non del tutto esatte. La Chiesa è stata indebolita dal patto con il Neocapitalismo ma ha comunque dimostrato di essere tanto resiliente da adattarsi ai cambiamenti che ne minacciano l'esistenza. Ciò che invece Pasolini aveva lucidamente colto era come il mercato stava modificando la religione: non più tradizionale, territorialmente definita e praticata in maniera costante, ma folcloristica, transnazionale e accompagnata da una conoscenza superficiale dei principi che la formano.

5. Il caso francese

Il fatto che il *burkini* sia tornato al successo a partire dalla Francia non deve sorprendere. Si tratta, infatti, di un paese con delle peculiarità rispetto alla questione musulmana: 1) è stata affrontata dalle autorità francesi fin dal periodo coloniale in Maghreb; 2) la fine della colonizzazione ha portato un numero elevato di ex-colonizzati a stabilirsi in Francia; 3) è il paese che ha attualmente la più numerosa popolazione musulmana in Europa; 4) ha stabilito un modello di laicità particolarmente rigido. A proposito di quest'ultimo punto, secondo Stefano Allievi (2017: 40): "non esiste un solo paese al mondo dove l'idea di laicità sia così ingombrantemente ideologica; salvo forse, in

passato, la Turchia di Atatürk". Una laicità così descritta dallo studioso Franck Fregosi (2005: 163): "La Francia ha una forma di specificità, che è la nozione di 'laicità' nell'accezione che emana dalla Legge del 9 dicembre 1905 (Legge cosiddetta della Separazione della Chiesa e dello Stato), la quale fissa un quadro di diritto generale [...] in Francia tutti i culti sono sullo stesso livello, rispetto a uno Stato neutrale, religiosamente cieco. L'attività religiosa è quindi assimilata a una privata". Si tratta quindi di una laicità che per Stefano Allievi (2017: 45): "è passata dall'essere una laicità come 'equidistanza' (che non significa indifferenza) dello stato, a una laicità come 'neutralità' degli individui rispetto alla religione (non solo come maturazione soggettiva, ma anche come imposizione); ovvero come il passaggio da un principio di garanzia di pluralismo, all'imposizione di una specifica visione della neutralità dello stato (che tra l'altro ha come effetto contro - deduttivo forme di intromissione negli affari interni delle religioni – e solo a proposito dell'islam – contraddittorie e perfino stupefacenti, come mostra l'idea di creare una fondazione dell'islam di Francia di emanazione statale, con il compito di gestire i finanziamenti ai luoghi di culto islamici, con a capo un non musulmano di fiducia del governo...)".

In terra transalpina la laicità è, quindi, una religione *de facto*, tanto che la si potrebbe considerare la "religione" di Stato, visto che è imposta a tutti i cittadini, con l'intenzione di annullare le differenze rendendole invisibili. Per questa ragione la riaffermazione identitaria (e non tanto religiosa) che il *burkini* esprime è ritenuta pericolosa dalla Repubblica. D'altronde, alcuni dei più dibattuti "casi" e divieti sugli indumenti religiosi in Europa riguardano la Francia. Tra i primi, c'è il caso che ha avuto luogo il 3 ottobre del 1989, nella cittadina di Creil,

quando tre ragazze che indossavano il velo – Fatima e Leila Achahboun e Samira Saidani-vennero espulse dal loro liceo. Per Seyla Benhabib (2005, p. 134): "afferstavano di esercitare la propria libertà di religione in quanto cittadine francesi; d'altra parte, esse mostravano le proprie origini musulmane e nordafricane". Le ragioni delle espulsioni erano dettate, secondo l'allora preside del liceo Ernest Chénière (Pepicelli, 2012, p. 96): "dalla volontà di rafforzare il senso della laicità. Evitando l'ostentazione dei simboli religiosi a scuola". Il numero delle studentesse che indossavano dei simboli religiosi era talmente ristretto che non ci furono grandi polemiche. Tuttavia, il 27 novembre di quello stesso anno il Consiglio di Stato sancì che esibire simboli religiosi che non avevano come obiettivo la propaganda, il proselitismo o la provocazione non era del tutto incompatibile con il principio di laicità (Pepicelli, 2012).

Nel 1994 l'ex preside Chénière, come racconta Renata Pepicelli (Pepicelli: 96): "ormai deputato del dipartimento dell'Oise nelle file di un partito di centro-destra, il *Railement pour la République*, propone una legge per vietare nelle scuole tutti i segni di affiliazione religiosa. Alcuni mesi dopo, il 20 settembre, l'allora ministro dell'Educazione François Bayrou emana una circolare secondo la quale tutti i simboli che indicano chiaramente affiliazione religiosa devono essere banditi dalle scuole, mentre sono ammessi i segni discreti. Ma il Consiglio di Stato ribadisce i principi già espressi in precedenza [...] sottolineando che [...] spetta agli insegnanti e ai dirigenti scolastici [...] valutare caso per caso". Nel settembre 2003 Lila e Alma Levy, due sorelle da poco convertitesì all'islam (con un padre ateo e militante antirazzista di famiglia ebraica ed una madre cabila di confessione cattolica) vennero espulse da un liceo di Aubervilliers, cittadina vicino a Parigi, perché si erano

rifiutate di togliere il velo in classe. Sebbene il caso suscitò molte reazioni negative, nel settembre 2004 entrò in vigore una legge che proibiva l'ostentazione di segni religiosi visibili: il velo islamico, la *kippah* degli ebrei, il turbante dei *sikh* e le grandi croci dei cristiani. Questa legge si basava sui risultati della Commissione Stasi, dal nome del suo presidente, che aveva dato l'incarico di riflettere su come far applicare il principio di laicità nella sfera pubblica. Sebbene, a titolo compensatorio, la Commissione, ricorda Franck Fregosi (2005, p. 166): "ha proposto di introdurre nel calendario scolastico almeno due feste, se non tre, di cui una musulmana e l'altra ebraica [...] che avrebbero sopperito al divieto del velo. [...] i parlamentari hanno considerato e approvato soltanto la parte proibizionista della legge (e quindi hanno semplicemente vietato il velo)". Per protestare contro questa legge molte ragazze musulmane scesero in piazza velate con la bandiera francese, dimostrando di sentirsi sia francesi che musulmane ed appellandosi ai diritti umani universali. Nell'anno scolastico 2004-05, dopo l'approvazione della legge, molti studenti vennero espulsi dalle loro scuole (44 ragazze musulmane e 4 ragazzi *sikh*) perché si erano rifiutati di rinunciare ai loro simboli religiosi. Parecchi di loro per evitare il divieto si iscrissero alle scuole private. Nel 2011 è entrata in vigore una legge, approvata nel 2010, che proibiva di coprirsi il volto negli spazi pubblici (vietava quindi sia il *niqab*, che lascia scoperti gli occhi, sia il *burqa*, che copre l'intero viso). Tutti coloro che non l'avessero rispettata sarebbero stati costretti a seguire un "corso di cittadinanza" e a pagare una multa di 150 euro, mentre chi avrebbe obbligato una donna a velarsi rischiava fino a un anno di reclusione e una multa di 30 mila euro. La legge è riuscita a passare nonostante il parere negativo da parte del Consiglio di Stato. Una bocciatura motivata dalla

convinzione che la legge collida con il principio di libertà di coscienza. Sebbene l'intento della legge sia la tutela della difesa della pubblica sicurezza, come ha osservato l'esperto di Amnesty International John Dalhuisen (In Pepicelli, 2012: 101): "In assenza di qualsiasi dimostrabile legame tra il fatto di indossare il velo integrale e reali minacce alla sicurezza pubblica, non può esistere alcuna giustificazione per la limitazione della libertà d'espressione e di religione che il divieto in questione significherebbe".

Quando nel 2004 venne approvata la legge che vietava i simboli religiosi negli spazi pubblici, le donne che in Francia indossavano l'*hijab* erano solamente il 14% delle musulmane, mentre quando entrò in vigore la legge "anti-*burqa*" del 2011 le donne che in Francia portavano il velo integrale erano circa 2 mila su 4 milioni di musulmani, pari allo 0,05% (Pepicelli, 2012). La conferma che non sono i numeri a giustificare la promulgazione di leggi specifiche per gli indumenti religiosi islamici. Esattamente come ha affermato la studiosa Seyla Benhabib (2005: 133): "l'equilibrio tra il rispetto del diritto dell'individuo alla libertà di coscienza e religione, da un lato, e la conservazione di una sfera pubblica priva di simbolismi religiosi, dall'altro, era così precario che sono bastate le iniziative di un manipolo di adolescenti per metterne a nudo la fragilità".

Occorre quindi capire qual è il modello francese riguardo al tema della laicità. Un modello così definito dalla sociologa Laura Zanfrini (2004: 38): "l'esperienza paradigmatica del modello assimilazionista, emanazione dell'idea di una repubblica laica e indivisibile, fondata sul principio della cittadinanza individuale e sull'uguaglianza degli individui davanti alla legge. Non c'è posto, alla luce di tale concezione, per il riconoscimento di diritti e trattamenti 'speciali' alle minoranze etniche, nonostante

la numerosità e il radicamento storico di diverse comunità immigrate. [...] l'obiettivo del modello assimilazionista è di trasformare gli immigrati in francesi non solo politicamente, ma anche culturalmente, escludendo dalla vita pubblica ogni espressione della differenza".

La definizione di "musulmani di Francia" è quindi più variegata di quanto si creda, questa è l'opinione della studiosa Annamaria Rivera (2005: 22): "il processo di auto-identificazione in quanto musulmani ha poco a che fare con il *retaggio culturale* e dunque anche religioso del paese d'origine dei genitori o dei nonni. Si tratta piuttosto di un'*invenzione della tradizione*: l'islam cui si fa riferimento, infatti, è sovente un islam reinventato, sincretico, praticato da giovani cittadini/e francesi che non conoscono una sola parola d'arabo, che in molti casi hanno una cultura religiosa assai approssimativa e mai hanno visto il paese d'origine dei loro parenti". Le critiche di fondamentalismo rivolte alle giovani velate cresciute nei paesi europei si scontrano con una realtà ben più complessa. Del resto, il foulard indossato da una ragazza cresciuta in Francia non ha lo stesso significato di un foulard indossato da una ragazza in Iran. È per questa ragione che secondo il sociologo iraniano Farhad Khosrokhavar (in Rivera, 2005: 35): "le accese polemiche intorno al foulard detto islamico sono un esorcismo che ha come funzione principale quella di rassicurare la coscienza nazionale angosciata dalla prospettiva della propria crisi, e che pretende di ribadire un ideale astratto di omogeneità e uniformità, impossibile da realizzare in una società per molti versi sempre più eterogenea".

I più acerrimi nemici dei simboli religiosi sono spesso i politici. Come ha dimostrato il caso dell'ex ministra francese della famiglia, Laurence Rossignol, la quale, nel 2016, ha affermato che il velo islamico è sempre e

comunque un'imposizione e che le musulmane col velo sono succube e allo stesso tempo complici dei terroristi "come schiave negre che supportano la schiavitù" (Montefiori, 2016). Una frase indiscutibilmente razzista e ascrivibile all'orientamento eurocentrico, ma che porta a delle conclusioni simpatetiche alla logica islamista. Mentre quest'ultima ignora ogni forma di emancipazione da parte delle donne musulmane, poiché è misogina e anti-democratica, la logica della Rossignol è democratica e certamente non misogina, ma relega le donne musulmane con il velo alla condizione di soggetti eternamente passivi. Sebbene con delle sfumature e delle modalità nettamente divergenti, entrambe le logiche delegittimano l'emancipazione delle donne musulmane. Una lucida analisi su come le donne musulmane vivono la loro alterità in Francia è stata realizzata dal sociologo Alain Touraine nel saggio *Il mondo è delle donne*, in cui intervista diversi gruppi di donne musulmane, velate e non, che risiedono in terra transalpina. Emerge una società nella quale le discriminazioni (e perfino il razzismo) sono evidenti (Touraine, 2006). Molte donne intervistate affermano di sentirsi profondamente musulmane, anche se non tutte praticanti, o se alcune non portano il velo, e che la Francia è molto severa nei confronti delle persone di fede islamica (Touraine, 2006). Le intervistate sono così descritte da Alain Touraine (2006: 179): "hanno studiato, esercitano spesso professioni moderne, partecipano alla vita sociale della città e del quartiere. Sono più spesso moderne che tradizionaliste e sarebbe quindi sbagliato credere che siano dominate e manipolate da un ordine al quale per loro è impossibile sfuggire e che non possono modificare. Vivono in condizioni doppiamente difficili, da un lato perché appartengono a una comunità che cerca di controllare la sessualità delle

