



La battaglia del velo

LAICISMO E FEMMINISMI NELLA FRANCIA POST-COLONIALE

Chiara Bonfiglioli

Nel marzo 2004 il parlamento francese ha approvato a larga maggioranza una legge che vieta di indossare segni religiosi ostensibili all'interno delle scuole pubbliche, sulla base del rispetto del principio francese di laicità. Il provvedimento è solo il risultato finale di un dibattito scatenatosi in seguito ad una serie di episodi altamente mediatizzati, relativi alla presenza di ragazze velate in vari istituti, che hanno coinvolto presidi, docenti e allieve, e convinto il governo della necessità di prendere posizione pro o contro il velo nelle scuole¹. L'esplosione mediatica di interventi sul tema del velo ha anticipato in qualche modo la "scoperta" del carattere postcoloniale di un contesto, quale quello francese odierno, attraversato da profonde contraddizioni e disegualianze, apparse in tutta la loro importanza all'indomani delle rivolte del novembre 2005. La legge *anti-foulard* ha inoltre preceduto la risposta repressiva di un governo che, per "pacificare" le *banlieues*, ha instaurato per tre mesi lo stato di emergenza servendosi di una norma del 1955, promulgata durante la guerra d'Algeria². Contemporaneamente alle rivolte si è aperta inoltre una vasta polemica sul passato coloniale francese, anche in seguito all'approvazione della legge del 23 febbraio 2005, il cui articolo 4, alla fine ritirato dopo la protesta di storici ed associazioni³, prevedeva di inserire una lettura apologetica del colonialismo all'interno di manuali scolastici e testi universitari.

Si comprenderà quindi come in Francia concetti quali "colonialismo", "postcolonialismo", "razzismo", "storia e memoria", siano direttamente legati a questioni d'attualità politica e sociale, e come anzi tale urgenza politica abbia contribuito a riaprire una discussione sulla costruzione del modello nazionale francese attraverso il processo di espansione

¹ Per una versione più ampia di questo articolo, e relativamente al tema della laicità, si veda Chiara Bonfiglioli, *Oltre la laicità. Letture critiche della legge contro i segni religiosi nella scuola pubblica in Francia*, «Scienza&Politica», n. 32, 2005, pp. 99-114.

² Vale la pena ricordare che le rivolte sono state scatenate dalla morte in un trasformatore elettrico di due adolescenti che tentavano di sfuggire ad un "controllo" della polizia.

³ Cfr. Laure Pitti, *No alla legge per i "francesi brava gente". La protesta contro una legge revisionista del passato coloniale*, «Zapruder», n. 8, 2005, pp. 126-127; Andrea Brazzoduro, *L'ombra lunga della guerra. La riabilitazione del passato coloniale in Francia*, «Zapruder», n. 12, 2007, pp. 114-121.

coloniale, e sull'immaginario che tale processo ha inevitabilmente prodotto⁴. Al tempo stesso, l'impianto teorico sviluppatosi nel campo dei *post-colonial studies* anglofoni fatica ancora a trovare una traduzione ed incontra diverse resistenze sia in ambito accademico sia all'interno dei movimenti femministi francesi⁵. Come spiegare il fatto che sulla questione del velo si sia verificata un'alleanza tanto improbabile quale quella di una buona parte dei movimenti femministi con uno Stato divenuto improvviso fautore dell'uguaglianza dei sessi, pronto a liberare "ragazze di periferia" contro uomini dalla pelle scura⁶, stigmatizzando le *banlieues* e tutti coloro che le abitano? Un tentativo di interpretazione della legge *anti-foulard* e dei suoi effetti, alla luce del pensiero femminista postcoloniale, significa combinare visioni discordanti elaborate *in loco* con alcuni strumenti critici che sono, per così dire, *in corso di traduzione*.

