

Riflessioni sugli spazi di esposizione e sulla dimensione fisico-politica dei discorsi su immigrazione, sessismo e razzismo nelle pratiche dei femminismi francesi / Considerations upon the political dimensions of migration, sexism and racism questions within 8 March French feminist marches

Claudia Giorleo

Università degli Studi della Calabria, Italia

Abstract

Through the categories of gender, migration and citizenship, the aim of this paper is to provide context for feminist movements activism in France, starting from the analysis of the 8 March feminists marches (for the period 2017-2018) and political debates on the ban of headscarves in France (began in 1989 and continue running), I argue that a connection emerges between two macro-phenomena: the reproduction of racism and whiteness; the narration of feminist theory and politics organised around a limited number of

central axes and internalised progress narratives. In particular, such connection may prove that the discourse about migration could not be effective without an increase in the importance of the France's color-blind discourse with regard to racial categorization, both in terms of an exploitation of the category of 'race' in cultural production, and of an increasing in stereotyping the debate 'feminism and the veil' on the cultural and social landscapes.

Keywords: migration, gender, feminist marches.

1. Introduzione

Nella riflessione che segue, attraverso una prospettiva femminista, propongo un'analisi del contesto francese recente, focalizzandomi sulle dinamiche della governamentalità (Foucault 2005) partendo dalle marce femministe parigine organizzate in occasione della Giornata Internazionale dei Diritti della Donna (la Giornata si celebra in tutto il mondo il giorno 8 marzo. Per il caso in esame, verranno considerate le marce parigine organizzate tra gli anni 2017 e 2018). Le marce femministe e l'attivismo che le circonda hanno un impatto significativo e caratterizzano quella che è stata definita la quarta ondata del movimento femminista. Questioni come la parità di diritti, l'emancipazione delle donne e la sicurezza sul posto di lavoro, tra le altre, sono diventate parte del discorso dominante, in Francia come altrove. Pur tuttavia, il posizionamento dei numerosi movimenti femministi francesi appare eterogeneo e in alcuni casi inconciliabile: le narrazioni e i discorsi che circondano, per esempio, proprio l'organizzazione e la celebrazione dell'8 marzo sembrano essere prodotti e cristallizzati su soggettività eterosessuali, bianche, cisgender¹ di classe borghese che svolgono ruoli centrali nell'organizzazione stessa dei movimenti, e per questo riflettono principalmente gli interessi razziali, culturali e di classe di chi le organizza. Quando Michel Foucault definiva la sua prospettiva d'analisi un'ontologia

¹ Il termine "cisgender" (in italiano: cisgenere, dove il suffisso latino 'cis' significa "al di qua") si è diffuso a partire dalla fine degli anni Novanta e vuole indicare la concordanza tra il sesso e il genere attribuito alla nascita e l'identità personale.

dell'attualità (Foucault 2008) voleva dire che ogni discorso nasce da una esigenza e da una condizione del quotidiano, dai linguaggi e dalle pratiche contemporanee. La mia proposta è quella di provare a capire le esigenze (politiche) a supporto delle marce, i termini della condizione costitutiva e rappresentativa degli eventi in esame al fine di individuare una continuità o una rottura non solo rispetto alle prospettive femministe storiche ma, altresì, tra quelle dei collettivi, dei gruppi e dei movimenti contemporanei, facendo riferimento al tema delle migrazioni. Mi interessa specificare che non fornisco una relazione dei fatti esauriente, ma procedo percorrendo i vari approcci e le definizioni così come prodotte dagli organismi nazionali e dai gruppi e movimenti francesi principali. L'*affaire du foulard*² sarà il grimaldello attraverso cui scardinare i discorsi e le posizioni in esame. Ciò che intendo mostrare, attraverso l'*affaire*, è quanto esso abbia informato i linguaggi e gli schemi concettuali attraverso i quali anche i movimenti femministi hanno costruito e fatto emergere le questioni legate alle migrazioni, all'appartenenza: quali sono i significati rispetto ai temi legati alle migrazioni? Rappresenta il fluire di un dialogo intergenerazionale tra attiviste, donne e movimenti su tematiche al centro dei dibattiti femministi? E in che maniera si pongono i nuovi movimenti rispetto alla revisione critica di certi paradigmi, così come sviluppata e auspicata dagli studi in senso post-strutturalista, postcoloniale e queer?