donne, e, dall'altro, perché hanno difficoltà a integrarsi nella società francese". Sono infatti vittima della forzata "doppia esclusione" di cui parla Lorenzo Declich (2016: 183): "da una parte molte donne musulmane subiscono una varietà di imposizioni all'interno di società patriarcali – non importa se nominalmente laiche – dall'altra sono tenute a distanza da coloro che, in Occidente, sono disposti a 'vederle' solo qualora si conformino a una specifica idea di donna, emancipata ma al tempo stesso disponibile. In entrambi i casi, a decidere e parlare delle donne musulmane non sono le donne musulmane". Ci si trova di fronte ad una strategia discorsiva anti-islamica che distingue le donne musulmane in velate e s-velate e che giudica come dei "simboli di stigma" tutti i simboli religiosi, o culturali, legati al mondo musulmano. I "simboli di stigma" sono stati così definiti dal sociologo canadese Erving Goffman (1970: 120): "dei segni che hanno particolare efficacia nell'attrarre l'attenzione verso qualche discrepanza che valuta l'identità, spezzando quello che altrimenti sarebbe un quadro perfettamente coerente, e ne risulta una diminuzione nel nostro giudizio valutativo dell'individuo". Quindi gli indumenti islamici sono minacciati dal processo di stigmatizzazione che li osteggia e ne discrimina i portatori. Aumentano le discriminazioni nei confronti delle ragazze con l'*hijab*, che hanno maggiori difficoltà a trovare un impiego, oppure delle ragazze con il *burkini*, alle quali viene vietato l'accesso in spiaggia o in piscina. Il portatore di uno stigma si definisce secondo Erving Goffman (1970: 170): "come una persona non diversa da qualsiasi altro essere umano, mentre nello stesso tempo egli stesso e coloro che lo circondano lo definiscono come qualcuno a parte". Ed è infatti una persona che potrebbe essere facilmente accolta in un normale rapporto sociale ma che a causa di una sua caratteristica evidente,

soprattutto per gli altri, non riesce a dimostrare le sue qualità positive (Goffman, 1970). Tuttavia, il processo di stigmatizzazione è molto spesso frutto di una percezione che Goffman ha definito come "identità sociale virtuale", cioè da una conoscenza superficiale di quello che si definisce come stigma, che porta ad attribuire specifiche caratteristiche non corrette ad un soggetto (*ibidem*). Se ad esempio, ritenendolo musulmano, discrimino un uomo con la lunga barba e un particolare copricapo non capendo che si tratta di una persona *sikh*. Oppure giudico come estremista una donna che indossa il *burkini*, perché l'ho confuso con un *burqa*. La stigmatizzazione è così pervasiva e violenta da colpire anche chi non dovrebbe rientrare nell'universo preso di mira. Infatti, le critiche che vengono mosse nei confronti dei simboli religiosi islamici sono riconducibili per Stefano Allievi (2017: 69): "a una catena di sillogismi indimostrati e indimostrabili, a partire dal primo: l'islam è in sé violento e primitivo (e cosa totalmente diversa rispetto alle altre religioni); l'islam è uno solo, e non esiste né un islam moderato né altre forme di islam, ma solo l'islam radicale, il *jihad* ne è la manifestazione naturale; l'oppressione della donna ne è un correlato che dimostra la sua impostazione medioevale e la sua incompatibilità con i valori occidentali; e il *burkini* non ne è che un caso aberrante tra tanti". Era prevedibile che il contesto francese avrebbe reagito con una certa doppiezza di fronte al *burkini*: da una parte c'era un mercato composto da un ragguardevole numero di donne islamiche (in senso lato), dalla parte opposta c'era un laicismo di Stato contrario ad ogni simbolo appariscente.

Il *burkini* è tornato alla ribalta dopo che nel 2016 il sindaco di Cannes, David Lisnard, ha emanato la prima ordinanza che ne vietava l'utilizzo. Le ordinanze vengono emanate in un periodo particolarmente delicato per la

Francia: si entrava nel vivo della campagna elettorale per le elezioni presidenziali del 2017, e c'era da poco stato l'efferato attentato islamista di Nizza. Si è quindi assistito ad una polarizzazione dei giudizi, per esempio in merito alla presenza musulmana, sia da parte degli elettori che dei candidati. Il sindaco Lisnard ha individuato nel *burkini* una minaccia: per la pubblica sicurezza, per la pubblica igiene delle spiagge e per la laicità della Repubblica. Anche se i numeri, tuttavia, dimostrano che sulla spiaggia della Croisette le donne con il *burkini* non siano mai state numerose. Il *burkini* viene descritto da Lisnard come il simbolo "ostentatore" dell'islam radicale che starebbe prendendo possesso dell'Occidente (Allievi, 2017).

Anche lo scrittore marocchino Tahar Ben Jelloun si è espresso in maniera negativa riguardo al *burkini*. Il suo parere è che la tuta della Zanetti sia una versione più leggera del *burqa*, utile a coprire il corpo delle donne tramite la scusante di una religiosità male interpretata. È quindi favorevole alle ordinanze anti-*burkini* perché le ritiene una prosecuzione del divieto di indossare il *burqa*. La religione è per Ben Jelloun una questione divisiva, poiché tutti i simboli religiosi sono anche dei simboli politici e ideologici. È quindi compito dei politici legiferare in modo tale che la religione rimanga un fatto privato e che sia garantito il rispetto del principio di laicità: secondo il quale lo Stato si pone in maniera neutrale di fronte a tutte le confessioni religiose (Ben Jelloun, 2016).

Tra le principali conseguenze delle ordinanze si registrarono diversi episodi in spiaggia in cui alcuni poliziotti costringevano le donne con il *burkini* a scoprirsi. La potenza di queste immagini ha favorito una discussione a livello internazionale sulla legittimità delle ordinanze che lo vietano. Ma le accuse di minacciare l'igiene pubblica o la sicurezza sono in realtà secondarie rispetto

alla critica più diffusa: ostentazione della religione musulmana. Ufficialmente rivolto ad ogni simbolo che «manifesta in maniera ostentata un'appartenenza religiosa» (*ibidem*). È proprio sul concetto di "ostentazione" che il dibattito francese si è concentrato, partendo dal presupposto errato che solamente i simboli islamici ostentino un messaggio. Una critica che porta a domandarsi: quale soggetto o eventuale organismo è adatto a stabilire se un simbolo è ostentatore? Poiché se riteniamo corretta la definizione di simbolo sostenuta da Simonetta Piccone Stella e Luca Salmieri (2014: 19): "un segno che evoca la relazione di un oggetto materiale con un'idea astratta", è imprescindibile per un simbolo ostentare un'idea. Tutte le società si fondano sulla condivisione di simboli che veicolano un preciso messaggio: la bilancia simbolo della giustizia, la colomba bianca simbolo della pace, il denaro simbolo dell'economia. C'è poi da aggiungere che il messaggio veicolato può mutare nel tempo: lo scienziato Richard Dawkins ha osservato come la croce che oggi è per molti un simbolo di pace e fraternità un tempo era identificata per via della sua funzione di strumento di tortura e di morte, e nessuno la riconduceva a quei valori positivi che oggi ha assunto in gran parte del mondo.

Un caso simile a quello della svastica: un simbolo che si ritrova in paesi, culture ed epoche differenti con vari significati (in India era un simbolo di buon auspicio) che oggi viene ricordato soprattutto come l'emblema della Germania hitleriana e dei suoi biechi valori.

Nel caso del *burkini* non è corretto dire che ostenta la religione islamica perché, come abbiamo visto, il suo legame con essa è molto articolato. È più corretto dire che manifesta una condizione di alterità di difficile interpretazione: etnica, culturale, religiosa, di genere ecc. Per questo motivo la critica ai

simboli che “ostentano”, secondo Stefano Allievi (2017: 14): “potrebbe anche non significare il burkini, se non fosse che sono gli oppositori del medesimo, prima ancora dei musulmani, a dare ad esso un significato religioso e ostentatorio”. Eppure, le ordinanze anti-*burkini* sono state emanate, con le medesime motivazioni, anche da altri comuni francesi: Villeneuve-Loubet, Le Toquet, a Nizza ed a Sisco in Corsica. È da sottolineare che, ad eccezione del sindaco socialista di Sisco (dove peraltro il divieto è stata la risposta a degli scontri tra cittadini francesi e maghrebini, causati dal fatto che i primi fotografavano insistentemente le donne maghrebine che indossavano dei *burkini*), tutti gli altri sindaci erano membri dell’Ump, cioè del partito di Nicolas Sarkozy che pochi giorni dopo l’introduzione dei divieti annunciò la volontà di ricandidarsi alle elezioni presidenziali. Inoltre, in un’intervista Sarkozy affermò che portare il *burkini* era un atto politico militante, una provocazione nei confronti della *République* da contrastare il prima possibile (D’Elia – Serughetti, 2017).

Sebbene le sue parole siano riconducibili all’orientamento conservatore di cui è esponente, anche l’allora *première* Manuel Valls, del partito socialista, si è schierato in favore del divieto sostenendo che il *burkini* rappresenta un progetto politico misogino che è incompatibile con i valori della Francia (D’Elia – Serughetti, 2017). Le parole di Valls sono state riportate anche da Stefano Allievi (2017: 15): “lo comprendo i sindaci che, in questo momento di tensione, provano a cercare delle soluzioni per evitare turbamenti all’ordine pubblico [...] Sostengo quindi coloro che hanno emanato delle ordinanze, se esse sono motivate dalla volontà di incoraggiare il vivere insieme, senza retropensieri politici”. Una presa di posizione che conferma, ulteriormente, come in Francia la questione

musulmana venga affrontata in maniera quasi identica dalla sinistra e dalla destra.

6. Il caso italiano

La peculiarità dell’Italia può essere ricondotta soprattutto alla sua particolare laicità. Un elemento “*su generis*” che fa sì che l’Italia non è, per lo storico Sergio Romano (2005: 176): “uno Stato Laico, o totalmente laico, è uno Stato concordatario che ha stabilito con la Chiesa cattolica da sempre un rapporto privilegiato e lo ha poi esteso per certe forme ad altre confessioni, soprattutto sotto il profilo finanziario”. È quindi errato descrivere l’Italia come un paese con una laicità “classica”, chi lo fa, richiamandosi ad una laicità astratta, è spesso mosso da una vena critica nei confronti delle religioni più “appariscenti”. La religiosità dell’Italia è difficile da definire perché sono tuttora notevoli le ingerenze da parte della Chiesa nelle questioni della Repubblica. È poi la stessa religione cattolica ad essere stata mutata dalla “deculturazione”, un processo che ha fatto sì che, oggi, l’etichetta di “cattolico” include: chi pratica regolarmente, chi pratica saltuariamente, chi non conosce le Scritture e chi è nato in Italia. Quest’ultimo caso genera una forzata correlazione tra nazionalità e religione praticata. Una situazione del tutto simile a quanto osservato presso la religione islamica. Dinanzi a questa “mutazione del religioso” la politica italiana non è rimasta immobile: i partiti di centrodestra hanno adottato un dispositivo discorsivo che, celebrando un’identità italiana imprescindibilmente cattolica, racconta di un’Italia culturalmente omogenea. Una falsata “rappresentazione collettiva” (per usare un concetto caro a Durkheim) che dimentica: le notevoli differenze tra Nord e Sud (si pensi alla questione del Meridione), l’eredità culturale di religioni e culture diverse

da quella cattolica che fanno parte della storia d'Italia, la possibilità che molti italiani non siano cattolici o cristiani.

La fragilità dell'identità proposta dal centrodestra è palesata dalla ciclica "difesa" dell'esposizione del crocifisso e del presepe nelle aule scolastiche. Un fenomeno che per Annamaria Rivera rappresenterebbe il surrogato italiano della lotta al velo (Rivera, 2005). La Lega è il partito italiano che secondo lo studioso Fabio Perocco (2010: 473): "inserisce stabilmente tra i capisaldi del proprio sistema ideologico l'argomento dell' 'invasione islamica' e mette al centro della propria azione politica (nazionale e locale) la mobilitazione contro la presenza pubblica dell'islam, in nome della difesa dell'identità 'padano-cristiana' [...] Questo uso della tematica 'immigrazione musulmana' consente alla Lega di distinguersi [...] come il difensore dell'identità cattolica e delle conquiste della modernità minacciati dall'oscurantismo islamico".

Identificare gli italiani come un popolo omogeneo e cristiano, unito dalla religione cattolica, ha inevitabilmente rafforzato l'avversione nei confronti di tutti coloro che non rientrano in questa fittizia "identità italiana". A supportare questo tipo di narrazione è stata anche una parte della Chiesa, come dimostrano le dichiarazioni rilasciate da alcuni suoi importanti esponenti.

Nel settembre del 2000 l'allora vescovo di Bologna Giacomo Biffi attaccò la politica migratoria, racconta Fabio Perocco (2010: 474): "dichiarando che lo stato dovrebbe privilegiare l'arrivo di immigrati di religione cattolica e ostacolare l'arrivo (l' 'invasione', sic!) di immigrati di religione musulmana, poiché questi ultimi non sono compatibili con l'Italia, storicamente e culturalmente caratterizzata dal cattolicesimo". È anche così che si diffonde un sentimento anti- islamico, di cui la Lega è il principale portavoce in forme

e modi differenti: si realizzano delle manifestazioni contro l'immigrazione musulmana e contro la costruzione delle moschee oltre alle "fiaccolate per la sicurezza".

