

## Donne e madri nella migrazione

Stefania Viapiana \*

### Abstract

*I flussi migratori hanno assunto negli ultimi anni una forte caratteristica “femminile”, assumendo dei tratti sempre più strutturali. Questo comporta nel Paese ospitante, una messa in discussione dei valori tradizionali nella famiglia migrante, conflitti di coppia e “risignificazione” della maternità ed il confronto con l'accoglienza delle strutture socio-sanitarie in particolare. Integrazione e costruzione culturale che comporta anche una diversa “costruzione sociale del corpo”, conflittuale ed ambivalente in particolare nel caso delle modificazioni genitali femminili.*

**Parole chiave:** emigrazione al femminile, conflitti di genere, etnopsichiatria, maternità, modificazioni genitali femminili.

### Migrazione al femminile. il doppio transito delle donne emigranti. Aspetti di etnopsichiatria

La cura delle donne migranti ci riporta alla tematica complessa dell'analisi della dimensione di genere, alle problematiche di salute fisica e psichica delle donne, sia per le autoctone che per le immigrate. E si riconnette alla “parte mancante” della moderna bio-medicina (Andreas Zempléni, 1985, pp. 13-44) che deriva dalla separazione che in essa si è prodotta, “a torto e a ragione scientifica”, del *sociale* dal *biologico*.

Beneduce parla di “paura di una deriva sociologica” nell'interpretare la sofferenza psichica che sarebbe condivisa dalla quasi totalità dei modelli psicoterapeutici.

Anche di recente alcuni contributi antropologici si sono concentrati principalmente o in modo assoluto sulla persona, poco interrogandosi sui modi sociali e culturali in cui vengono costruite le categorie del conoscere psicologico e le nozioni stesse di persona o di soggetto.

Soggetto quasi a-sessuato e a-sociale, totalmente “invischiato” nei propri problemi di esistenza individuale.

*“Le questioni di genere, incorporate e riplasmate all'interno di codici morali e valori ideologici non più riconoscibili una volta che siano stati integrati nelle categorie diagnostiche, rischiano di essere pertanto trascurate e ignorate; il loro ingresso (o meglio: il loro travestimento) all'interno del discorso scientifico esclude che certe tensioni propriamente economiche o socio-culturali possano essere tematizzate in modo appropriato o contribuire ad attivare crisi e conflitti espliciti. Tuttavia, fa notare ancora Nuckolls, non c'è nessuna credibile ragione che spieghi perché gli uomini siano diagnosticati*

\* Laurea triennale in scienze antropologiche presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna con una tesi sugli aspetti psicologici e medico-sociali fra maternità ed immigrazione, con interviste registrate a donne immigrate. Il lavoro di ricerca è stato inserito nel progetto “Cultura e Salute” di cui la Provincia di Mantova è l'ente capofila. Con i Comuni della Provincia di Mantova tiene consulenze nell'ambito della maternità ed immigrazione al femminile. In veste di relatrice a febbraio 2010, in collaborazione con il Lions n. 108 di Mantova, e con il criminologo Giuseppe Sandri ha discusso sul tema “la violenza urbana”. A marzo 2011, in collaborazione con l'antropologa Anna Casella dell'Università del Sacro Cuore di Milano, presso la “Fondazione Poliambulanza” di Brescia ha condotto un seminario ai laureandi infermieri sull'approccio verso il paziente immigrato. Attualmente è in via del conseguimento del diploma in costellazioni sistemico-familiari presso l'Università Jean Monnet a.i.s.b.l. di Bruxelles. E-mail: octapus@libero.it

*molto più spesso con disturbi appartenenti al registro dell'indipendenza (o dell'autonomia) mentre le donne siano più frequentemente oggetto di diagnosi appartenenti al registro della "dipendenza" (disturbo istrionico, disturbo borderline di personalità o simili)". (Beneduce, 2004, pp. 147-148).*

I conflitti di genere definiti da Kaés come la *terza differenza* (le altre due sono quella culturale e quella generazionale) definiscono il contesto affinché l'orientamento diagnostico risulti meno impregnato di valori culturali.

Si assiste spesso ad una *medicalizzazione* relativamente ai ruoli del maschile e del femminile, che non sono altro che l'espressione attuale di strategie simboliche e rituali per attenuare i conflitti di genere. Molte società ricorrono ancora oggi a cerimonie di "inversione simbolica" utilizzando codici culturali affinché sia riequilibrata la *differenza* fra il maschile e il femminile.