Giù i veli: genealogia del diritto di sguardo

In epoca coloniale, la retorica sulla condizione della "donna musulmana" è servita a produrre un apparato discorsivo volto a decretare l'inassimilabilità delle popolazioni colonizzate e a negare loro la cittadinanza francese. Non solo, ma nel contesto di dominazione coloniale, e in particolar modo in momenti di estrema tensione quali la guerra d'Algeria, il corpo della donna velata diviene una metonimia per l'intero territorio: è necessario svelarla, strappare il velo per poter controllare attraverso di lei le misteriose abitazioni della *casbah*. Il *diritto di sguardo* che il colonizzatore pretende di esercitare a tutto campo – costruito sul fantasma sessuale orientalista dell'harem – e che le donne velate non gli permettono di soddisfare, viene sublimato nelle cartoline erotiche coloniali⁷. Simbolicamente, il colonizzatore non sopporta di non poter vedere. Ma la donna velata, che vede senza essere vista, sembra *fotografarlo*⁸. Ecco quindi che in piena guerra d'Algeria diventa fondamentale conquistare le donne, sollevarne il velo, per mettere in scena ancora una volta la propria superiorità, ma soprattutto per umiliare i colonizzati. I corpi femminili velati divengono terreno di scontro, mezzo attraverso cui i due campi avversi si danno battaglia⁹. Ma il velo è esso stesso oggetto di riappropriazione politica: molte donne algerine che avevano smesso di portarlo lo rimettono in segno di resistenza contro l'occupan-

⁴ Cfr. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel e Sandrine Lemaire (a cura di), *La Fracture coloniale*, La Découverte, 2006.

⁵ Cfr. Nicolas Bancel, *L'incontro mancato. La storiografia della colonizzazione in Francia e i postcolonial studies*, «Zapruder», n. 8, 2005, pp. 58-67; Rada Ivekovic, *Le retour du politique oublié par les banlieues*, «Lignes», 19, febbraio 2006.

⁶ Il riferimento è a Spivak, che ha descritto il colonialismo come "uomini bianchi che salvano donne scure da uomini scuri" (Gayatri Chakravorty Spivak, *I subalterni possono parlare?* in *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, 2004). I lavori di Spivak cominciano solo ora ad essere tradotti in Francia.

⁷ Cfr. Malek Alloula, *Le harem colonial. Images d'un sous-erotisme*, Segquier, 2001, pp. 9-11.

⁸ *Ivi*, p. 15.

⁹ Cfr. Todd Shepard, *La bataille du voile pendant la guerre d'Algérie*, in C. Nordmann (a cura di), *Le foulard islamique en questions*, éditions Amsterdam, 2004, p. 137.

te, e le combattenti lo utilizzano strategicamente come strumento di guerra¹⁰, come inscenato nel film *La battaglia di Algeri*.

Al tempo stesso, per la Francia la «battaglia del velo» è un modo per distogliere lo sguardo dai massacri e dalle torture. Con l'aiuto del Movimento di solidarietà femminile, associazione caritatevole fondata da Madame Salan, moglie del comandante delle truppe francesi in Algeria, i colonialisti inscenano cerimonie di «svelamento» al grido di «Viva l'Algeria francese!»¹¹. La retorica della liberazione delle donne si colloca al cuore della missione civilizzatrice, ed è volta a provare il *ritardo* dei colonizzati che la legittima. Ma il paradosso coloniale è che a un ideale di *assimilazione* si contrappongono politiche volte a mantenere la differenza tra colonizzati e colonizzatori: il ritardo viene riproposto indefinitamente¹², e la liberazione delle donne musulmane è rimandata all'infinito. Femministe della «metropoli» come Hubertine Auclert o colone come Marie Bugéja¹³ constatavano amaramente come l'amministrazione coloniale facesse ben poco per alfabetizzare la popolazione, soprattutto per quanto riguardava le donne, le quali ottennero diritti politici formali e furono oggetto di specifiche campagne di scolarizzazione soltanto dal 1958 in poi, ovvero a guerra di decolonizzazione iniziata¹⁴.