Sul piano istituzionale scrive Fabio Perocco (2010: 473): "Il 21 novembre 2000 il sindaco di Rovato (Brescia) dispone che i 'non-cristiani' debbano camminare a non meno di quindici metri di distanza dalla chiesa del paese. Il 20 dicembre dello stesso anno la Giunta Regionale del Friuli Venezia Giulia approva un documento in cui si afferma che 'l'ingresso massiccio in Italia di cittadini di religione musulmana pone, al di là di ogni strumentalizzazione di sorta, oggettivi problemi d'integrazione e rapporti con la cultura liberale e cristiana, patrimonio inestimabile della nostra civiltà'". Nel frattempo, durante gli anni si verificano degli episodi molto gravi racconta Fabio Perocco (2010: 479): "la bomba- carta contro la "moschea" di Battipaglia (in provincia di Salerno) nel febbraio del 2008; il raid vandalico – comprendente l'affissione della testa mozzata di un maiale – nel dicembre 2006 a opera di militanti di Forza Nuova contro il cantiere della costruenda moschea di Colle Val D'Elsa (in provincia di Siena) [...] le svastiche sulla porta della sala di preghiera [musulmana] di Sanremo nel luglio 2006; il danneggiamento, causato da una molotov, della porta d'ingresso della sala di preghiera di Imola (in provincia di Bologna), nel gennaio del 2003; il danneggiamento della porta d'ingresso di quella di Parma nell'aprile 2006; gli attentati contro quelle di Abbiategrasso e Segrate (in provincia di Milano) nel 2007".

La Costituzione Italiana stabilisce chiaramente che la legge non può discriminare i cittadini (termine che nel tempo è stato ampliato così da comprendere anche gli stranieri che vivono da anni in Italia) in base alla loro religione (art. 3), che la religione cattolica ha un rapporto vantaggioso con lo

Stato sancito dai Patti Lateranensi (art.7), che tutte le confessioni religiose sono eguali davanti alla legge e che quelle diverse dalla religione cattolica possono regolarsi con lo Stato attraverso delle Intese (art.8) e che tutti i cittadini possono professare liberamente la propria fede religiosa (purché non si tratti di riti contro il buon costume) (art.19). Entrando più nel dettaglio, l'art. 3, che fa parte dei principi fondamentali stabilisce: "Tutti i cittadini hanno pari dignità sociali e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali...". Quindi il nostro ordinamento non ammette che sia possibile distinguere per nessun motivo, tra cittadino e cittadino, sia per quanto riguarda la loro dignità sociale, sia per quanto attiene alla loro posizione di eguaglianza di fronte alla legge. È invece l'art. 7 a delineare il rapporto agevolato che intercorre tra la religione cattolica e lo Stato: "Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale". Poiché le modificazioni del trattato non possono essere realizzate senza l'accordo dell'altra parte (ciò comporterebbe la violazione di un obbligo internazionale), è chiaro che una revisione dei Patti Lateranensi è poco probabile. Secondo l'art.8: "Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze". Ciò significa che benché lo Stato riconosca l'eguaglianza davanti alla legge di tutte le confessioni

religiose, queste, a differenza di quella cattolica, per essere riconosciute istituzionalmente devono stipulare delle Intese con lo Stato Italiano. Questa condizione pone la religione cattolica in un rapporto privilegiato con lo Stato, determinata dai Patti Lateranensi e dalla loro difficile revisione. Secondo l'art. 19: "Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume". In questo caso l'accento è posto sulla libertà di professare qualsiasi credenza religiosa in forma individuale o collettiva, e di fare propaganda senza limitazioni. Ad eccezione degli atti di culto che sono "contrari al buon costume".

Ad un'analisi più pratica, tra i principali ostacoli che incontra l'intesa con la confessione islamica c'è la conflittualità tra le stesse realtà musulmane in Italia, che faticano ad individuare un interlocutore unico che le rappresenti. La più importante tra queste realtà è l'UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia) che possiede il maggior numero di sale da preghiera, ma altre organizzazioni islamiche come il Co. Re. Is o la Lega musulmana mondiale Italia sono in contrasto con l'ideologia alla sua base, e quindi non la riconoscono come l'interlocutore ufficiale dell'islam in Italia. Questi dissidi sono dovuti anche al fatto che l'islam rifiuta qualsiasi forma di mediazione istituzionale e che quindi per la studiosa Chantal Saint-Blancat (1999: 43): "qualsiasi musulmano può guidare la preghiera (*imām*). Nessuno può essere perdonato o condannato in nome di un magistero superiore. [...] l'unico criterio di legittimità contemplato dall'islam è il consenso dell'intera comunità [...] il problema nasce quindi dalla difficoltà di far emergere

un'organizzazione consensuale capace di assicurare il legame spirituale e sociale tra i musulmani dispersi in Italia e l'intera umma [...] Questo non significa che i musulmani d'Italia, malgrado numerosi ostacoli, non si siano già dotati su tutto il territorio di strutture ed associazioni religiose che assicurano il regolare svolgimento del culto".

È chiaro che oltre agli scontri interni alle organizzazioni islamiche in Italia, la non realizzazione dell'intesa è dovuta anche ad una volontà politica. Sebbene dalla seconda metà degli anni Novanta fino al 2001 si parlasse fortemente della possibilità di trovare un'intesa tra lo Stato e un interlocutore della religione musulmana, dal 2001 in poi (data non casuale) si è allontanata ogni possibilità concreta. Si delinea da parte dei governi una strategia volta a selezionare degli interlocutori affidabili e "moderati" per formare una Consulta islamica (soltanto la Lega si dichiara contraria poiché convinta che non esista un islam "moderato"). Ma nella seconda parte degli anni Duemila spiega Perocco (2010: 486): "la gran parte dei partiti si allinea alla posizione della Lega, la questione dell'intesa esce progressivamente dall'agenda politica, mentre il ruolo della Consulta islamica diventa secondario. Si fa strada, invece, una prospettiva di italianizzazione dell'islam d'immigrazione, con moschee sotto il controllo diretto dello stato, di un islam che parli italiano.

Chiusa la porta del 'dialogo' e del riconoscimento, nella seconda metà degli anni Duemila regnano il disconoscimento e la negazione totale [...] in stile 'missione civilizzatrice', come ad esempio la 'Carta dei valori'. A proposito della Carta dei Valori della Cittadinanza e dell'Integrazione emanata dal governo Prodi nel 2007 Perocco sostiene (2010: 487): "quel complesso di politiche identitarie intraprese dagli stati e dai governi di molti paesi europei, volto alla

svalorizzazione simbolica e alla inferiorizzazione materiale degli immigrati, di tutti gli immigrati [...] essa rappresenta un simbolo, un monito, per tutti gli immigrati, ai quali viene detto: 'Sta al tuo posto! Sei in casa d'altri, in casa nostra, e qui comandiamo noi'; insieme equivale a un messaggio indirizzato all'islam d'immigrazione affinché diventi islam di stato, dello stato e per lo stato. Simulacro per l'intero mondo dell'immigrazione, la 'carta' riguarda nello specifico gli immigrati d'origine arabo-islamica, chiamati a dissociarsi dai compatrioti, dai parenti, da sé stessi, per assumere come proprio referente lo stato; chiamati ad aderire ai valori italiani (ma quali?), unici e superiori valori di riferimento". Non deve quindi sorprendere che il modello italiano di laicità sia stato in precedenza definito "*sui generis*", né tantomeno che il *burkini* non verrà considerato nella sua specificità ma piuttosto come un semplice simbolo di quella presenza musulmana che si vorrebbe rendere invisibile. Eppure, a conferma del suo essere "*sui generis*", l'Italia non ha realizzato delle specifiche leggi anti-*hijab*, anti-*burqa* o anti-*burkini*. Questo perché la legge alla quale fare riferimento in presenza di persone con indumenti che coprono il volto è tuttora la legge L.152/75 (la cosiddetta "legge Reale") approvata il 22 maggio 1975, in un momento contraddistinto dalle stragi terroristiche, che all'articolo 5 modificato nel 1977 e tuttora in vigore stabilisce: "E' vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo". Proprio da questo "senza giustificato motivo" deriva una interpretazione della norma meno stringente. D'altronde le donne con indumenti religiosi che coprono il volto sono presenti in Italia da relativamente pochi anni.

Si tratta quindi di una tematica recente per il contesto italiano, che se ne è interessato quando quella evidente alterità è apparsa nelle città. A tal proposito, Stefano Allievi parla di “visibilizzazione”, ovvero della progressiva crescita della presenza dei culti e delle confessioni religiose che sono in realtà più legate alla cultura di quanto noi crediamo (Allievi, 2005). La volontà di negare la presenza musulmana in Italia da parte dei partiti del centrodestra (Lega su tutti) non si è placata. Sono state realizzate numerose ordinanze da parte dei Comuni del Nord per contrastare la “diffusione” degli indumenti religiosi, specialmente islamici. Uno dei primi casi in Italia in cui si registra una controversia che ha a che fare con le donne con degli indumenti religiosi si verifica nell’ottobre del 1999 ed è così descritto da Annamaria Rivera (2005: 41): “in occasione di una manifestazione di immigrati musulmani che si svolse a Torino, convocata dall’imam di una delle sei moschee allora esistenti in città. Il casus belli che indusse la minoranza musulmana a scendere in piazza era stato il rifiuto da parte di un funzionario di polizia di accettare come valide le fotografie di donne col foulard nei documenti per il permesso di soggiorno. Tuttavia, al centro della protesta non era solo il “diritto al foulard” ma anche la denuncia delle discriminazioni e la rivendicazione dei diritti di cittadinanza, da quello d’averne soggiorno e status legali al diritto di voto”. Sebbene in Italia non sia sorta una vera e propria controversia sul velo, data la limitata presenza delle studentesse musulmane, ci sono stati numerosi episodi di discriminazione nei confronti delle donne musulmane.

Alcuni esempi sono raccontati da Annamaria Rivera (2005: 43): “nell’ottobre del 2001 – dopo gli attentati statunitensi e la conseguente impennata di islamofobia – a Bologna, il conducente di un autobus urbano

rifiuta di far salire una donna con la sua bambina adducendo a pretesto il fatto che porta un foulard “islamico”. Nel marzo del 2004, un altro caso attira l’attenzione dei mezzi di comunicazione e della politica: a una quarantenne di origine marocchina, sposa e madre di due bambini, è negata la possibilità di frequentare uno stage presso un asilo-nido privato di un piccolo comune della provincia di Ivrea, col pretesto che il foulard che indossa potrebbe spaventare i bambini”.

In Italia i “casi *burkini*” non sono numerosi e riguardano quasi sempre i comuni del Nord. Tuttavia quello che è, probabilmente, il meno recente si è verificato in una piscina a Verona nel 2009, quando una giovane è entrata indossando il *burkini* ed alcune mamme si sono lamentate perché i loro bambini si erano impauriti, pare che la giovane non sia stata allontanata ma che il direttore dell’impianto le abbia chiesto nel dettaglio la composizione del *burkini*. Un caso più importante si verificò sempre nel 2009 nel Comune di Varallo (VC). La sua importanza è dovuta al fatto che: si tratta del primo caso in cui in Italia si vieta a livello Comunale il *burkini*, perché il divieto viene emanato dal sindaco che è anche un importante parlamentare italiano, perché una senatrice parlerà del caso in una sua interrogazione al Senato della Repubblica. Nel novembre del 2009 il sindaco di Varallo (VC), il parlamentare e sindaco leghista Gianluca Buonanno, fece installare un cartello stradale con “sottotitoli” in alfabeto arabo che vietava di indossare nelle aree pubbliche: *niqab*, *burqa* e *burkini*. Il cartello, apparentemente, ricordava quanto stabilito da un’Ordinanza Comunale (n.99/2009) in merito agli indumenti islamici: “il Sindaco di Varallo, preso atto della diffusione dell’uso, tra le donne di religione musulmana, dell’abitudine di indossare il ‘*burkini*’- nome con cui è stato definito il loro costume da bagno- in piscina o in riva ai fiumi e ai torrenti, ha ordinato su

tutto il territorio comunale il divieto di indossare il *'burkini'* in riva ai corsi d'acqua e nelle strutture finalizzate alla balneazione. La motivazione dell'ordinanza è riferita a 'motivi di carattere igienico-sanitario, nonché di decoro e di tutela della serenità dei bagnanti, soprattutto dei più piccoli': da qui il divieto dell'utilizzo nei luoghi pubblici. La violazione dell'ordinanza comporta una sanzione amministrativa di € 500,00 conciliabile con il pagamento di € 50,00; in caso di reiterazione con nuova violazione commessa entro i cinque anni successivi a quella precedente, la sanzione è elevata a € 100,00". In realtà questa Ordinanza si rivolgeva esclusivamente al *burkini*, senza accennare agli altri indumenti islamici citati invece dal cartellone.