Conflitti che se non vengono riequilibrati sfociano frequentemente in violenza all'interno delle relazioni di coppia, con conseguenze sia sull'integrità fisica della donna ma anche sulla sua salute psicologica. Conseguenze che varieranno in base agli idiomi culturali nei quali si esprimono tensioni, critiche e malesseri.

Una recente rassegna ha riportato i dati relativi al rapporto fra violenza familiare, cultura e modernizzazione: (i risultati sono spesso contraddittori e la ricerca è stata condotta in 90 culture differenti da Levinson, in Beneduce, 2004, pag. 149) e da questa ricerca emergerebbe con chiarezza che le società poco marcate da fenomeni di violenza contro le donne (e dalla violenza familiare in genere) sono quelle nelle quali si osserva una ripartizione più soddisfacente di potere fra i generi.

I conflitti che investirebbero il ruolo maschile rispecchierebbero le conseguenze psicologiche connesse alle trasformazioni delle gerarchie, dei valori e dei ruoli sociali (Krane, 1996, pp. 435-465).

Nelle vicende migratorie i mutamenti sperimentati nei rapporti di genere e nei modelli di coppia (soprattutto nelle cosiddette *coppie miste*) se danno luogo a malesseri, fratture verranno vissuti nello stesso momento anche sotto il segno dell'ambivalenza e dei sensi di colpa.

Dissidi sorti a volte precedentemente alla migrazione vengono esacerbati dalla nuova condizione di vita sull'altra "sponda". Se la famiglia si aggrappa ancora di più alle proprie tradizioni, la donna può trovarsi in una condizione di estrema solitudine, distante sia dalla cultura del gruppo d'origine e da quella del Paese ospite.

Si trova a dover lottare, a volte drammaticamente, contro l'autorità paterna o del marito alla conquista di autonomie. L'ingresso in uno *spazio pubblico*, inaccessibile per le donne ancora in molte culture, genera in questi casi ulteriori divisioni interiori.

Lacerante diventa allora denunciare le violenze perpetrate dal gruppo familiare di appartenenza, metterne in discussione le regole e l'autoritarismo violento. Il linguaggio dei tribunali e il sostegno offerto dai servizi sociali sono ad un tempo lontani e tardivi.

L'identità culturale della donna diventa ancora più vacillante senza alcun sostegno dal nucleo familiare o dal gruppo di appartenenza. Yahyaoui parla di "femme exposées" proprio in merito a questa ambivalenza di desiderio di cambiamento e di desiderio di continuità nella tradizione culturale d'origine. Presa di distanza non soltanto da regole di comportamento sessuale e dall'autorità maschile nel significato più marcatamente ideologico:

*"La donna sembra più esposta agli effetti della cultura del Paese ospite di quanto non lo sia il marito. Infatti il suo incontro costante con le strutture sociali del Paese [...], se le permette da un lato di sfuggire allo spazio limitato della casa, dall'altro suscita in lei delle domande di fondo in relazione al tempo, allo spazio sociale, agli altri, al posto che occupa in seno alla coppia, dentro e fuori [...]. Mi sembra necessario ricordare che [...] questa rivendicazione non esprime il desiderio di adottare valori occidentali né tantomeno di rompere con quelli della tradizione, essa si pone piuttosto nell'attesa di una flessibilizzazione di quei punti di repere fondamentali che hanno fondato la coppia". (Yahyaoui, 1997, pp. 29-40).*

L'essere lontane dalla propria famiglia e il non avere la possibilità di ricorrere ai rituali che precedono ed accompagnano il parto rende più vulnerabile la struttura psichica della donna emigrata. Rituali che prevedono forme di protezione del neonato dal malocchio o alle aggressioni per esempio dei *djinn* nel Magreb, o attenzioni particolari per l'igiene e l'alimentazione del neonato e della partoriente. Rituali che è possibile definire veri e propri "riti di transizione" (Ba, 1994, pp. 59-72) compiuti per placare ansie e paure della puerpera e che segnano l'ingresso del neonato all'interno del gruppo.

Se è vero che la donna nel Paese ospitante è rassicurata da un'assistenza medica più efficace, è pur vero che

rimane defraudata dall'impossibilità di compiere questi rituali e spesso partorisce senza il sostegno di alcuna figura tradizionale di riferimento. La nascita di un bambino in molte culture non è collegata soltanto ad una questione di fertilità biologica (Nathan, 1994), ma è collegata a precise e profonde simbologie cosmiche e mitiche; il fatto di non poterle rappresentare o doverle in qualche modo disconoscere provocano scompensi psicologici nelle donne immigrate.