È già dall'anno 1989, e da allora a intervalli regolari, che la Francia si scontra con l'*affaire du foulard*, un dibattito molto acceso che pone al centro il divieto (o meno) di indossare simboli religiosi nelle scuole pubbliche. Il dibattito investe argomenti molto ampi come l'identità del repubblicanesimo francese, sia a destra che a sinistra, il significato dell'uguaglianza sessuale e sociale, il contrasto fra liberalismo, repubblicanesimo e multiculturalismo. Questo perché oggetto del dibattito, nonché simbolo religioso per eccellenza, diventa appunto il foulard: il velo islamico. Il divieto di indossare il velo ha

² Il dibattito sul velo islamico è un tema ampiamente dibattuto in Occidente. La legge francese n. 228 del 2004, vieta, come forma di applicazione sostanziale del principio di laicità, simboli religiosi che possano espressamente fare riferimento all'appartenenza religiosa di chi li indossa, ne rappresenta la manifestazione più controversa. Il velo islamico indossato dalle donne ha rappresentato bersaglio principale della legge e simbolo al cuore del dibattito stesso. Il dibattito continua a mantenere il suo interesse e la sua valenza scientifica perché racchiude una serie di questioni che sono riferimento anche per i fini di questa riflessione: la disciplina sociale del corpo femminile; le rivendicazioni di forme differenti di autodeterminazione; la relazione con l'alterità (quella musulmana in particolare); le rivendicazioni del femminismo islamico.

prodotto effetti a cascata di iterazioni democratiche (Benhabib 2008), producendo un dibattito molto denso sia sul significato del velo quanto, in una accezione tipicamente femminista, sull'agency delle donne, principali destinatarie del divieto. È chiaro che le migrazioni internazionali pongono sfide importanti per la definizione di una cittadinanza europea: "i migranti si presentano all'Europa come soggetti allo stesso tempo artefici e assoggettati a questa sfida, sia per l'eredità della storia che rappresentano sia perché contestano radicalmente il 'posto' assegnato loro dai confini politici, giuridici e simbolici dell'Europa" (Rigo 2007, 121). In questo senso e dall'ottica degli studi postcoloniali, la categoria delle migrazioni è da intendersi come condizione costitutiva non soltanto dello spazio sociale, politico ed economico delle ex colonie ma, a tutti gli effetti, una condizione anche delle metropoli europee e occidentali (Mellino 2009, 3). Come può la Francia, si domanda Seyla Benhabib (2008), conciliare le tradizioni francesi di laicità, uguaglianza repubblicana e cittadinanza democratica con le differenze e le istanze multiculturali portate avanti da seconde e terze generazioni di immigrati presenti sul suo stesso territorio? E se i dispositivi di controllo securitario producono un ordine del discorso che investe soggettività stigmatizzate, criminalizzate, etnicizzate o vittimizzate, come può il femminismo individuare gli strumenti necessari per "posizionar[s]i in modo complesso di fronte alle differenze di etnia, classe, genere e religione?" (Fantone 2015, 9). In che modo queste negoziazioni si riflettono e condizionano anche teorie e pratiche femministe?