L'antinomia tra quanto stabilito dall'Ordinanza e quanto scritto sul cartellone è la conferma di come in Italia il *burkini* sia comunque considerato nella stessa maniera del *burqa* o dell'*hijab*. Sembra poi difficile credere che in una cittadina di settemila abitanti in Valsesia abbia preso piede la "diffusione dell'uso, tra le donne di religione musulmana, dell'abitudine di indossare il "burkini", come dimostra il fatto che nessun risultato esserci state delle multe. Oltre a ciò vanno citate le motivazioni addotte nell'Ordinanza, le prevedibili accuse di compromettere le condizioni igienico-sanitarie, il decoro e la "tutela della serenità dei bagnanti, soprattutto dei più piccoli". Il Sindaco Buonanno spiegò (*la Repubblica*, 2009): "Non ci inchiniamo rispettosi verso usanze e atteggiamenti che non sono proprie della nostra civiltà, non dobbiamo per forza essere sempre tolleranti! Proviamo a immaginare il bagno di una donna occidentale in bikini in un paese musulmano: la conseguenza potrebbe essere la decapitazione, il carcere, l'espulsione. Noi ci limitiamo a vietarne l'uso e se questa decisione creerà qualche malumore, potranno

scegliere di immergersi con il burkini nella loro vasca da bagno". L'allora sindaco si richiamava ad una difesa dell'identità cristiana dall'"invasione straniera". Una rivendicazione in linea con quella logica definita "cristianismo" da Annamaria Rivera (2005: 47): "quell'ideologia, professata anche da laici o addirittura da atei, che assume strumentalmente il riferimento al cristianesimo – al cattolicesimo – come base per un atteggiamento bellicoso verso l'islam, per un sostegno entusiastico alla guerra preventiva, per una sprezzante deplorazione di quei cristiani che si dedicano ad attività di solidarietà sociale".

L'Ordinanza ha portato a un'interrogazione al Senato della Repubblica da parte della senatrice Magda Negri, che, accusandola di essere anti-costituzionale, ne chiedeva la revoca immediata. In maniera provocatoria, la senatrice Negri indossò il *burkini* e si fece il bagno assieme a circa altre venti persone (di cui due con il *burkini*) nel torrente Mastallone, che attraversa la cittadina di Varallo. Neanche in quell'occasione vennero emesse delle multe. La senatrice ha spiegato in questo modo la sua contrarietà all'Ordinanza emanata a Varallo (in Declich, 2015: 67): "il burkini non è altro che un costume da bagno, realizzato con tessuti idoneo a questo scopo al pari di tutti i modelli normalmente in uso nelle piscine e sulle spiagge italiane come il bikini, le cuffie, il costume intero o i bermuda; non si vede dunque quali siano i pericoli per l'igiene che un costume da bagno semplicemente più coprente potrebbe causare [...] il divieto riguardante fiumi e i torrenti dovrebbe, se l'ordinanza avesse una logica, estendersi alle mute da sub del tutto analoghe al burkini quanto a superficie del corpo coperta, come tutti coloro che si immergono anche parzialmente nei fiumi senza togliersi i vestiti, come ad esempio i pescatori e i palombari; la tesi fatta propria dal sindaco Buonanno,

secondo la quale la vista del burkini turberebbe la sensibilità degli altri bagnanti e tra questi in particolare dei minori, costituendo – sembra capire – un’offesa al comune senso del pudore, sembra non solo completamente priva di fondamento ma anche manifestamente illogica”.

L’interrogazione da parte della senatrice Magda Negri colpisce nel segno le pretestuose critiche nei confronti del *burkini*, e la mancanza di raziocinio alla base dell’Ordinanza, volte a limitare la presenza islamica nel territorio italiano. A conclusione del caso, nel 2014, il giudice del Tribunale civile di Torino ha ritenuto discriminatorio il comportamento del Comune di Varallo (Vercelli) e della sua Ordinanza, poiché, come riporta il sito dell’Associazione per gli Studi Giuridici sull’Immigrazione (ASGI, 2014): “Tale ordinanza era stata accompagnata dall’installazione, ad ogni entrata del paese, di cartelli di dimensioni di metri 2x3 riportanti la prescrizione ‘su tutte le aree pubbliche è vietato l’uso di burqa, burquini e nigab, vietata l’attività a ‘vù cumprà’ e mendicanti’; scritta inserita all’interno di un simbolo indicante il divieto di sosta e corredata, sulla parte sinistra del cartello, da due immagini femminili abbigliate con il niqab ed il burqa e da un’immagine maschile tutte con sovrainpresse due linee incrociate e l’epigrafe ‘NO niqab e burqa’ e ‘NO vù cumprà’ e, sulla parte destra del cartello, da un’immagine femminile con il velo islamico e l’epigrafe ‘SI velo’. Secondo il giudice di Torino l’ordinanza comunale ‘discriminava l’utilizzo di un costume da bagno, sostanzialmente corrispondente (tranne per il materiale da fabbricazione) ad una muta da subacqueo (certamente mai vietata nelle strutture finalizzate alla balneazione), adottato espressamente da alcune credenti di religiose islamica’. I cartelli originari oggetto del ricorso introduttivo poi, così come descritti

sopra, – prosegue l’ordinanza del giudice di Torino – erano certamente (e fortemente) discriminatori perché il divieto che dal cartello promanava veniva radicato tramite focalizzazione del messaggio (tra l’altro, dai forti contenuti anche nelle immagini figurative) soprattutto sulle minoranze femminili ed islamiche; divieto reso ancor più tagliente dall’utilizzo improprio del simbolo del divieto di sosta (riferito a tutte le condotte vietate) che l’art. 158 del Codice della Strada prevede per i veicoli e non per gli esseri umani”’. Tuttavia: “poiché nel corso del giudizio, il Sindaco del Comune di Varallo aveva proceduto a rimuovere i cartelli originari sostituendoli con altri che non sono stati ritenuti dal giudice di contenuto discriminatorio, con una decisione le cui motivazioni possono suscitare diverse perplessità, il giudice ha dichiarato la cessazione della materia del contendere e ha respinto la richiesta dei ricorrenti per la rimozione dei nuovi cartelli e per la pubblicazione del provvedimento su un quotidiano nazionale a spese della parte convenuta” (*ibidem*).

Nel giugno 2016 Gianluca Buonanno muore in un incidente stradale e il nuovo sindaco diventa Eraldo Botta, questi, accenna in un’intervista alla possibilità di rispolverare l’Ordinanza anti-*burkini*. Anche se riconosce che a Varallo non ci sono mai state delle donne con il *burkini*, precisa che lo scopo dell’Ordinanza è di prevenire la diffusione dei costumi musulmani nei Comuni italiani. Un’ammissione che conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, come, spesso, le leggi contro degli specifici indumenti non siano la risposta ad una loro reale diffusione ma, piuttosto, di una paura e di un’idiosincrasia di matrice discriminatoria.

7. Riflessioni conclusive

Il *burkini* è un oggetto dal complesso universo significativo, accolto in maniera divergente a seconda degli orientamenti, e diffusosi in aree del mondo tra loro distanti. Si tratta certamente di un oggetto polisemico: parlando di esso in realtà stiamo parlando di tematiche molto più ampie. Ma il suo successo non può essere compreso se non si considera l'importanza che ha rivestito la globalizzazione nella sua vendita.

Tutto ciò ci riporta al quesito iniziale: perché il *burkini* è stato vietato? Sebbene, data la sua complessità, non possa esserci una sola risposta, possiamo dire, in sintesi, che il *burkini* non è stato compreso. Le ragioni sono molteplici e probabilmente hanno a che fare con il dibattito che si è generato dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, poiché è da questa data che l'islam diviene un argomento *mainstream* (dopo gli attentati aumentarono esponenzialmente le vendite del Corano, come se in quel libro ci fossero le risposte agli attacchi terroristici), una cosa impensabile fino a pochi anni prima, quando i libri sull'islam interessavano quasi esclusivamente il mondo accademico.

La miriade di testi che trattano dell'islam si è quindi consolidata dopo i fatti dell'11 settembre, cosicché, autori dalle limitate competenze sul tema hanno scritto dei testi sulla questione musulmana perché di tendenza. Una volta riconosciuta le potenzialità della tesi dello "scontro di civiltà", molti di loro si limitarono a condividerla "in salsa europea". Una scelta che rese la tesi huntingtoniana dirompente tanto da instaurare sul tema una "tirannide della maggioranza" (per usare un concetto introdotto da Tocqueville), difficilmente scalfibile. I risultati di questo fenomeno si ripercuotono tuttora nell'analizzare il *burkini*, che, inevitabilmente, viene fagocitato

all'interno della narrazione proposta da Huntington. L'incomprensione che concerne il *burkini* è dovuta, quindi, anche a come i *media* raccontano il mondo islamico, cioè, spesso, attraverso una visione essenzialista.

La rappresentazione mediatica dell'individuo musulmano è generalmente quella del terrorista o del conservatore violento, se uomo, e di perenne vittima o complice del terrorista, se donna. La politica ha poi le sue responsabilità: i partiti di destra hanno fin da subito contrastato il *burkini* in difesa di una ingannevole "identità cristiana", i partiti di centro-sinistra (ad eccezione della Francia) hanno invece criticato le ordinanze anti-*burkini* perché supportate da accuse pretestuose e discriminatorie. Il fatto che la Francia e l'Italia siano gli unici due paesi dell'UE nei quali sono state emanate delle ordinanze anti-*burkini*, a livello comunale, potrebbe erroneamente portare a ritenere che questi due paesi presentino notevoli somiglianze. In realtà, sono più numerose le differenze: la Francia ha un tipo di laicità dogmatico, un importante passato coloniale, una lunga storia di paese attrattivo per gli immigrati specialmente con la fine della colonizzazione, una folta presenza di cittadini di fede musulmana. L'Italia ha un modello di laicità "sui *generis*", una limitata storia coloniale, una lunga storia di paese di emigrazione, una recente storia di paese attrattivo per gli immigrati, una presenza della popolazione musulmana che può dirsi esigua. Le notevoli differenze tra queste due nazioni, unite ad una accoglienza nei confronti del *burkini* curiosamente simile, confermano che le ragioni addotte dai rispettivi Comuni in merito alle ordinanze siano false, poiché, in realtà, interessate a limitare la presenza dell'islam negli spazi pubblici.

Comunque la si pensi, sarebbe auspicabile che questioni così complesse vengano seguite da quella che Antonio Gramsci chiamava

“grande politica”: una politica che oltre alla semplice amministrazione non elude i temi e le trasformazioni di straordinaria portata. Una speranza difficilmente realizzabile, poiché l’egemonia culturale, altro concetto gramsciano, ha reso praticamente inscalfibile la tesi dello scontro di civiltà. Una teoria che interpreta qualunque questione legata al mondo musulmano nei soli termini di: sicurezza, terrorismo e immigrazione.

Di fronte al successo del *burkini*, anche una parte del mondo femminista ha riscontrato delle difficoltà ad allargare il proprio raggio visuale. In particolar modo l’orientamento eurocentrico, difensore del paradigma eurocentrico, ne ha condannato la diffusione poiché la ritiene una spia dell’islamizzazione dell’Occidente. Allo stesso tempo, disconosce ogni forma di emancipazione femminile che non accetta la superiorità dell’Occidente. Dal lato opposto, le femministe islamiche vogliono emanciparsi seguendo una esegesi coranica anti-patriarcale che, sostengono, faccia parte della tradizione islamica originaria. L’*optimum* per la realizzazione di un’emancipazione femminile sarebbe, probabilmente, l’unione dei vari orientamenti femministi in nome di un comune obiettivo. Gli orientamenti eurocentrico e islamico anche se non condividono le stesse modalità vogliono perseguire il medesimo obiettivo. Sicché sarebbe utile che la lotta al sistema patriarcale fosse inclusiva nei confronti dei soggetti con differenti *backgrounds*.

Il *burkini* non è l’unico oggetto ad avere un’identità polisemica, e sicuramente non è nemmeno l’unico indumento islamico. Le difficoltà che, tuttavia, questa tuta da mare ha riscontrato nell’uscire dalla narrazione securitaria dominante, devono servire da monito per chiunque vorrà approcciarsi ad altri oggetti polisemici. È poi il suo legame con l’islam a rendere più difficile la realizzazione di uno studio che non voglia limitarsi alla sola

lettura huntingtoniana. La tesi dello “scontro di civiltà” è ormai divenuta egemonica, nel mondo accademico come nel senso comune. È quindi necessario che la corretta analisi di un oggetto polisemico comprenda differenti chiavi di lettura: storica, economica, culturale, ecc. Solo in questo modo si potrà conoscere meglio l’oggetto di studio, senza riprendere pedissequamente l’interpretazione dominante che spesso viene celebrata dai *media*, dai politici e da molti intellettuali. Un processo anche di decostruzione del senso comune, nella convinzione, ispirata da Pierre Bourdieu, che la sociologia debba operare una rottura del senso comune. In vista di un futuro che si farà sempre più complesso.