### Identità di genere e conflitti di genere

*“C'è consenso nel mondo dell'antropologia sul fatto che, nella maggior parte delle società conosciute, la coppia di opposti maschile/femminile non è simmetrica sia sul piano dello statuto simbolico, come su quello delle realtà delle pratiche. Più precisamente, tanto dal punto di vista dei poteri, quanto da quello delle libertà è il maschile quello che di solito prevale”.*  
(Nahoum-Grappe, 1996, pag. 63).

La differenza fra maschile e femminile viene generalmente percepita come sommatoria di differenze “naturali” nei rapporti fra i due sessi. E le differenze relative alle donne sono considerate dagli uomini “inferiorità”. Per Nahoum-Grappe è difficile inquadrare il rapporto tra maschile e femminile all'interno di un modello teorico convincente:

*“Il modello padrone/schiavo non esprime che in modo parziale il rapporto uomo/donna. Nemmeno le coppie padrone/operaio, o colonizzatore/colonizzato sono più adeguate e, in generale, le immagini che si riferiscono a una dominazione economica o politica risultano deboli quando si tratta di caratterizzare la specificità dell'alienazione femminile: tutte le difficoltà di teorizzazione rimandano all'impossibilità di scegliere un modello di alienazione o di dominazione soddisfacente”.*  
(Nahoum-Grappe, 1996, pag. 28).

Le differenze fra uomo e donna vengono iscritte nella dimensione biologica e vi è una specie di indecisione sul ruolo sociale svolta dalla donna: il corpo femminile è oggetto di desiderio e nello stesso tempo viene percepito come minaccioso. E la riproduzione, quale ruolo precipuo della donna, consistente nel garantire la conservazione dei legami e dell'intimità affettiva, viene disconosciuta ampiamente come non degna di essere denominata “riproduzione sociale”.

Nahoum-Grappe si spinge oltre e riprende il concetto della “valenza differenziale dei sessi” della Héritier (2002, pp. 4-14), riconoscendola come strategia nelle società umane per controllare e congiungere la riproduzione umana e la riproduzione sociale.

La “valenza differenziale dei sessi” diventa per la Héritier il quarto elemento fra i pilastri fondanti la società e la famiglia, collocandola a fianco della divisione sessuale del lavoro, la proibizione dell'incesto e l'istituzione di forme riconosciute di unione sessuale, individuati precedentemente da Lévi-Strauss.

*“Cercando da dove potesse provenire questa “valenza differenziale dei sessi”, quali sarebbero i fenomeni primari presi in considerazione per spiegare la sua presenza universale, sono arrivata alla conclusione ipotetica che si tratti meno di un handicap dalla parte femminile (fragilità, minor peso, minor statura, handicap delle gravidanze e dell'allattamento) che dell'espressione di una volontà di controllo della riproduzione da parte di quelli che non dispongono di questo potere così particolare”.*  
(Héritier, 2002, pag. 11).

L'alterità per la Héritier è stata introdotta da qualcosa che ha interrotto l'armonia nel mondo, forse da una trasgressione (riprende il concetto del paradiso perduto). Nell'Africa occidentale ad esempio, le donne e gli uomini vivevano in gruppi separati e indipendenti, in grado di riprodursi da soli. Ma la scoperta da parte degli uomini del corpo della donna come fonte di piacere completamente slegato dalla procreazione offende la divinità creatrice, che costringe gli uomini e le donne a vivere insieme.

In diversi miti esistenti in diverse culture delle località più disparate del mondo le donne partoriscono i figli senza bisogno del contributo maschile, fecondate o da elementi naturali (dal vento, dal mare) o per partenogenesi.

*“Non è tanto per il fatto che le donne hanno il privilegio di mettere al mondo individui dei due sessi che si rende*

*necessario appropriarsi della loro fecondità, di dividersele fra gli uomini, di imprigionarle nei loro compiti domestici legati alla riproduzione e al mantenimento del gruppo e, contemporaneamente, di svalutare il tutto – ottenendo per di più il consenso delle donne alla loro sottomissione attraverso il mantenimento dell'ignoranza soprattutto – quanto per un'altra ragione, molto vicina e tuttavia differente. Per riprodursi in modo identico (per fare bambini del proprio stesso sesso), l'uomo è obbligato a passare attraverso un corpo di donna. Non può farlo da solo. E' questa incapacità che determina il destino dell'umanità femminile. Si noterà tra l'altro che non è tanto l'invidia del pene che è alla base dell'umiliazione femminile, ma questo scandalo che le donne fanno le loro figlie, mentre gli uomini non possono fare i loro figli. Questa ingiustizia e questo mistero sono all'origine di tutto il resto, che è avvenuto in modo simile in tutti i gruppi umani dall'origine dell'umanità e che noi chiamiamo "dominazione maschile".*  
(Héritier, 2002, pp. 22-23).