Non stupisce allora che dopo l'11 settembre 2001, in un contesto di sospetto nei confronti dell'Islam e di coloro che lo professano, la presenza di veli all'interno delle scuole francesi, simbolo della laicità repubblicana, abbia profondamente turbato l'immaginario collettivo, ed abbia prodotto un discorso sull'integrazione che finisce per essere un discorso sull'impossibilità dell'assimilazione: le ragazze velate sono state descritte sia come *vit-time*, oppresse da una cultura o da una famiglia retrograda, sia come *complici* («sotto influenza», «manipolate») di gruppi fondamentalisti islamici. La legge rappresenterebbe un baluardo contro il fondamentalismo, dato che le ragazze velate a scuola costituirebbero una minaccia per le ragazze non velate che hanno scelto la modernità, ovvero l'emancipazione repubblicana¹⁵. Descrivendo le ragazze velate come inevitabilmente oppresse, la famiglia musulmana come un santuario di tradizione, e i giovani musulmani come inevitabilmente oppressori, intrappolati in una virilità estrema – violenti, «velatori», violentatori¹⁶ – i media e le forze politiche sembrano voler riproporre il *diritto di sguardo* eser-

¹⁰ Cfr. Frantz Fanon, «L'Algérie se dévoile», in *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte, 2001, p. 46.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. Julia Clancy-Smith, Frances Gouda, *Introduction*, in *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism*, University Press of Virginia, 1998.

¹³ Cfr. Jeanne M. Bowlan, *Civilizing gender relations in Algeria: the paradoxical case of Marie Bugéja, 1919-1939*, in Clancy-Smith, Gouda, *Domesticating the Empire*, cit.

¹⁴ Cfr. Shepard, *La bataille du voile pendant la guerre d'Algérie*, cit., p. 139.

¹⁵ Cfr. Henri Pena-Ruiz, *Laïcité et égalité, leviers de l'émancipation*, «Le Monde Diplomatique», aprile 2004.

¹⁶ Cfr. Nacira Guénif-Souilamas, *La Française voilée, la beurette, le garçon arabe et le musulman laïc. Les figures assignées du racisme vertueux*, in N. Guénif-Souilamas (a cura di), *La république mise à nu par son immigration*, La Fabrique, 2006.

citato nelle colonie. Il velo è stato letto inequivocabilmente come segno di oppressione, indipendentemente dal fatto che numerosi studi abbiano mostrato il significato soggettivo plurimo che esso può rivestire, e la specificità storica del velo nel contesto francese. In una prima ricerca, nel 1994, erano stati individuati tre tipi di veli: il velo tradizionale, delle anziane immigrate di prima generazione, il *foulard* delle adolescenti, usato per negoziare spazi di libertà e mobilità e per conquistare la fiducia della famiglia, ed il velo 'militante' di giovani donne, che costituirebbe una rivendicazione di autonomia culturale, in risposta al razzismo e allo stigma sociale¹⁷. In generale gli studi e le interviste apparsi in concomitanza della legge hanno mostrato come il velo sia il frutto nella maggior parte dei casi di una *scelta*, meditata, reversibile, scelta che esprime il tentativo di conciliare multiple identità ed appartenenze (francesi e musulmane) e di marcare la propria solidarietà nei confronti della comunità d'origine¹⁸.

All'inizio dell'anno scolastico nel 2004, quarantaquattro ragazze velate sono state escluse, senza peraltro poter valutare quante avessero deciso di non iscriversi e quale fosse lo stato d'animo di coloro che avevano "scelto" di togliersi il velo per potere proseguire gli studi¹⁹. In nome di un principio universale, quello di *laicità*, è stata messa in atto una discriminazione nei confronti di cittadine francesi musulmane: è stato sottratto loro l'universale diritto all'istruzione²⁰. Non solo, ma la violenza della legge si è espressa anche nelle sue "sbavature": zelanti funzionari si sono serviti della legge come pretesto per discriminare donne velate, dalle studentesse che hanno avuto problemi a iscriversi all'università, alle mamme a cui è stato vietato di accompagnare i figli in uscita scolastica, fino alla richiesta di carta di soggiorno rigettata a causa di un velo, «segno di appartenenza ad un islam fondamentalista» e quindi della «mancata integrazione repubblicana nella società francese»²¹.