Bibliografia

(a) Allievi, Stefano (1999), *I nuovi musulmani*, Roma, Edizioni lavoro.

(b) Allievi, Stefano (2005), Intervento al convegno Islam in Europa Islam europeo, Milano, Palazzo Turati, 22-23 giugno, in Trevisan Veronica (a cura), *Islam in Europa Islam europeo*, Milano: CIPMO, 2005, pp. 91-95.

(c) Allievi, Stefano (2017), *Il burkini come metafora*, Roma, Lit Edizioni, 2017.

ASGI: “Tribunale di Torino: Discriminatorio il divieto all’uso del costume da bagno ‘islamico’ (‘burkini’)”, 22.04.2014

Benhabib, Seyla (2005), *La rivendicazione dell’identità culturale*, tr. it. Bologna, Il Mulino.

(a) Ben Jelloun, Tahar (2010), *L’islam spiegato ai nostri figli*, tr. it. Milano, Bompiani.

(b) Ben Jelloun Tahar, “Polemica sul burkini, il corpo delle donne nuovo simbolo della paura francese”, in *Repubblica*, 18/08/2016.

Bourdieu, Pierre (2017), *Il dominio maschile*, tr. it. Milano, Feltrinelli.

Carrette Jeremy e King Richard (2004), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge.

Castellani Perelli, Daniele (2016) "Zanardo: 'lo femminista vi dico: vietare il burkini? È giusto. E di sinistra'", in *L'Espresso*, 17.8.2016.

Chernin, Kim (1994), *The Hungry Self: Women, Eating, and Identity*, London, Harper Perennial.

(a) Declich, Lorenzo (2015), *L'islam nudo*, Sesto San Giovanni (MI), Mimesis.

(b) Declich, Lorenzo (2016), *L'islam in 20 parole*, Roma-Bari, Laterza.

D'Elia Cecilia e Serughetti Giorgia (2017), *Libere tutte*, Roma, Minimum fax.

Faggionato Giovanna, "Delphy: 'Il divieto di burkini è razzismo di Stato'", in *Lettera 43*, 20.8.2016.

Fregosi, Franck (2005), Intervento al convegno Islam in Europa Islam europeo, Milano, Palazzo Turati, 22-23 giugno 2005, in Trevisan Veronica (a cura di), *Islam in Europa Islam europeo*, Milano: CIPMO, 2005, pp.163-167.

Goffman, Erving (1970), *Stigma*, tr. it. Bari, Laterza.

Göle, Nilüfer (2013), *L'Islam e l'Europa Interpenetrazioni*, tr. it. Roma, Armando Editore.

Guardi Jolanda e Bedendo Renata, (2015), *Teologhe, musulmane, femministe*, Cantalupa (TO), Effatà Editrice.

Huntington, Samuel P. (2001), *Lo scontro di civiltà*, tr. it. Milano, Garzanti.

MAAS, "Women in Profile – Mecca Laalaa Hadid" sito Museum of Applied Arts & Sciences, 1.06.2018

Montefiori Stefano, "Francia, è polemica sulla ministra: 'Le musulmane col velo come schiave negre che supportano la schiavitù', in *Corriere della Sera*, 31.03.2016

Palladino, Maria Paola (2015), "Quale femminismo?" in Guidantoni Ilaria e Turri Maria Grazia (a cura di), *Il potere delle donne arabe*, Sesto San Giovanni (MI), Mimesis, pp.139-152.

Pasolini Pierpaolo, "Il folle slogan dei jeans Jesus", in *Corriere della Sera*, 17.05.1973

(a) Pepicelli, Renata (2010), *Femminismo islamico*, Roma, Carocci.

(b) Pepicelli, Renata (2012), *Il velo nell'islam*, Roma, Carocci.

(a) Perocco, Fabio (1999), "L'Italia nella costruzione dell'islam europeo" in Saint-Blancat Chantal (a cura di), *L'islam in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro, pp.47-66.

(b) Perocco, Fabio (2010), "Dall'islamofobia al razzismo anti-musulmano" in Basso Pietro (a cura di), *Razzismo di Stato*. Milano: FrancoAngeli, pp.467-492.

Stella Piccone Simonetta e Salmieri Luca (2014), *Il gioco della cultura*, Roma, Carocci.

La Repubblica: "Islam, sindaco piemontese vieta burkini", 19.08.2009

Rivera, Annamaria (2005), *La guerra dei simboli*, Bari, Dedalo.

Romano, Sergio (2005), Intervento al convegno Islam in Europa Islam europeo, Milano, Palazzo Turati, 22-23 giugno 2005, in TREVISAN Veronica (a cura di), *Islam in Europa Islam europeo*, Milano: CIPMO, pp.176-177.

Roy, Olivier (2009), *La santa ignoranza-religioni senza cultura*, tr. it. Milano, Feltrinelli.

Saint-Blancat, Chantal (a cura di), (1999) *L'islam in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro,.

Sgrena Giuliana, "Libertà non è il burkini", in *Il Manifesto*, 18.08.2016.

Touraine, Alain (2009), *Il mondo è delle donne*, tr. it. Milano, Il Saggiatore.

Zanfrini, Laura (2004), *Sociologia della convivenza interetnica*, Roma-Bari, Laterza.

Davide Valeri è nato a Roma nel 1994. Ha lavorato a vari progetti dedicati al tema dell'identità e al contrasto delle discriminazioni etnico-razziali e dell'anti-ziganismo. Si è laureato all'università La Sapienza di Roma in sociologia della cultura con una tesi sulla relazione tra mercato e identità e le diramazioni del "mercato religioso".

La stampa italiana e il burkini: una rappresentazione orientalistica dell'Islam

The Italian press and the burkini: an oriental representation of Islam

di Ugo Gaudino

Abstract: il saggio si propone di analizzare gli articoli di tre giornali italiani (Il Giornale, Corriere della Sera, La Repubblica) incentrati sul divieto del burkini in Francia, scoppio nell'agosto 2016. Facendo uso delle teorie sociologiche su come l'Islam viene rappresentato dai mass-media e degli strumenti dell'analisi del discorso critica, i risultati dell'indagine dimostrano che i frame adottati dai giornali italiani riproducono narrazioni di tipo orientalistico. I musulmani vengono descritti come soggetti estranei e marginali alla società, se non addirittura come una minaccia concreta per la sicurezza nazionale.

Parole chiave: Islam; velo; burkini; analisi del discorso; orientalismo; securitizzazione.

Abstract: the essay aims to analyze some selected articles chosen among three Italian newspapers (Il Giornale, Corriere della Sera, La Repubblica) related to the French burkini ban of 2016. I draw upon the sociological theories on the mediatic covering of Islam and I use the tools of critical discourse analysis. The findings of the enquiry show that the privileged mediatic frames reproduce the orientalist framework. Muslims are depicted as alien and marginalized subjects, or even as a real threat to national security.

Keywords: Islam; Islamic veil; burkini; discourse analysis; orientalism; securitization

1. Introduzione

In questo articolo verrà discusso il modo in cui tre quotidiani italiani (*Il Giornale*, *Corriere della Sera*, *La Repubblica*) hanno presentato e argomentato le notizie dell'agosto 2016 sull'*affaire* francese del burkini, alla luce di teorie e studi sociologici sulla costruzione dell'Islam da parte dei mass-media occidentali.

Il dibattito sui tre giornali verrà inquadrato grazie alle chiavi di lettura e alle teorie fornite da alcuni autori che hanno riflettuto criticamente sulla rappresentazione mediatica dell'Islam e del mondo musulmano, raccontato attraverso *frame* e narrazioni stereotipate e semplicistiche, talvolta inclini a suscitare paura e diffidenza.

Per *frame* s'intendono quei "principi di organizzazione" (Goffman, 1974, p. 53) che modellano la percezione della realtà e delle attività sociali, permettendo di inquadrare e di dare significato a eventi, fenomeni e persone secondo schemi più precisi. Applicato al campo dei media, il processo di *framing* si riferisce ai meccanismi di selezione e salienza, di enfasi ed esclusione di temi e di notizie, per "definire i problemi, diagnosticare le cause, esprimere giudizi morali e suggerire i rimedi" (Entman, 1993, p. 52).

Analizzando solo articoli di giornali, in questo saggio si farà attenzione più alle pratiche testuali che alle sequenze di immagini, ma è necessario sottolineare che la dimensione degli stereotipi sull'Islam è stata prevalentemente rappresentata in modo visuale dalla propaganda televisiva e dalle immagini della carta stampata, campioni nel trasmettere una visione basata sull'alterità irrimediabile e minacciosa dell'Islam - su cui si rinvia ad opere più specifiche (Marletti, 1994).

Dopo aver fornito un'analisi critica del discorso di alcuni articoli pubblicati dai giornali citati, nelle conclusioni si cercherà di rispondere a due questioni chiave: quale

lettura dell'evento hanno trasmesso gli articoli e se le loro interpretazioni sono o meno funzionali alla riproduzione dei *frame* utilizzati per riferirsi alle pratiche culturali e sociali previste dall'Islam.

Inoltre, si rifletterà su quanto questi *frame* possano contribuire ad una lettura della presenza musulmana in Italia come di una minaccia per la sicurezza nazionale, ovvero come presenza non minacciosa, ma comunque estranea, esclusa e "orientalizzata".

2. Orientalismo e paura dell'Islam

Secondo Edward Said, uno degli intellettuali più influenti del filone di studi post-coloniali fioriti a partire dagli anni Sessanta, le potenze occidentali hanno sempre avuto bisogno di accompagnare i loro progetti di espansione imperialistica nel "Sud del mondo" con strategie finalizzate alla costruzione simbolica del nemico. La tendenza a studiare, descrivere e rappresentare specifiche aree geografiche in modo funzionale agli interessi materiali dei grandi imperi è emersa con forza in relazione alle terre abitate da musulmani come il Nord Africa, il Vicino e il Medio oriente, oggetti dell'appetito coloniale degli imperi francesi e britannico.

Said spiega che la conoscenza del mondo islamico si diffuse in occidente per via della commistione tra scienze sociali e potere politico e del legame ermeneutico tra sapere e potere (Foucault, 1963). Le nozioni "orientalistiche", spacciate per verità oggettive e neutrali, servivano per giustificare la penetrazione coloniale da parte dell'occidente (Said, 1979, pp. 126-168; 1981, pp. 27-28). La finalità andava ricercata in una sorta di missione civilizzatrice e modernizzatrice di popoli esotici, indomiti, potenzialmente distruttivi. Alla base vi

sarebbe un classico *leitmotiv* del pensiero politico moderno (Scuccimarra, 2016, p. 167), cioè la convinzione che esista una polarizzazione geografica e culturale tra “noi e loro”, tra “centro e periferia”, attraverso cui il soggetto occidentale avrebbe costruito e immaginato dialetticamente la sua identità (Yeğenoğlu, 1998, p. 4). L'autore va quindi annoverato tra gli ispiratori del *postcolonial turn* negli studi di relazioni internazionali (Peoples, Vaughan-Williams, 2010, p. 54) e di geografia politica (Painter, Jeffrey, 2011, p. 255).

Questa visione distorta sull'irriducibile alterità dei musulmani fu inizialmente tramandata senza focalizzarsi troppo sulla religione islamica in sé, che invece sarebbe diventata una variabile cruciale a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. Vale a dire, quando le strategie di dominazione neo-coloniale (incentrate più sulla penetrazione economica liberista che sull'anacronistica conquista di territorio) si incrociarono con il *revival* della religione islamica in numerosi paesi dell'area MENA (Kepel, 1991, 2000).

La seconda fase dell'orientalismo costruì il nemico attingendo a un bagaglio di luoghi comuni sull'Islam semplicistici e minacciosi. Cominciato all'inizio degli anni Settanta con la guerra dello Yom Kippur e la successiva crisi petrolifera, questo momento assunse toni belligeranti e imbevuti di pregiudizi contro i musulmani allo scoppiare della rivoluzione iraniana del 1979 (Said, 1981, pp. 83-133). La rivoluzione promossa dall'*ayatollah* Khomeini ebbe infatti l'effetto di rovesciare lo *status quo* favorevole agli interessi occidentali e di conferire all'Islam un'espressione politica dai connotati antimperialistici. La reazione assunse le forme di una narrazione propagandistica agguerrita, che attaccava l'Islam come entità monolitica devastante, capace di suscitare paura e ostilità. L'Iran – all'epoca primo fornitore di petrolio di alcuni

paesi occidentali – rappresentò il pretesto per etichettare una serie di eventi (sommosse urbane, conflitti civili, attentati terroristici) come manifestazioni della presunta alterità e pericolosità connaturata all'Islam, recidendo le cause strutturali sociali e politiche.

Col senno del poi, un certo pregiudizio verso l'Islam e i musulmani si diffuse non solo nei servizi televisivi e negli articoli di giornale, (ma anche in sede accademica), in cui veniva abilmente camuffato sottoforma di testi scientifici e ricerche ben documentate. La sostanza di tale retorica avrebbe condizionato da allora una buona parte delle notizie sui paesi islamici e sugli individui di fede musulmana trasmesse dai mass-media occidentali.