Per Lacoste-Dujardin (1996) le donne sono parte attiva nel modello patriarcale di trasmissione da una generazione all'altra, anche se, questo modello inscritto nel livello profondo del cosciente, può essere messo in discussione in momenti conflittuali della loro esistenza. Bourdieu individua nella violenza simbolica uno strumento potente, definendola come

*"una violenza dolce, insensibile, invisibile per le stesse vittime, che si esercita essenzialmente attraverso le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza".*  
(Bourdieu, 1998, pag. 8).

Quindi un processo storico quale il dominio maschile, si è trasformato in un processo "naturale", biologico, disconoscendone la costruzione culturale. La donna è connivente a questo modello di dominazione maschile poiché la strutturazione del proprio sé deriva dalla strutturazione del pensiero dominante. L'universo viene visto costituito dagli opposti. Beneduce (2004) è invece del parere che non solo i conflitti di genere devono essere interpretati svincolati da categorie e valori propri delle società occidentali (etici, giuridici, medici o estetici), ma vanno anche considerati intrecciati ad altri processi micro- e macrosociali, quali la globalizzazione e la mondializzazione.

Moisseeff evidenzia come il rapporto fra coloni e colonizzatori, fra dominatori e dominati, abbia soprattutto nella sfera della sessualità, del corpo, della riproduzione e del rapporto fra generi la maggior risonanza ed influenza. L'autrice riconnette i conflitti di genere alla *resistenza* che i Paesi ad economia in via di sviluppo opporrebbero alla crescente *egemonia culturale* dei Paesi ad economia sviluppata:

*"Un mutamento largamente inesplorato è rappresentato dalla trasformazione dei ruoli di genere nella sfera domestica, una trasformazione nel corso della quale gli uomini hanno perduto il prestigio che sosteneva in passato il loro ruolo sociale. Come possiamo dar conto di questo? Una possibile ipotesi[...] è che, dal momento che lo status di maschio si è tradizionalmente radicato all'interno di valori religiosi e cosmologici, il processo di secolarizzazione abbia indebolito questo status toccando profondamente i fondamenti delle tradizionali relazioni di genere. Se accettiamo questa spiegazione, allora la violenza del fondamentalismo islamico può essere vista come un tentativo degli uomini per riguadagnare il prestigio e lo status sociale che essi hanno perduto nel corso del processo di occidentalizzazione. La secolarizzazione, dunque, non solo occidentalizza ma causa anche un indebolimento nello status maschile. Data la stretta connessione tra ruoli di genere e potere sociale, l'internalizzazione dei valori occidentali, osservabile specialmente nel dominio delle relazioni di genere e delle identità, può essere rapidamente percepita come una perdita della propria identità culturale. Sotto questo profilo è davvero sorprendente che la guerra contro l'Occidente sia accompagnata da un tentativo di ristabilire prospettive più tradizionali relativamente al ruolo e alle attitudini delle donne. Un ritorno ai tradizionali ruoli diventa dunque lo strumento con il quale un ordine sociale fondato su valori spirituali e caratterizzato da specifiche identità culturali può essere costruito".*  
(Moisseeff, 1997, pp. 95-107).

A questa visione allargata dei conflitti di genere, ad uno scenario internazionale ideologico, simbolico religioso ed economico, corrisponde un senso più profondo relativo alla identità culturale ed ai tentativi di mutamento. E' veramente un *transito duplice quanto doloroso* l'itinerario delle donne migranti: esse devono confrontarsi sia con i valori e norme comportamentali del Paese ospitante, ma anche confrontarsi dolorosamente con i valori della cultura d'origine. Al bivio nell'assunzione di un ruolo rimodellato dai canoni occidentali. Il cambiamento può essere sentito come un tradimento, da qui problemi affettivi sfocianti in un disagio inespresso che si rivela come

sintomo non sempre contenibile.

*“La donna immigrata è d'altronde l'Altro per eccellenza: la sua condizione di straniera raddoppia quell'alterità da sempre associata al femminile e che, nella cultura, occidentale, la psicanalisi ha spesso contribuito ad amplificare. Se Farès può scrivere ne L'exil et le désarroi che “le epoche che considerano la donna come l'Altro sono quelle che più rifiutano d'integrarla nella società a titolo di essere umano”, bisogna riconoscere che non sono molte le epoche che hanno mostrato a questo riguardo un'attitudine diversa”.*

(Beneduce, 2004, pag. 157).