2. Spazi e politiche di apparizione

A Parigi, la Giornata Internazionale dei Diritti della Donna (8 marzo) prevede, già dal 2013, due cortei separati. Un appuntamento è a Place de la République; l'altro a Belleville. Le due aree sono topologicamente molto differenti: Place de la République dopo la riqualificazione del 2012 si trasforma in una distesa urbana di dimensioni eccezionali (120mx300m), al cui centro campeggia la statua della *Marianne*, allegoria della Repubblica francese. Belleville, al contrario, si sviluppa negli incroci di piccole strade in salita e in discesa, abitato tradizionalmente da popolazioni di differenti lingue, nazionalità e culture (armeni, polacchi, algerini e tunisini e, a partire dagli anni Ottanta, vietnamiti e

cinesi). Oggi, in effetti, Belleville è attraversata dai processi di gentrificazione ma le alleanze instaurate tra i primi *gentrifiers* e gli storici residenti del quartiere, che insieme si oppongono ad ulteriori modificazioni del patrimonio costruito, sembrano riuscire a mantenere lo stesso, forse simbolicamente, il carattere multietnico del quartiere. Le differenze tra un luogo e l'altro e le due manifestazioni che li hanno attraversati in occasione delle passate edizioni dell'8 marzo presentano un momento analitico particolarmente interessante: la "politica della strada" (Butler 2017) può rappresentare una ulteriore angolatura di analisi del mutamento sociale, luogo in cui possono avere vita le forme concrete e localizzate dei processi di globalizzazione³. Place de la République e Belleville acquisiscono, ai fini di questa riflessione, spazio semantico e significato politico anche rispetto ai modi in cui storicamente l'individuo è stato immaginato e costruito come cittadino (Mezzadra 2004, 33). Nel contesto parigino i temi principali legati alla celebrazione della Giornata Internazionale dei Diritti della Donna sono due: da un lato il rifiuto di sottostare a regole, valori o prescrizioni (comportamentali, estetiche) che possono in qualche modo inibire la 'marcia' dei diritti e delle libertà femminili; dall'altra l'autodeterminazione delle donne quale strumento principale di difesa della libertà (sociale e personale). Il 2017 è l'anno durante il quale, per la prima volta, circa quarantotto paesi in tutto il mondo hanno aderito allo sciopero globale dell'8 marzo, assegnando alle manifestazioni della Giornata un carattere plurinazionale e transnazionale, rivendicando una lotta congiunta e trasversale pur partendo da contesti politici e sociali diversi. Proprio per l'edizione 2017 il comunicato stampa della manifestazione francese che si dà appuntamento a Place de République, riprende i temi del dibattito internazionale, de la 'grève internationale des femmes' e li lega a quelli locali:

³ Come analizzato da Butler (2017), l'apparizione plurale e relazionale dei corpi all'interno della sfera pubblica può rendere esplicita la performatività politica dell'azione corporea controbilanciando l'egemonia globale neoliberale e le sue politiche di privatizzazione degli spazi pubblici e di precarizzazione delle vite. Scrive Butler: "Questi corpi, insieme, esercitano il potere performativo di rivendicare la sfera pubblica in un modo che non è ancora stato codificato giuridicamente e che forse non potrà mai esserlo appieno" (2017, 122). Pur ricordando che l'apparizione nella scena pubblica ha rappresentato già in passato un atto di valenza politica dirompente (basti citare il movimento delle donne, durante tutto il Novecento che ha rivoluzionato la divisione degli spazi e dei corpi tra pubblico e privato), le occupazioni e le assemblee dei corpi più recenti (Occupy Wall Street a New York, Piazza Tahrir a Il Cairo, Gezi Park a Istanbul, Maidan Nezalezhnosti a Kiev), riscoprono e rendono nuovamente attuale quel significato.

Le 8 mars, ce n'est pas la journée de LA femme, où nous offrir des fleurs ou des produits de beauté, c'est la journée internationale de lutte pour les droits des femmes. En 2017, la mobilisation est plus que jamais nécessaire face à ceux qui en France, comme aux États Unis, en Russie, en Pologne ou encore en Turquie veulent remettre en cause nos droits et libertés.

[...]

Nous refusons de continuer à travailler gratuitement, d'être enfermées dans les temps partiels, de ne pas avoir de perspective de carrière ou d'être confrontées à des violences sexistes et sexuelles.