Decolonizzare la repubblica, decolonizzare il femminismo

Dagli anni Ottanta in poi, teoriche del *black feminism* e del femminismo postcoloniale (Spivak, Davis, Mohanty, bell hooks, Kaplan, Anzaldúa, tra le altre) hanno decostruito l'idea che si possa parlare a nome di tutte le donne sulla base di una comune esperienza di oppressione, mostrando come la stessa categoria "donne" sia disomogenea e problematica, e come sia necessario prendere in considerazione non solo la relazione di *genere*, ma

¹⁷ Cfr. Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République*, La Découverte, 1995.

¹⁸ Cfr. N. Guénif Souilamas, *Des beurettes*, Grasset & Fasquelle, 2000, pp. 86-89.

¹⁹ Cfr. Pierre Tévanian, *Le voile médiatique*, Raisons d'agir, 2005.

²⁰ Nei fatti, si può dire che tale diritto cessi di esistere nel momento in cui si deve operare una scelta tra confinamento (abbandono degli studi e dell'ambiente scolastico) e inclusione forzata.

²¹ *Une carte de séjour refusée pour cause de voile*, «Le Monde», 17 novembre 2005; *La loi sur le voile crée la paix des armes mais ne règle rien*, «Le Monde», 6 ottobre 2005.

anche altre “differenze” ed altri rapporti di dominazione quali l’etnicità o la classe. In questo modo, la visione essenzialista con cui una parte del femminismo bianco e occidentale guardava a gruppi di donne “ai margini” è stata messa in discussione. Siffatta visione, infatti, mancava di riconoscere la *agency* – l’autonoma capacità di agire – di donne *altre*²². Tali studi hanno inoltre situato l’origine di simili rappresentazioni essenzialiste nel “maternalismo imperiale”, ovvero nel particolare legame tra discorso sulla condizione femminile nelle colonie e movimenti femministi nella metropoli, mostrando la parzialità e i confini dello stesso femminismo “bianco” ed occidentale²³.

Durante la manifestazione del 6 marzo 2004 a Parigi, organizzata in occasione della festa internazionale della donna, alcune ragazze velate unitesi al corteo – con l’obiettivo di denunciare la legge sul velo di prossima approvazione e rivendicare il proprio diritto all’istruzione – sono state respinte e insultate. La loro presenza è stata percepita da alcune associazioni femministe come una provocazione. Una buona parte delle femministe francesi, musulmane e non²⁴, ha infatti preso posizione in favore della legge, mostrando una fede cieca nel discorso dei diritti universali e dell’emancipazione attraverso lo Stato e dimenticando come tale discorso fosse stato al cuore della critica femminista dell’universalismo²⁵. Le argomentazioni in favore della legge sono state le stesse adottate dalle forze politiche: il velo è un segno politico-religioso e rinvia direttamente alla violenza sessista dei ghetti, in quanto designa le donne non-velate come “puttane”. Non a caso, l’associazione *Ni putes ni soumises* (letteralmente «né puttane né sottomesse») ha giocato un ruolo importante nel legittimare la legge: da associazione di donne delle *banlieues*, Npns si è trasformata in una passerella mediatica, per uomini e donne desiderose di mostrare la propria filantropia nei confronti delle “ragazze dei ghetti”, rinviandole ad un discorso sull’emancipazione ormai superato nelle cerchie femministe “bianche”:

Alle donne dei quartieri, l’essenzialismo di una femminilità eterna e mortificata; alle altre l’audace ricerca sui sessi, i generi, il *queer*. Alle prime, l’icona martire della *filia dolorosa*, della sorellanza ferita, il subappalto della femminilità attraverso la denuncia delle sue forme più diaboliche: lo stupro, il velo, come se portare il velo costituisse un’incitazione allo stupro. [...] le donne delle classi popolari non trovano posto in un dibattito con lacub o Badinter [...]²⁶.