L'incontro affettivo fra donna immigrata e cittadino autoctono ha una valenza particolare nella simbologia fra madre-straniera, colonizzata-colonizzatore: per Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1969, *“Le strutture elementari della parentela”*, Feltrinelli, Milano) il matrimonio misto rientra nell'analisi dell'“incesto dissimulato”: lo straniero oggetto d'amore diventerebbe il sostituto simbolico dell'oggetto d'amore edipico. Dall'equazione fra madre e straniera questo matrimonio sarebbe un *“simulacro di trasgressione, un compromesso che potrebbe soddisfare tanto un desiderio quanto una paura estrema dell'incesto”* (Madelain, 1990).

### **Infibulazione, escissione, identità: i segni sul corpo**

*“La società propriamente umana ha cominciato ad esistere non con l'assassino mitico del padre ma con una amputazione di qualcosa nella sessualità dei due sessi [...]. La società non si edifica che su questo zoccolo d'una negazione nascosta nella sessualità, a partire dall'energia sottratta alla sessualità (e in qualche misura risparmiata) [...]. Infine, essa si costruisce con materiali e metafore estratti dalla sessualità: è il linguaggio dei miti”.*

(Godelier, 1996, pp. 64-65).

Il controllo della sfera riproduttiva ha dato vita nelle diverse culture a scenari mitici e rituali incentrati sull'ambiguità del corpo femminile e i miti sulla nascita femminile si affollano di corpi eccentrici, deformi, ipertrofici: tale processo ha investito la sfera simbolica, con ricorrenze di stereotipi culturali, di pregiudizi, di metafore eloquenti.

Per recuperare ad un ordine sociale le potenzialità promiscue e contaminanti della natura femminile, per inscrivere in un progetto procreativo armonico e funzionale all'equilibrio produzione-riproduzione il mito si esplica in pratiche volte a sancire tale equilibrio in un *complesso sistema di mappatura simbolica, di segni che rendano presente anche sul corpo l'intervento riparatore della cultura* (Faranda, 2003 in Fusaschi, 2003, pag. 10).

E' in questa prospettiva che vanno viste le pratiche e gli interventi di modificazione genitale femminile (Fusaschi, 2003, pag. 10).

In verità non sono semplici residui di rituali tribali, (Abdalla, 1982) le controversie sulla loro pratica nasce già dall'incertezza terminologica (generalmente la più conosciuta è la denominazione “circoncisione femminile”), ma si tratta di vere strategie sociali complesse: di *politiche del corpo*.

*“[...] Le ricerche condotte da Boddy (1982, pp. 682-698) all'interno di un villaggio del Sudan, hanno ampiamente documentato il rapporto esistente fra infibulazione, metafore del corpo femminile (dell'utero e della sua “chiusura”, in particolare della sua purezza) e rappresentazioni dello spazio: esterno (deputato agli scambi economici e commerciali, all'incontro con gli stranieri, appannaggio degli uomini) ed interno (luogo di riproduzione sociale del gruppo considerato, controllato essenzialmente dalle donne). In questa ricerca l'autrice mostra come la metafora della chiusura sia efficace per esprimere l'idea che un utero chiuso “protegga” anche dall'intrusione dei djinn. [...] La barriera simbolica che separa -attraverso l'infibulazione - il corpo della donna dal mondo esterno esprime una preoccupazione particolarmente forte fra i gruppi nomadi (corpo femminile e corpo sociale sarebbero qui particolarmente identificati), e insieme la preoccupazione di proteggere la purezza del lignaggio”.*

(Beneduce, 2004, pag. 169).

Nelle diverse società (Etiopia, Arabia, Somalia, Egitto, Sudan) in cui si è ricorso o ancora si ricorre all'infibulazione prevale lo scopo di controllare la sessualità e la verginità della donna. A volte ha pure il significato di una *purificazione* (Taburet Faraon, “purificazione faraonica”, in Sudan; *Tabura as kebira*, “grande purificazione” in Nubia; *tahara faronniyya* in arabo).

Pur essendo largamente praticata nei Paesi a maggioranza islamica, le modificazioni genitali femminili sono però una realtà pre-islamica, pre-ebraica e pre-cristiana. Le pratiche sono diffuse anche presso comunità di cristiani copti, membri di vari gruppi indigeni, animisti, protestanti, ebrei falasha e agnostici. Il persistere di questa ritualità è correlata anche ai rapporti di forza fra culture egemoni e culture subalterne, alla volontà di proteggere la propria cultura quando la si sente minacciata. Ma esistono anche forme di “compromesso” nella ritualità, Beneduce (2004) riferisce che negli anni '40 la missione protestante di un villaggio dogon (Sangha, in Mali), provava ad “adattare” il rituale della circoncisione trasformandolo in cerimonia d’iniziazione cristiana.