Le 8 mars 15h40, toutes et tous en grève!⁴

Il comunicato del secondo appuntamento (Belleville), dal canto suo, invece recita:

Parallèlement aux célébrations très consensuelles de la « journée de la femme » qui auront lieu samedi 8 mars [2017], plusieurs collectifs féministes entendent se réapproprier cette date pour en faire une journée de lutte contre toutes les oppressions dont sont victimes les femmes ici et ailleurs. Divers rassemblements et une manif⁵ sont prévus ce 8 mars [...] Notre vision du féminisme se fonde sur la reconnaissance de la totale légitimité des premières concernées à décider de leurs stratégies de lutte contre les violences et discriminations qu'elles subissent. Nous réaffirmons que le féminisme n'est pas soluble dans le racisme, le classisme, le validisme, la transphobie, la lesbophobie, la putophobie, l'islamophobie. Nous refusons de servir de caution à des politiques libérales, sécuritaires, nationalistes, et guerrières. Organisons-nous pour nous défendre, au cœur des luttes des plus stigmatisées, réprimées, et précaires d'entre nous!⁵

Se nell'appello delle associazioni e gruppi che sottoscrivono il primo comunicato⁶ sembra di poter individuare un nucleo discorsivo principale che riguarda i diritti delle

⁴ <http://8mars.info/tag/2017?lang=fr> (consultato il 22/04/2021).

⁵ <https://paris-luttes.info/marche-de-nuit-du-8-mars-a-7656?lang=fr> (consultato il 22/04/2021).

⁶ Il comunicato stampa è a firma di un numero molto ricco di associazioni e movimenti francesi, tra i quali: Alliance des Femmes pour la Démocratie, Collectif National pour les Droits des Femmes, Fédération Nationale des Femmes Africaines de France et d'Europe, Femen, Femmes Solidaires, Féministes plurielles,

donne nella loro accezione universale e l'urgenza di mutamento culturale sottesa a una condizione di disparità e ineguaglianza strutturale, nel secondo comunicato, al contrario, la volontà appare quella di aprire a una critica radicale al femminismo maggioritario e egemone, adottando una prospettiva postcoloniale e intersezionale⁷, sottolineando il carattere plurale e situato dei percorsi e delle esperienze di ciascuna donna. Le immagini maggiormente diffuse dai media delle marce di Parigi del 2017 mostrano donne bianche che portano diversi striscioni e cartelli a sostegno di una serie di cause tra cui i diritti riproduttivi, la rappresentanza politica delle donne, la parità di salario. Si tratta delle istanze della marcia di Place de la République. I volti di chi ha partecipato alla marcia di Belleville sono quelli di donne di colore, migranti, donne musulmane. Queste presenze sono la diretta conseguenza di anni di rivendicazioni, approfondimenti e attivismo, di continua esplorazione e analisi rispetto ai significati dell'intersezionalità.

La necessità di dividersi e organizzare due marce ci indica una discrepanza tra le visioni del femminismo (dei femminismi) inconciliabile, il che può portare a concludere che le marce rappresentino la continuità, piuttosto che una rottura, con il femminismo egemonico. Sarebbe a dire: il movimento femminista francese è ancora ampiamente dominato da donne (francesi) della classe media, cisgender e bianche, al punto tale che quante non si sentono rappresentate all'interno di quelle 'identità', se ne separano. Per il caso specifico: organizzano una marcia a sé. Queste divisioni appaiono tanto più evidenti nel momento in cui si prendono in esame le condizioni delle donne immigrate, che sperimentano, più di altre (e altri), dislocamento e spoliamento lungo tre assi di potere: sono donne (e non uomini), straniere (non indigene), immigrate (non occidentali). In questo senso, la questione del velo, particolarmente, incarna tutti i dilemmi dell'identità francese nell'era della globalizzazione, del multiculturalismo, della femminilizzazione dell'immigrazione (Marchetti 2004). La localizzazione spaziale delle donne che partecipano all'una

Femmes Égalité, Femmes ici et ailleurs, Maison des Femmes de Paris, Osez Le Féminisme, Une Femme Un Toit.