Sarebbe scorretto effettuare generalizzazioni, ma numerosi studi (Marletti, 1994; Deltombe, 2005; Bruno, 2008; Allievi, 2017a) confermano il pregiudizio antislamico insito soprattutto in programmi televisivi (telegiornali, *talk-show*) e sulla carta stampata. Said definisce questi mezzi di informazione come le “comunità interpretative” che forniscono al grande pubblico le lenti con cui osservare e giudicare universi lontani di cui hanno scarse conoscenze: le immagini rappresentate non sono semplici raffigurazioni, ma “racchiudono una gamma di sensazioni” che, agendo insieme al contesto generale, condizionano lo stato d'animo, i valori e la visione della realtà dell'*audience* (Said, 1981, pp. 47-49).

3. Framing e stereotipi sull'Islam usati dai media italiani

Il discorso di Said sulle “comunità interpretative” si allaccia alle teorie sociologiche che hanno introdotto il concetto di *frame*, di cui i mass-media, ma anche gli accademici e i politici, possono servirsi per fornire una cornice concettuale e narrativa specifica a determinati eventi. Per Erving

Goffman il *frame* dà all'individuo la possibilità di racchiudere in varie categorie interpretative le situazioni ordinarie della vita sociale, riconducendole entro parametri culturalmente familiari.

Il *frame* svolge inoltre una funzione sia organizzativa, sia cognitiva. Organizzativa in quanto principio guida per ordinare le attività quotidiane, al di là delle rappresentazioni mentali dei singoli individui; cognitivo poiché funge da parentesi per dare un significato alle situazioni vissute. Il concetto di *frame* è stato utilizzato dalla sociologia critica americana e dai teorici dei *cultural studies* britannici nella prospettiva dell'egemonia gramsciana (Barisione, 2009, p. 27). Questo filone tende a sottolineare quanto le categorie ermeneutiche di cui si servono i mass-media riproducano logiche e discorsi di potere, in quanto basate sulle norme e sulle idee delle "classi dominanti".

Nel caso analizzato dall'articolo, ci sarebbe quindi un'asimmetria di fondo nella rappresentazione dei musulmani, identificati come "classe subalterna" da parte di chi si trova in una posizione dominante, a livello politico, economico e mediatico. Il concetto di subalternità, nel caso dei musulmani in Italia, risente non solo dell'idiosincrasia verso una religione percepita come estranea, ma anche delle pulsioni ostili verso la migrazione da paesi del Sud del mondo, da cui vengono la maggior parte dei musulmani italiani (Menonna, 2016). Un certo pregiudizio etnico e razziale non è assente nei discorsi contro l'Islam, ma resta comunque in secondo piano. Chi detiene più potere, secondo le teorie critiche, può facilmente legittimare, delegittimare o escludere degli interlocutori, naturalizzare ciò che invece è solo costruito socialmente, fuorviare le interpretazioni di un evento. Queste narrazioni non restano limitate a ciò che viene espresso sui giornali o nei servizi televisivi, ma provocano

conseguenze palpabili anche nella routine, attraverso pratiche, procedure e azioni che, riprendendo Foucault, conducono all'esclusione o alla discriminazione di chi viene etichettato come "diverso" o "deviante" rispetto al corpo sociale (Barisione, 2009, p. 29).

Fatta questa premessa sul *frame*, è opportuno rintracciarne i punti di contatto con le teorie e i discorsi sulla sicurezza nelle società contemporanee. Andando oltre la classica concezione militare e stato-centrica di sicurezza nella politica internazionale, a partire dagli anni Novanta si è diffusa l'idea che anche molti fenomeni non-militari (economici, ambientali, sociali, religiosi) potessero rappresentare rischi o minacce per una certa entità politica. La teoria della securitizzazione (Buzan et al., 1998) enfatizza la capacità di alcuni attori di sottrarre una questione dai confini di un discorso politico, per affrontarla usando parole, testi o contenuti visivi (Williams, 2003, p. 524; Balzacq, 2011) che creano uno "stato d'eccezione" o una situazione di permanente insicurezza. Inquadrare un argomento come una sfida per la sicurezza, tramite la scelta di un vocabolario, di immagini e di una narrazione allarmanti, contribuisce ad affermarne una visione univoca, monolitica e compromessa agli occhi della maggior parte dell'opinione pubblica. Queste opzioni teoriche presuppongono che esista un nesso ineludibile tra sapere e potere, che si manifesta soprattutto nel linguaggio: esso è socialmente e politicamente costruito, è un "sistema instabile di segni che genera significato attraverso una costruzione simultanea di identità e differenze" (Hansen, 2006, p. 15).

Nel corso degli ultimi decenni diversi fenomeni, episodi o gruppi sociali sono stati stigmatizzati, in contesti ed epoche differenti, come rischi o minacce per la sicurezza. Non è

questa la sede idonea per approfondire questo filone critico dei *security studies*, ma ai nostri fini è importante ricordare che di recente alcune ricerche (Karyotis, Stratos, 2010; Kinnvall, Nesbitt-Larkin, 2011; Croft, 2012; Mavelli, 2013) si sono soffermate su quanto l'Islam sia stato descritto e inquadrato come una minaccia per le società occidentali, tanto a livello culturale e religioso (mischiandolo con la lettura securitaria delle migrazioni), quanto a livello fisico (combinandolo invece col terrorismo).

Dopo i tragici attentati dell'11 settembre 2001, l'Islam è stato effettivamente rappresentato dalla televisione e dalla stampa per lo più attraverso processi di *framing* che privilegiavano l'intrinseca propensione alla violenza, l'arretratezza rispetto ai valori dei paesi occidentali e le minacce per la sicurezza. Non sorprende che tale carica drammatica sia emersa dopo l'attacco alle *Twin Towers*, tuttavia ciò non giustifica le modalità fuorvianti con cui l'Islam in quanto "fatto sociale" è stato costruito dai media. Una delle migliori analisi del contenuto di trasmissioni televisive e articoli della stampa settimanale in Italia, fatta nel periodo 2000-2004 (Bruno, p. 109-110), mette in luce la *media logic* che si nasconde dietro la rappresentazione dell'Islam, presentato e discusso principalmente in seguito o in relazione a eventi minacciosi, conflitti e terrorismo. Di fatto, gli articoli sono stati selezionati e inclusi in alcune macrocategorie, riconducibili a specifici *frame*.

Analizzando le due categorie più rilevanti, il 22,1% del materiale si riferiva a "guerra" e il 19,1% ad "attentato in un paese non musulmano" - più del doppio di "attentato in un paese musulmano (7,8%)¹. Dalla ricerca

¹ Per quanto concerne la televisione, gli esiti non cambiano poiché i temi "guerra" e "fondamentalismo" costituiscono il 52,7% delle frequenze, seguiti da "religione" e "relazioni internazionali", che insieme raggiungono il 20,4% (Bruno, 2008, p. 129).

risulta un quadro decisamente sbilanciato in cui l'Islam veniva collegato quasi la metà delle volte a crisi, guerre o attacchi contro paesi occidentali, fomentando la narrativa da "scontro di civiltà" e securitizzando la questione. La religione islamica viene accusata di essere terreno fertile per il fondamentalismo, mentre le motivazioni contestuali (politiche, sociali, individuali) degli attori in questione vengono tralasciate e messe in secondo piano.

L'analisi del contenuto operata da Bruno (2008, p. 148) rintraccia quattro macro-aree che raccoglievano gli stereotipi evocati dai mass-media:

A) L'area dell'*alterità*, connotata da quegli elementi che tracciano una distanza culturale irrimediabile tra i musulmani e noialtri, spesso resa tramite l'utilizzo smodato della lingua e delle scritte in arabo².

B) L'area del *nemico* e della *minaccia*, in cui si concentrano la maggior parte delle distorsioni, in primo luogo l'unione tra l'aggettivo "islamico" e termini quali "terrorismo", "fondamentalismo" e "guerra".

C) L'area della *religiosità telegenica*, per cui ogni aspetto della cultura musulmana viene reso in termini religiosi, enfatizzati in misura maggiore rispetto ai discorsi adottati per le altre confessioni religiose.

D) L'area dell'*anti-modernità*, che ripropone immagini di arretratezza del mondo musulmano, a cui attingono il pensiero sia di destra, sia di sinistra, e dell'*iper-modernità*, ostentata al contrario solo dalla stampa progressista, quasi sottolineando che ormai il *gap* tra "noi e loro" si sta finalmente colmando. Questa retorica finisce alla lungapera rinforzare gli stereotipi che in apparenza si propone di combattere e per tracciare una linea tra l'Islam "moderato, sorridente, di successo", adatto quindi

² Non a caso, come ricorda Stefano Allievi, la parola in arabo più conosciuta in Italia è *jihad*, tradotta scorrettamente come "guerra santa" e non come "conflitto spirituale tra bene e male" o più semplicemente "sforzo" (Allievi, 2017a, p. 120).

“all’integrazione”, e un Islam “inadeguato e socialmente stigmatizzato” (Deltombe, 2005).

In tutte le aree si ritrovano toni e formule linguistiche che tendono alla drammatizzazione e all’enfasi. La spettacolarizzazione raggiunge così delle vette difficilmente toccate da altri argomenti che fanno notizia, rendendo le tematiche (negative) legate all’Islam un prodotto appetibile per aumentare la propria audience. Una questione trasversale che riguarda tutti i *frame* considerati è quella la della sottomissione femminile. La subalternità della donna può rientrare in tutte le narrazioni citate in precedenza: *alterità* (sia irriducibile che affascinante), *minaccia*, *religiosità* e *anti-modernità*. L’orientalismo continua ad essere una cifra stilistica onnipresente, unita agli stereotipi di genere che emergono ogni qualvolta i media occidentali parlano delle donne velate come di “ostaggi da liberare” o “soggetti da difendere” (Bruno, 2008, p. 162).

Partendo da queste visioni distorte dell’Islam come minaccia per la sicurezza nazionale e/o occidentale, l’articolo cercherà di indagare come i media italiani si sono posti nei confronti dei musulmani in riferimento al caso del burkini. L’obiettivo risiede non solo nel cogliere i *frame*, ma anche nel capire quanto queste cornici interpretative riproducano i discorsi sull’essenza diversa dell’Islam e lo riducano ad un problema di sicurezza.

L’alterità in questione può essere affermata tramite una retorica securitaria, ovvero attraverso un frasario paternalista, più sfumato, che accentua le differenze con i musulmani, “orientalizzati”, ma allo stesso tempo non li considera come una minaccia diretta ed immediata per la sicurezza nazionale. La securitizzazione che fa uso di un registro orientalistico è stata definita anche

“ontologica”, in quanto riferita ad un processo in cui il musulmano non viene raffigurato come un “*altro radicale*”, bensì come un “*altro orientalizzato*”, che può compromettere la normalità e lo stile di vita occidentali, più che attentare all’esistenza fisica (Croft, p. 86-90). Una concezione dell’alterità basata su ostilità e antagonismo, ma che nasconderebbe un certo fascino per i tratti esotici, romantici e femminilizzati dell’Islam – secondo la visione di genere che rintraccia la combinazione di sessismo, paternalismo e colonialismo nel linguaggio dell’Occidente (Yeğenoğlu, p. 10-11).

4. Il burkini in tre quotidiani italiani nell’agosto del 2016

Burkini è un neologismo di mercato, una crasi tra il *burqa* e il *bikini*, ad indicare quel costume da bagno che permette alle donne musulmane praticanti di andare al mare o in piscina senza svelarsi. Nell’estate del 2016 quest’indumento è assunto a “metafora” di uno scontro culturale (Allievi, 2017b), avvenuto abbastanza prevedibilmente in Francia, terra in cui la *laïcité* assume i contorni di una vera e propria religione civile³ (Roy, 2006).

La questione è stata affrontata con particolare enfasi dai media francesi e da quelli europei, mentre meno clamore ha suscitato la notizia che due ricchi magnati sauditi (Saleh Kamel e Hicham Hafez) avevano già avuto il permesso di costruire le proprie moschee nella zona di Cannes, non sollevando alcuna obiezione da parte delle stesse autorità locali che avrebbero poi vietato il burkini (Chesnot, Malbrunot, 2016).

In questo paragrafo verrà presentato il modo in cui tre quotidiani italiani (*La Repubblica*, *Il Giornale*, *Corriere della Sera*)

³ Per approfondimenti si rinvia a O. Roy, *La laïcité face à l’islam*, Hachette: Paris 2006.

hanno discusso dell'*affaire* scoppiato in Francia a inizio agosto del 2016, dopo che i comuni di Cannes e di Villeneuve-Loubet hanno emanato un'ordinanza che prevedeva un'ammenda di 38 euro per le donne che indossavano il burkini. Gli articoli sul burkini sono apparsi nelle prime pagine dei quotidiani per circa dieci giorni (dal 17 al 27 agosto, quando i giudici francesi hanno revocato le ordinanze comunali), per poi cadere nel dimenticatoio, considerato il silenzio mediatico nell'estate del 2017. L'impressione è che, in assenza dell'attentato di Nizza e della campagna militare contro il sedicente *Stato Islamico*, non ci sarebbe stato così tanto clamore mediatico.