L’integrità del corpo non costituisce un principio universale: in altre società e culture lo “spazio-corpo” dell’individuo esiste, è *pensabile* solo in quanto appartenente ad un gruppo, ad una logica di gruppo e tramite rituali si attua la *costruzione del soggetto sociale* e la regolazione delle dinamiche di potere. Augé, (2002) rispettando la *logica pagana*, sottolinea che in altre società è l’assenza della differenza individuo-collettività ad essere determinante, sfuggente ai modelli occidentali di scienze psicologiche o sociali. E le stesse cicatrici genitali vengono definite *nafsi*, “il mio proprio sé” (Bearer, cit. in Gordon, 1991, p. 11).

Van der Kwaak, (1992, pp. 777-787) sottolinea che in Somalia i problemi della castità e del controllo della sessualità femminile sono strettamente connessi anche alla definizione dell’identità femminile. L’infibulazione acquista in questo caso valore iniziatico, sia per i termini utilizzati che dalla rappresentazione stessa assunta dal rituale: prima dell’operazione una ragazza viene chiamata *qabar* (“piccola ragazza”), dopo diventa *qabar dhoocil* (“ragazza infibulata”), quindi “ragazza da marito”, il quale dovrà pagare “il prezzo della sposa”; ma la simbologia della rasatura dei capelli della ragazza rende ancora più evidente il significato iniziatico del rito.

Le modificazioni corporali definitive rientrerebbero in quella categoria di rituali che, a partire da Arnold Van Gennep (1909), sono stati definiti come riti di passaggio, ossia riti che accompagnano ogni modificazione di ruolo, di stato, di posizione sociale. L’iniziazione per Van Gennep avviene in tre fasi: separazione, margine (o *limen*) e aggregazione. Le tre fasi individuate da Van Gennep segnerebbero la transizione dell’individuo da uno status all’altro; il segno sul corpo, per l’iniziando, si tradurrebbe in un “segno identitario”.

La *ferita simbolica* (Fusaschi, 2003, pag. 79) mettendo in atto un cambiamento irreversibile negli iniziati, “garantisce una trasformazione che avverrà” (Pouillon in Calderoli, 1993, pag. 112).

Nel continente africano il sesso della donna è interpretato come un elemento assolutamente costruito, tramite un intervento esterno al quale partecipa l’intera comunità, e l’elemento maschile ne ha un peso decisivo. Ciò che è in gioco è la fecondità e “*non è il sesso, ma la fecondità, che fa la differenza reale fra il maschile e il femminile*” (Héritier, 1996, pag. 230).

*[...] L’appropriazione della fecondità nel corpo maschile è votata al fallimento: egli non può averne il simulacro. Essa passerà dunque attraverso il controllo: appropriazione delle donne stesse o dei prodotti della loro fecondità, ripartizione delle donne fra gli uomini [...].”*  
(Héritier, 2002, pag. 173).

Escissione-fecondità, escissione-matrimonio, il fine ultimo è quello di permettere alla donna di contrarre il matrimonio rispettando le regole definite socialmente.

La sopportazione del dolore, di “quel particolare dolore” in silenzio, assume un significato sociale notevole, poiché è legato a una identificazione con la figura materna, con le sue funzioni di responsabilità nella casa, ma anche dei suoi poteri nei confronti degli uomini della casa e, primo fra tutti, del padre della giovane (Fusaschi, 2003, pag. 106).

Oltre ad essere necessaria a garantire la fecondità, l’escissione dovrebbe favorire anche la procreazione: dagli studi effettuati da Marcel Griaule, a partire dagli anni trenta, i Dogon del Mali ritenevano che l’essere umano presentasse alla nascita gli attributi dell’altro sesso che andrebbero “corretti” al fine di inserire l’individuo nella categoria sessualmente appropriata (Fusaschi, 2003, pag. 116). La clitoridectomia asporta un organo considerato addirittura “minaccioso” ed in “concorrenza” con l’organo maschile, determinando una immagine della femminilità più conforme alla funzione di procreazione quale moglie e madre, anche “esteticamente”.

Tuttavia non esiste cultura o rituale immutabile nel significato o nei presupposti, ma la cultura viene *continuamente reinventata dall’uomo* ed i rituali annessi hanno il compito di far apparire all’individuo la verità della società come la *sua* verità indiscussa, ovvia in ogni momento (Augé, 2002, pag. 226).