In questo modo è stato costruito il mito di una Francia “moderna” in cui l’uguaglianza dei sessi è ormai acquisita, ma in cui permangono “sacche di arretratezza”: «[...] l’alterità

²² Cfr. Stefania De Petris, *Tra “agency” e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale*, «Studi Culturali», n. 2, 2005, pp. 259-290.

²³ Cfr. Antoinette Burton, *The White Woman’s Burden: British Feminists and the Indian Women 1865- 1915*, «Women’s International Forum», n. 13/4, 1990, pp. 295-308.

²⁴ Cfr. Anna Maria Merlo, *Certa nostra sinistra, razzista a rovescio*, «il manifesto», 28 settembre 2004.

²⁵ Cfr. Ida Dominijanni, *Quel velo sulla Repubblica*, «il manifesto», 4 settembre 2004.

²⁶ N. Guénif-Souilamas, *Ni pute ni soumise ou très pute très voilée. Laïcité d’en haut et féminisme d’en bas*, in *Le foulard islamique en question*, cit., p. 88.

degli altri, sessisti, è confermata, mentre la nostra assenza di sessismo è provata dall'alterità dei sessisti»²⁷. Ma come osserva sempre Christine Delphy, il femminismo è stato e deve continuare ad essere una politica dell'autoemancipazione e non può essere razzista senza negare se stesso, non può ridursi a quello che Antoinette Burton ha definito il «fardello della donna bianca», riferendosi al legame tra movimento femminista britannico ed espansione dell'impero²⁸. Secondo Nirmal Puwar, la riproposizione odierna di tale modello si situerebbe in quella che Spivak definisce «attitudine all'autocompiacimento da salvatrici della marginalità», attitudine che consiste nel guardare alla «donna media del Terzo mondo» come a una figura monolitica, attraverso l'implicito parametro di riferimento della donna bianca occidentale di classe media²⁹. In definitiva, rivendicazioni femministe che si vogliano espresse in termini non etnocentrici devono tenere conto della combinazione e dell'interazione del rapporto di genere con altri rapporti di dominazione e di ineguaglianza. Le differenze «razziali», culturali o di genere sono infatti fattori che «non si limitano ad affiancarsi l'uno all'altro, ma interagiscono producendo forme nuove e incomparabili di segregazione e assoggettamento, così come nuove pratiche di differenza e resistenza al patriarcato, al razzismo e allo sfruttamento»³⁰.

Se gli strumenti teorici del pensiero femminista postcoloniale sono *in corso di traduzione* in Francia³¹, un dialogo con i testi fondatori e con le autrici d'oltreoceano resta ancora da costruire. Ma soprattutto, siamo ancora lontane da un processo di «decolonizzazione» che si estenda all'insieme del movimento femminista francese, al di fuori dell'accademia. Salvo poche eccezioni³², restano da costruire percorsi di soggettivazione politica femministi e antirazzisti, che sappiano riconoscere la parola e la *agency* di ragazze velate e «periferiche», senza vederle come corpi estranei alla «modernità».

²⁷ C. Delphy, *Une affaire française*, in *Le foulard islamique en question*, cit., p. 64.

²⁸ C. Delphy, *Race, caste et genre en France*, in Jacques Bidet (a cura di), *Guerre impériale, guerre sociale*, Puf, 2005.

²⁹ Cfr. Nirmal Puwar, *Parole situate e politica globale*, nel numero monografico *Movimenti postcoloniali*, «DeriveApprodi», n. 23, p. 18.

³⁰ Sandro Mezzadra e Federico Rahola, *La condizione postcoloniale*, nel numero monografico *Movimenti postcoloniali*, «DeriveApprodi», cit., p. 10.

³¹ Si vedano ad esempio gli ultimi due numeri della rivista «*Nouvelles Questions Féministes*» su sessismo, razzismo e postcolonialismo (vol. 25/1, febbraio 2006 e vol. 25/3, ottobre 2006).

³² Per es. il collettivo *Féministes pour l'Egalité*. Si veda: www.cfpe2004.org.