Le tre testate sono state scelte per via dei diversi orientamenti politici che rappresentano, oltre che per la facilità di accesso agli archivi online e gli articoli analizzati sono quelli pubblicati nel mese di agosto 2016. Da un punto di vista quantitativo, è *La Repubblica* il giornale che riporta il maggior numero di articoli, 68, mentre il *Corriere della Sera* ne conta 42 e *Il Giornale* si ferma a 32, spesso di lunghezza inferiore⁴.

L'analisi dei dati ha rivelato questo quadro.

1) Per quanto riguarda *Il Giornale*, emerge la tendenza a trasmettere idee islamofobiche, ribadendo gli stereotipi riconducibili ai *frame* dell'Islam come *minaccia* e dell'irrimediabile e radicale *alterità*⁵. Ciò evidenzia una linea politica conservatrice, che presuppone future minacce per la società italiana. La volontà di securitizzazione totale della religione islamica risalta nei toni usati da

⁴ In alcuni di questi articoli, comunque in quantità minore, la parola *burkini* compare solamente, ma non rappresenta il contenuto principale della discussione. Dall'indagine, inoltre, sono stati esclusi i commenti dei lettori, che pure citavano il burkini numerose volte.

⁵ Ne sono espressione, ad esempio, gli articoli di M.C. Allam (*Siamo assuefatti all'islamizzazione del nostro mondo*, *Il Giornale*, 21-08-2016) e di G. De Lorenzo (*Le donne sono come le banane*, *ecco perché l'Islam impone il velo*, *Il Giornale*, 22-0-20168).

⁶ Allam, 2016.

Magdi Cristiano Allam. L'autore evoca le minacce per la sopravvivenza fisica e culturale degli italiani (*"stiamo inalando man mano il gas letale dell'islam con cui ci stiamo suicidando (...) massacrandoci in quanto «miscredenti» (...) è solo questione di tempo prima che ci sottomettano del tutto all'islam"*), riunisce indifferentemente in un'unica frase a effetto Islam, migrazione di massa e terrorismo (*"Non abbiamo capito che il velo semplice, il velo integrale, l'islam, le moschee, il burkini, l'auto-invasione di clandestini islamici, il terrorismo islamico autoctono ed endogeno, sono tappe della crescente islamizzazione"*) e ricorre al tropo della futura invasione (*"con i loro giovanotti nel pieno della fertilità maschile, le loro donne che sbarcano incinte"*)⁶.

Allo stesso tempo, non viene negato spazio anche a chi nutre opinioni alternative, come quella della fondatrice del burkini Aheda Zanetti⁷, del sociologo delle religioni Massimo Introvigne⁸, e di mons. Nunzio Galantino⁹. Il contenuto dell'intervista a quest'ultimo è parecchio significativo poiché riporta delle parole più inclini al dialogo che allo scontro tra civiltà, evitando di enfatizzare eccessivamente le differenze tra Islam e cristianesimo. I toni diventano più accesi quando viene discussa la notizia di un imam di Firenze che, in risposta alle polemiche francesi sul burkini, ha postato su Facebook la foto di alcune suore in spiaggia, ricevendo la segnalazione di alcuni utenti che gli sono costate il blocco del profilo. Mentre *La Repubblica* e il *Corriere* ne parlano sinteticamente¹⁰, *Il Giornale* contesta il para-

⁷ Aheda Zanetti, *creatrice del burkini: è uno strumento di integrazione*, *Il Giornale*, 20-08-2016.

⁸ *Ognuno si vesta come crede, purché non si nasconda il viso. Intervista a Massimo Introvigne*, *Il Giornale*, 20-08-2016.

⁹ *Galantino approva il burkini. "Donne vestite? Nessun allarme"*, *Il Giornale*, 18-08-2016.

¹⁰ Oppure schierandosi contro entrambe le religioni in nome della laicità, come fa V. Mancuso, *L'Islam, il cristianesimo e la polemica contro il burkini*, *La Repubblica*, 26-08-2016.

gone nei numerosi articoli dedicati alla questione. Lo si deduce dall'intervista a due suore che sono in totale disaccordo con le idee espresse in precedenza da mons. Galantino¹¹, sottolineando la distanza tra le tendenze progressiste e quelle più conservatrici in seno ai cattolici – tema affrontato spesso durante il pontificato di Papa Francesco. Tra l'altro, l'articolo *L'imam: "Coperte pure le suore". E il governo la pensa come lui* (20 agosto) denota un'ulteriore propensione alla politicizzazione del dibattito e alle critiche serrate verso il governo Renzi, che manca invece negli altri due quotidiani. A tal proposito, la contrarietà del ministro dell'interno Alfano al divieto francese, riportate su *La Repubblica* e nell'intervista concessa al *Corriere*¹², ha scatenato l'indignazione dei redattori de *Il Giornale*¹³.

2) *La Repubblica* fa emergere una linea ispirata a istanze progressiste e quindi liberali in materia. Pur indenni da atteggiamenti islamofobici, gli articoli veicolano comunque dei pregiudizi coerenti con il *frame* dell'Islam come religione *antimoderna*, in particolare per via delle discriminazioni subite dalle donne, tra cui l'obbligo del velo. Parte del filone progressista ritiene invece che indossare il velo vada catalogato tra le libere scelte delle donne, per cui sarebbe inopportuno o ipocrita dire loro come vestirsi.

L'effetto controproducente di molti articoli che nascono con il proposito di incoraggiare una maggiore emancipazione femminile e una

tutela più decisa delle donne musulmane risiede in quello che può essere interpretato come un pregiudizio nei confronti della loro libertà di scelta. Pur trattandosi di una questione ostica e ricca di sfumature – quanto può dirsi libera la scelta del velo, così socialmente e culturalmente condizionata? -, alcuni imprenditori morali occidentali, di entrambi i sessi, adottano un registro paternalistico, che finisce per spersonalizzare le donne di cui parlano e per trasformare il velo in un feticcio indicativo della condizione femminile nei paesi a maggioranza musulmana (Pepicelli, 2012). Negli articoli dell'agosto 2016 è possibile rintracciare ambedue le tendenze. Da un lato, chi si esprime a favore del burkini come strumento che consente una maggiore integrazione delle musulmane nelle società occidentali¹⁴ e dunque critica la decisione francese, ritenuta controproducente¹⁵; dall'altro, chi ne evidenzia il significato di discriminazione e di oppressione nei confronti delle donne, criticando la tendenza nota come *islamo-gauchisme*¹⁶.

Altro *frame* rintracciabile è quello dell'*iper-modernità*, di cui potrebbe essere d'esempio l'articolo dal titolo *Quella lettera contro i terroristi per cancellare ogni divisione*. Nel pezzo si notano toni quasi di stupore per come la giovane Chaimaa Fatihi ha condannato gli attentati del Bataclan, "simbolo della

¹¹Suor Fosca: *assurdo paragone con il burkini*, 19-08, e Suor Paola all'imam di Firenze "Scatteria e ignoranza", *Il Giornale*, 19-08-2016.

¹²*Burkini, Alfano: in Italia c'è libertà di culto*, *La Repubblica*, 18-08-2016, e *Islam, nuove regole in Italia. Alfano: Dico no alle provocazioni che potrebbero attirare attentati*, *Corriere della Sera*, 17-08-2016.

¹³G. Micalessin, *Per tutti il burkini è una sfida ma Angelino cede all'islam*, *Il Giornale*, 18-08-2016.

¹⁴*Vietare il burkini rischia di fomentare l'islamofobia. Intervista a Bruno Nassim Abouddrar*, *La Repubblica*, 17-08-2016; *Hind Lafram: burkini? Sbagliato imporre regole. Così si creano solo barriere*, *La Repubblica*, 18-08-2016; R. Guolo, *Il lungo percorso per la liberazione*, 19-08-

2016; *Io sul podio a capo coperta. E ne vado fiera. Intervista a Kimia Zenooin*, *La Repubblica*, 20-08-2016.

¹⁵C. Saraceno, *La doppia oppressione*, *La Repubblica*, 18-08-2016; *La legge contro il burkini è un regalo agli estremisti islamici. Intervista a Christopher Meserole*, *La Repubblica*, 19-08.

¹⁶L. Zanardo, *Vietare il burkini? È giusto. E di sinistra*, *La Repubblica*, 17-08-2016; P. Flores D'Arcais, *L'inaccettabile disuguaglianza*, *La Repubblica*, 18-08-2016; A. Ernaux, *L'Europa e la libertà delle donne*, *La Repubblica*, 26-08-2016. Il termine *islamo-gauchiste* è molto diffuso in Francia e viene richiamato anche da B. Henry-Lévy, *Il burkini è una trappola dell'islamismo radicale, è sbagliato vietarlo*, *La Repubblica*, 25-08-2016.

*possibile, pacifica, coesistenza fra leggi coraniche e valori occidentali, difesi con il velo in testa*¹⁷. Che una dichiarazione del genere possa fare notizia è sintomatico di quanto i giornali progressisti sfruttino, a modo loro, il divario che ancora esiste nei confronti dei musulmani.

3) Il *Corriere della Sera* adotta una linea moderata, vicina alle posizioni istituzionali, né troppo critica verso la *laïcité* francese, né apertamente schierata a favore del burkini. L'equidistanza può essere rilevata dalle interviste condotte da Elisabetta Andreis, in cui i commenti delle musulmane sono eterogenei ma tutte concordano nel rifiutare che siano le femministe occidentali a scegliere in loro vece¹⁸.

Ampio spazio viene lasciato alle opinioni contrastanti di accademici e intellettuali. Tra questi, si può notare una leggera maggioranza di prese di posizione che si preoccupano per gli effetti che il provvedimento dei comuni potrebbe avere sui rapporti con la comunità musulmana¹⁹. Analogamente, numerose sono le riflessioni sul modello di *laïcité* francese e sulla distanza con il multiculturalismo anglosassone²⁰. Solo l'articolo firmato da Donatella Di Cesare²¹, oltre alla serie di interviste della Andreis, fornisce una riflessione critica sull'emancipazione femminile nel contesto islamico, ispirandosi al *frame* dell'Islam come religione anti-moderna. Una questione di certo sensibile, che viene affrontata con più insistenza sia da *La Repubblica* sia da *Il Giornale*, guardandola da due prospettive diverse. Il *Corriere* evita un

approfondimento ulteriore, ma l'ampiezza di opinioni nel dibattito lascia meno spazio all'uso di *frame* prestabiliti.

5. Osservazioni conclusive

L'obiettivo del presente articolo è sottolineare come i media veicolino un'immagine dell'Islam fuorviante e riduttiva. L'articolo fa riferimento a teorie e studi degli ultimi decenni che hanno de-costruito le narrazioni stereotipate e faziose con cui i musulmani vengono etichettati come "nemici", "anti-moderni", "fondamentalisti" e così via. In particolare, soffermandosi sull'episodio del divieto francese del burkini dell'estate 2016, il saggio esamina i giornali italiani e nota che sia i conservatori, sia i progressisti hanno trasmesso una rappresentazione caratterizzata da luoghi comuni e da pregiudizi sulle donne velate. Entrambi i fronti, seppur con argomentazioni diverse, hanno tramandato narrazioni opinabili sul carattere quasi medievale della religione e della cultura islamica, sull'oppressione delle donne o, al contrario, sul velo come simbolo di libertà di scelta e di emancipazione. Un certo paternalismo, da destra e da sinistra, emerge sempre in relazione alle decisioni delle donne musulmane e, più in generale, verso i musulmani in quanto tali, considerati come un corpo estraneo da integrare nella società.

Tre conclusioni possono dunque essere tratte dall'analisi:

1) I giornali selezionati aprendo un dibattito hanno evitato narrazioni troppo

¹⁷Quella lettera contro i terroristi per cancellare ogni divisione, *La Repubblica*, 25-08-2016.

¹⁸E. Andreis, *Il burkini divide le musulmane. Nessuno, tantomeno le femministe, dica come noi donne dobbiamo vestirci per sentirci bene*, *Corriere della Sera*, 19-08-2016.

¹⁹G. Sacerdoti, *L'integrazione garantisce le libertà personali*, *Corriere della Sera*, 17-08; M. Nava, *Il burqa, il burkini e le contraddizioni della Francia*, *Corriere della Sera*, 21-08-2016.

²⁰M. Gaggi, *Più regole o scelte libere. Quel divario culturale col mondo anglosassone*, *Corriere della Sera* 20-08-2016; A. Panebianco, *Perché è giusto disapprovare il burkini (ma vietarlo no)*, *Corriere della Sera*, 30-08-2016.