Foucault ha ampiamente parlato dell’ordine *bio-politico* utilizzato ampiamente in più società quale forma di controllo e di costruzione identitaria individuale e collettiva. Per il suo essere al tempo stesso “accesso alla vita del corpo ed alla vita della specie”, “matrice delle discipline e principio delle regolazioni” il sesso

“[...] dà luogo a sorveglianze infinitesimali, a controlli istante per istante, ad organizzazioni dello spazio di un'estrema meticolosità, ad esami medici o psicologici interminabili, a tutto un micro-potere sul corpo; ma dà luogo anche a misure massicce, a stime statistiche, ad interventi che prendono di mira l'intero corpo sociale o gruppi presi nel loro insieme. [...] La sessualità è inseguita fin nei minimi particolari delle esistenze, è braccata nei comportamenti, le si dà la caccia nei sogni, la si sospetta dietro le più piccole follie, la si insegue fin nei primi anni dell'infanzia. [...] Ma la si vede anche diventare tema di operazioni politiche, d'interventi economici (attraverso incitazioni o freni alla procreazione), di campagne ideologiche di moralizzazione o di responsabilizzazione [...]”.

(Foucault, 1976, pag. 129).

Le diverse operazioni politiche riguardanti il sesso si avvalgono di dispositivi specifici di sapere e potere a partire dal XVIII secolo: i principali sono l'isterizzazione del corpo della donna, la pedagogizzazione del sesso del bambino, la socializzazione delle condotte procreatrici e la psichiatrizzazione del piacere perverso. Ciascuna di detti dispositivi è una *politica del corpo* (una politica sessuale) attraverso le quali il corpo viene socialmente definito e storicamente colonizzato.

Da ricordare è l'incomparabilità fra escissione femminile e circoncisione maschile, come sottolinea Nicole Sindzingre:

*“Le due forme di ablazione sono assolutamente dissimili dal punto di vista anatomico nonché da quello legato alla possibilità di appagamento sessuale dopo l'operazione: asportare questo organo o questo pezzo di pelle sono degli atti doppiamente non equivalenti, non comparabili, che riguardano parti dei corpi ontogeneticamente differenti, dove l'una è il supporto primo del piacere femminile”.*

(Sindzingre, 1977, pag. 66).

Rispetto alla lettura psicologica delle “ferite simboliche” vi è da aggiungere che l'ablazione della clitoride viene spesso definita nei termini di una vera e propria “castrazione biologica della donna” (Bonaparte, 1948).

Al di là di facili considerazioni che classificano l'infibulazione come sinonimo di arretratezza occorre *decolonizzare* il proprio pensiero ed costruire un ambiente culturale e sociale che possa accoglierne la comunicazione e la rappresentazione (questo vale soprattutto per l'etnopsichiatria).

*“Parlare di “psicopatologia della migrazione” è per molti versi discutibile, e lo sarebbe ancor più parlare di psicopatologia delle donne immigrate: tuttavia i conflitti di genere, il prezzo elevato che la costruzione e la definizione dell'identità esigono in molti contesti, la questione del corpo e di ciò che le diverse culture vi inscrivono, devono entrare a far parte dell'etnopsichiatria”.*

(Beneduce, 2004, pag. 177).

L'infibulazione e l'escissione oltre a lasciare segni, cicatrici profonde sul corpo della donna che viene sottoposta a questa pratica, incide profondamente all'interno della psiche, andando così a “marcare” un'appartenenza ad un gruppo e a “segnare” l'intera esistenza della donna. Nel caso delle donne immigrate difficilmente le stesse ne faranno esplicito riferimento se non *strettamente necessario*, ma quando ne parlano viene rivelata come esperienza decisiva, fondamentale della propria vita.

Occorre qui ricordare quanto aveva affermato l'etnopsichiatra Tobie Nathan in una intervista rilasciata qualche anno fa e che aveva suscitato molte polemiche:

*“molte ragazze africane che vivono in Francia e che non sono state escisse, presenterebbero gravi disturbi. Ora, solo il rituale di escissione permette di curarle, di ricostruirle [...]. L'escissione non è che una conseguenza di una teoria più vasta, comune a tutta l'Africa, che riguarda la fabbricazione degli esseri umani [...]. Gli etnopsichiatri sanno molto bene che una giovane donna escissa non vive queste traversie. L'escissione è un meccanismo di prevenzione mentale, un beneficio sociale straordinario che la società francese dovrà d'urgenza riconsiderare”.*

(In “Sciences et Nature”, febbraio 1995, pag. 79, citato in Fusaschi, 2003, pp. 129-130).

Rispetto alla definizione dell'escissione e dell'infibulazione come “Mutilazioni dei Genitali Femminili” una

recente ricerca condotta in Italia dall'antropologa Carla Pasquinelli sulle donne immigrate rivela che l'espressione fosse ritenuta offensiva per le dirette interessate, che invece le ritenevano pratiche rispondenti alla trasformazione necessaria del corpo femminile in osservanza di canoni estetici di bellezza e di perfezione del corpo femminile profondamente radicati nella loro cultura d'origine (Fusaschi, 2003, pag. 32).

Mentre la preoccupazione sanitaria occidentale è quella di arrestare questa pratica, con maggiore informazione sulle condizioni della donna nei Paesi in via di sviluppo; seminari, formazione di personale medico-sanitario e di mediatori culturali e soprattutto di arrestare le infibulazioni praticate illegalmente anche nei Paesi d'Occidente, poiché il fenomeno riguarda anche le diverse realtà nazionali interessate dai flussi migratori. La questione ha assunto i connotati di un conflitto di diritto e di diritti, di definizione delle responsabilità degli attori coinvolti, e questo:

“[...] costituisce un nodo difficile da sciogliere soprattutto in relazione all'altra questione, altrettanto complessa, e cioè quella della società pluri/multiculturale, della sua costruzione, del suo divenire e della sua “gestione” soprattutto in un Paese complessivamente impreparato come il nostro”.  
(Fusaschi, 2003, pag. 148).

**Bibliografia**

- Abdalla R., 1982, *Sisters in affliction: circumcision and infibulation of women in Africa*, Wed Press, London.
- Augé M., 2002, *Genio del paganesimo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Augé M., 2004, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ba M., 1994, *La dépression du ventre. Réactions dépressives après l'accouchement chez des femmes, immigrées, originaires de l'Afrique de l'Ouest*, *Nouv. Revue d'Ethnopsychiatrie*, 24: 59-72.
- Beneduce Roberto, 2004, *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Franco Angeli, Milano.
- Boddy J., 1982, *Wombs as Oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in rural Sudan*, *Amer. Ethnologist*, 9, 4: 682-698.
- Bonaparte M., 1948, *Notes sur l'excision*, in "Revue Française de Psychanalyse", n. 12, pp. 221-31.
- Bourdieu Pierre, 1998, *La domination maschile*, Seuil, Paris.
- Calderoli Lidia, 1993, *Marquages permanents du corps en Afrique subsaharienne: le processus technique comme signifiant*, in "L'Ethnographie", n.114, pp. 105-30.
- Foucault Michel, 1976, *La volontà di sapere*, trad. it. 1984, Feltrinelli, Milano.
- Fusaschi Michela, 2003, *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Godelier M., 1996, *Sexualité et société*, *Journal des Antropologues*, 64-65.
- Gordon D., 1991, *Female circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for Medical Anthropology*, *Medical anthropological quarterly*, 5 (1), 3-14.
- Héritier Françoise, 1996, *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*, Paris, Editions Odile Jacob/trad. it. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, 2002, Economica Laterza, Roma.
- Héritier Françoise, 2002, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris.
- Krane J.E., 1996, *Violence Against Women in Intimate Relations: Insights from Cross-Cultural Analysis*, *Transcult. Psyc. Research Review*, XXXIII, 4: 435-465.
- Lacoste-Dujardin C., 1996, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, La Découverte, Paris.
- Lévi-Strauss Claude, 1969, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano.
- Madelain J., 1990, *L'erranza e l'itinerario. Lettura del romanzo maghrebino contemporaneo*, Marietti, Genova.
- Moisseff M., 1997, *Subversive Science, Subversive Practice*, *Transcultural Psychiatry*, 34, 1, 95-107.
- Nahoum-Grappe V., 1996, *Le féminin*, Hachette, Paris.
- Nathan T., 1994, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris.
- Sindzingre Nicole, 1977, *Le plus et le moins: à propos de l'excision*, in "Cahiers d'Etudes Africaines", XVII, n. 65, pp. 65-75.
- Van der Kwaak A., 1992, *Female Circumcision and Gender Identity: a Questionable Alliance*, *Soc. Sci & Medicine*, 35, 6: 777-787.
- Van Gennep Arnold, 1909, *Les Rites de passage*, Nourry, Paris. (trad. Ital. 1985, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino).
- Yahyaoui A., 1997, *Modi del ragionare e antropologia della medicina*, *Rivista Italiana di Antropologia Medica*, 3/4, 29-40.
- Zempléni Andreas, 1985, *La maladie et ses causes*, "L'Ethnographie", num. spec., 96/97: 13-44.