²¹D. Di Cesare, *Donne coperte, dignità lesa*, *Corriere della Sera* 17-08-2016, che sottolinea l'*esclusione delle donne dallo spazio pubblico* rappresentata da "un costume che richiama l'integralismo" e che incarna "il dovere che è loro imposto dagli uomini".

semplificistiche. Questo giudizio vale per il *Corriere della Sera* e per *La Repubblica*, che riportano editoriali e commenti di personaggi che parlano da prospettive differenti. Solo *Il Giornale* ripropone una retorica antislamica più marcata da pregiudizi, generalizzazioni e allarmismi, spesso lesiva della dignità dei musulmani.

2) In alcuni casi, l'opzione per un lessico fortemente antislamico scaturisce dalle preoccupazioni per la sicurezza suscitate dalla politica internazionale – l'attentato di Nizza del 14 luglio 2016 e la guerra in Siria - più che da una condanna assoluta di ciò che l'Islam rappresenta in sé. Il che potrebbe essere considerato un passo in avanti rispetto ai contenuti più riduttivi della propaganda televisiva. Gian Micalessin de *Il Giornale*, ad esempio, fa dei riferimenti corretti all'islamismo radicale e al salafismo, *humus* culturale sia di alcune forme di velo – *burqa* e *niqab* – sia delle versioni violente e fondamentaliste che hanno ispirato gli attentati terroristici. L'invito dell'autore sarebbe quello di isolare e delegittimare le abitudini più retrive per non “favorire l'egemonia dell'Islam radicale ai danni di quello moderato pronto ad integrarsi nelle nostre società”²². Il solco scavato tra “buoni e cattivi musulmani” (Mamdani, 2002) rileva di un linguaggio paternalistico, ma quantomeno non induce alla criminalizzazione di tutto l'Islam.

3) Le modalità con cui si è parlato del burkini nella stampa italiana analizzata in quest'articolo confermano comunque la presenza di stereotipi antislamici, unita alla constatazione che si parli della religione e della cultura dei musulmani limitatamente a episodi minacciosi, che alimentano la diffidenza e i timori dell'audience europea. Eppure, considerando che senza l'attentato di Nizza il clamore mediatico sarebbe stato inferiore, gli articoli italiani presi in considerazione hanno evitato un lessico

troppo tendente alla securitizzazione del problema. Il burkini, quindi, non è diventato simbolo di potenziali attacchi terroristici, quanto di ineludibile distanza culturale e religiosa tra gli italiani / occidentali e il soggetto estraneo e “orientalizzato”. La minaccia non riguarda la sopravvivenza fisica, quanto quella delle abitudini e delle pratiche normali che offrono una percezione di sicurezza all'individuo.

La questione del burkini ha assunto i contorni simbolici di uno “scontro di civiltà”, circoscritto però ai mesi estivi, senza esercitare pertanto un'influenza significativa sul dibattito nazionale sull'integrazione delle minoranze musulmane. I risultati della ricerca dimostrano che i *frame* adottati da *Il Giornale* hanno privilegiato narrazioni decisamente orientalistiche, che invece sono meno evidenti negli altri due quotidiani analizzati. Fatta questa premessa, è però importante ricordare che gli stessi *Repubblica* e *Corriere della Sera* hanno dato però spazio anche ad articoli che tendono a reiterare lo stereotipo dell'Islam come religione antimoderna”. Dovrebbe suonare più in linea con l'opinione positiva della conclusione.

Le scelte legate alla cultura e alla religione dell'Islam vengono percepite ancora come estranee e marginali e interpretate come una velata minaccia allo stile di vita e alla quotidianità dei cittadini italiani. La securitizzazione del lessico adottati negli articoli non riguarda dunque la sfera delle minacce fisiche imminenti – tranne in seguito a attentati terroristi effettivamente accaduti – quanto la sfera di quelle esistenziali che rischiano di modificare le caratteristiche del tessuto sociale italiano.

²²G. Micalessin, *Sono simboli di sottomissione violenta che favoriscono l'Islam*, *Il Giornale*, 20-08-2016.

Bibliografia

Allievi S. (2017a). *I media e la paura dell'Islam*. Sociologia della Comunicazione. 54: 117-130.

Allievi S. (2017b). *Il burkini come metafora. Conflitti simbolici sull'Islam in Europa*. Roma: Castelvecchi.

Balzacq T. (a cura di) (2011). *Securitization theory. How security problems emerge and dissolve*. London - New York: Routledge.

Barisione M. (2009). *Comunicazione e società. Teoria, processi, pratiche del framing*. Bologna: Il Mulino.

Bruno M. (2008). *L'Islam immaginato. Rappresentazioni e stereotipi nei media italiani*. Milano: GueriniScientifica.

Buzan B., Waever O., de Wilde J. (1998). *Security. A new framework for analysis*. London: Lynen Rienner.

Chesnot C., Malbrunot G. (2016). *Nos très chers émirs. Sont il vraiment nos amis ?*. Neuilly-sur-Seine : Michel Lafon.

Croft S. (2012). *Securitizing Islam. Identity and the search for security*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deltombe T. (2005). *L'Islam imaginaire: La construction médiatique de l'islamophobie en France*. Paris: La Découverte.

Entman R. (1993). *Framing. Toward Clarification of a fractured paradigm*. Journal of Communication. 43(4): 51-58.

Foucault M. (1963). *Le parole e le cose*. Milano: Rizzoli.

Goffman E. (1974). *Frame Analysis: l'organizzazione dell'esperienza*. Trad. it. Roma: Armando, 2001.

Hansen L. (2006). *Security as practice. Discourse analysis and the Bosnian war*. London - New York: Routledge.

Karyotis G., Stratos P. (2010). *Religion, Securitization and Anti-Immigration Attitudes: The Case of Greece*. Journal of Peace Research. 47(1): 43-57.

Kepel G. (1991). *La rivincita di Dio*. Milano: Rizzoli.

Kepel G. (2000). *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*. Roma: Carocci.

Kinnvall C., Nesbitt-Larkin P. (2011). *The Political Psychology of Globalization. Muslims in the West*. Oxford: Oxford University Press.

Mamdani M. (2002). *Good Muslim, Bad Muslim. A political perspective on culture and terrorism*. American Anthropologist. 104(3): 766-775.

Marletti C. (1994). *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*. Roma: VQPT.

Mavelli L. (2013). *Between Normalisation and Exception: The Securitization of Islam and the Construction of the Secular Subject*. Millennium: Journal of International Studies. 41(2): 159-81.

Menonna A. (2016). *La presenza musulmana in Italia*. Milano: Fondazione ISMU. Giugno.

Painter J., Jeffrey A. (1995). *Geografia Politica*. Trad. it. Torino: UTET, 2011.

Pepicelli R. (2012). *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*. Roma: Carocci.

Peoples C., Vaughan-Williams N. (2010). *Critical Security Studies*. London - New York: Routledge.

Roy O. (2006). *La laïcité face à l'islam*. Paris : Hachette.

Said E. (1979). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Trad. it. Milano: Feltrinelli, 1999.

Said E. (1981). *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del mondo*. Trad. it. Massa, Transeuropa, 2012.

Scuccimarra L. (2016). *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti nell'epoca globale*. Bologna: Il Mulino.

Williams M. (2003). *Words, Images, Enemies: Securitization and International*

Politics. International Studies Quarterly.47: 511.531.

Yeğenoğlu M. (1998). *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Articoli analizzati

Il Giornale

(-) *Galantino approva il burkini. "Donne vestite? Nessun allarme"*, Il Giornale, 18-08-2016.

Micalessin G., *Per tutti il burkini è una sfida ma Angelino cede all'islam*, Il Giornale, 18-08-2016.

(-) *Suor Fosca: assurdo paragone con il burkini*, Il Giornale, 19-08.

(-) *Suor Paola all'imam di Firenze "Sciatteria e ignoranza"*, Il Giornale, 19-08-2016.

Aheda Zanetti, creatrice del burkini: è uno strumento di integrazione, Il Giornale, 20-08-2016.

(-) *Ognuno si vesta come crede, purché non si nasconda il viso. Intervista a Massimo Introvigne*, Il Giornale, 20-08-2016.

Micalessin G., *Sono simboli di sottomissione violenta che favoriscono l'Islam*, Il Giornale, 20-08-2016.

Allam M. C., *Siamo assuefatti all'islamizzazione del nostro mondo*, Il Giornale, 21-08-2016.

De Lorenzo G., *"Le donne sono come le banane", ecco perché l'Islam impone il velo*, Il Giornale, 22-08-2016.

La Repubblica

(-) *Vietare il burkini rischia di fomentare l'islamofobia. Intervista a Bruno Nassim Abouddrar*, La Repubblica, 17-08-2016.

Zanardo L., *Vietare il burkini? È giusto. E di sinistra*, La Repubblica, 17-08-2016.

(-) *Burkini, Alfano: in Italia c'è libertà di culto*, La Repubblica, 18-08-2016.

Flores D'Arcais P., *L'inaccettabile disuguaglianza*, La Repubblica, 18-08-2016.

Saraceno C., *La doppia oppressione*, La Repubblica, 18-08-2016.

(-) *HindLafram: burkini? Sbagliato imporre regole. Così si creano solo barriere*, La Repubblica, 18-08-2016.

(-) *La legge contro il burkini è un regalo agli estremisti islamici. Intervista a Christopher Meserole*, La Repubblica, 19-08-2016

Guolo R., *Il lungo percorso per la liberazione*, La Repubblica, 19-08-2016.

(-) *Io sul podio a capo coperta. E ne vado fiera. Intervista a KimiaZenooin*, La Repubblica, 20-08-2016.

(-) *Quella lettera contro i terroristi per cancellare ogni divisione*, La Repubblica, 25-08.-2016

Henry-Lévy B., *Il burkini è una trappola dell'islamismo radicale, è sbagliato vietarlo*, La Repubblica, 25-08-2016.

Ernaux A., *L'Europa e la libertà delle donne*, La Repubblica, 26-08-2016.

Mancuso V., *L'Islam, il cristianesimo e la polemica contro il burkini*, La Repubblica, 26-08-2016.

Corriere della Sera

Sacerdoti G., *L'integrazione garantisce le libertà personali*, Corriere della Sera, 17-08-2016.

(-) *Islam, nuove regole in Italia. Alfano: Dico no alle provocazioni che potrebbero attirare attentati*, Corriere della Sera, 17-08-2016.

Di Cesare D., *Donne coperte, dignità lesa*, Corriere della Sera 17-08-2016.

Andreis E., *Il burkini divide le musulmane. Nessuno, tantomeno le femministe, dica come noi donne dobbiamo vestirci per sentirci bene*, Corriere della Sera, 19-08-2016.

Gaggi M., *Più regole o scelte libere. Quel divario culturale col mondo anglosassone*, Corriere della Sera 20-08-2016.

Nava M., *Il burqa, il burkini e le contraddizioni della Francia*, Corriere della Sera, 21-08-2016.

Panebianco A., *Perché è giusto disapprovare il burkini (ma vietarlo no)*, Corriere della Sera, 30-08-2016.

Ugo Gaudino è laureato in Relazioni Internazionali all'Università di Roma La Sapienza. Master in "Economia e Istituzioni dei Paesi Islamici" alla Luiss, Roma. Visiting student presso il Dipartimento di Relazioni internazionali della Middle East Technical University, Ankara (Turchia).

IRIAD Pubblicazioni recenti

	IRIAD Review	
D. Ferretti	<i>Droni: attore non protagonista? Un'analisi del contenuto della stampa italiana nel periodo 2015-2017</i>	Dicembre 2018
F. Farruggia	<i>Droni e opinione pubblica. L'analisi dei focus group</i>	
B. Giuliani	<i>Evoluzione e prospettive della politica di sicurezza e difesa dell'Unione Europea (2016-2018)</i>	Gennaio- Febbraio 2019
V. Ricca	<i>Normativa e prassi europee sull'esportazioni di materiali di armamento: focus sulle regioni nordafricana e mediorientale</i>	
U. Gaudino G. Ferri A. Iaria	<i>Il traffico illecito di armi piccole e leggere nel Mediterraneo allargato – Rapporto di Ricerca per il MAECI</i>	Marzo 2019
C. Corsetti Antonini	<i>Italia: Esportazioni di materiali di armamento nel 2017</i>	Aprile 2019
S. Galvez Garcia	<i>Il lobbying delle industrie delle armi nella politica di difesa dell'Unione Europea</i>	
G. Putzolu	<i>Armamenti 2018: un mercato che non conosce crisi</i>	
B. Giuliani	<i>Il Trattato di Aquisgrana: il rilancio della relazione franco-tedesca e le sue possibili implicazioni per la difesa europea</i>	
L. Barbato	<i>La tragedia del confine orientale. L'italianizzazione degli slavi, le foibe, l'esodo giuliano-dalmata</i>	
J. C. Rossi	<i>Un'opera dell'uomo: le macchine autonome letali</i>	Maggio 2019
G. Putzolu	<i>La fine del Trattato INF. Nuove paure ed equilibri strategici</i>	
M. Simoncelli	<i>Trump, il demolitore</i>	
N. Scarpat	<i>Stephen Walt – The Hell of Good Intentions. America's Foreign Policy Elite and the Decline of U.S. Primacy</i>	