⁷ Per approfondire la genealogia del pensiero e delle pratiche femministe e quei processi che hanno caratterizzato, in particolare, la seconda ondata femminista e il passaggio alla terza si rimanda, tra gli altri, a: Cammarota (2007); Cavarero e Restaino (2002); Magaraggia (2015). Per approfondire il femminismo postcoloniale, tra gli altri riferimenti: Anzaldúa (2000); Mohanty (1984); hooks (1981). Per approfondire l'intersezionalità, tra gli altri riferimenti: Crenshaw (1989); Yuval-Davis (2006).

o all'altra marcia parigina è in questo senso assolutamente rilevante. Ma l'Europa, e quindi Parigi, assume rilevanza non solo in quanto spazio fisico entro il quale queste donne guadagnano visibilità (Massari 2014). Nel nostro caso, parte delle donne che partecipano alla marcia sono spesso percepite, anche da una parte del movimento femminista occidentale, come vittime oppresse da culture patriarcali, ma anche come potenziali minacce nei confronti della laicità e delle culture politiche liberali: in entrambi i casi queste donne si trovano a confrontarsi con dinamiche di inclusione ed esclusione insieme dove razzismo, islamofobia, sessismo, classismo convergono congiuntamente nell'imporre, di fatto, una condizione di oppressione (Casalini 2010).

3. Colonizzazioni discorsive e la costruzione della Donna del Terzo Mondo

Nell'agosto del 2016, nel corso della *convention* del partito socialista francese, Manuel Valls, Primo ministro durante la presidenza di François Hollande (2014-2016), ha affermato che “Marianne, le symbole de la République, elle a le sein nu parce qu'elle nourrit le peuple, elle n'est pas voilée parce qu'elle est libre”⁸. Valls, nella volontà di stabilire cosa significhi esattamente essere francesi e quali siano i valori repubblicani, sta contribuendo anch'egli alla costruzione di una ‘francesità’ universale, incontestabile, di cui la *Marianne*, simbolo della Repubblica francese, rappresenta l'incarnazione per eccellenza, mettendo in scena una territorializzazione di una identità originaria⁹. Rivendicare una incontestabile francesità presenta, in effetti, caratteri ambigui, forse paradossali: nel momento in cui Valls riprende il mito della Marianna per legittimare certe misure restrittive (il divieto di indossare il velo o il burkini), sta tracciando una linea di continuità fra le istituzioni democratiche-repubblicane di oggi e quegli atti fondativi che hanno creato e

⁸ <http://www.france24.com/fr/20160830-manuel-valls-appelle-socialistes-unite-face-sarkozy-marianne-sein-nu-islam-burkini-presiden> (consultato il 22/04/2021).

⁹ Valls ripropone l'importanza che l'assimilazione culturale ha rivestito, a partire dagli anni Novanta, nel modello d'integrazione francese, conosciuto come «modello repubblicano» in senso forte. Per un primo approfondimento rispetto a tale modello e i dibattiti che si sono susseguiti, anche in termini oppositivi, si rimanda a: Haut Conseil à l'intégration, 1991; Touraine, 1991.

unito il popolo francese, e quindi la nazione. Questo popolo, e questa nazione, è composto al proprio interno da donne nate, a suo dire, libere, come la *Marianne*.

Questo significa che la *Marianne*, da parte sua, è un elemento fondante la modernità politica francese. Ma proprio la Marianna, in realtà, si configura come un simbolo che se da un lato crea un ‘noi’ universale, dall’altro lato ridefinisce questo ‘noi’ sulla base di una serie di esclusioni: le donne velate, tra le altre. È questa l’ambiguità di fondo. Ma come ci ricorda Sandro Mezzadra (2008), la larga diffusione dei nazionalismi in tutta Europa, Francia compresa, “ci parla – non sembri un paradosso – della crisi e delle trasformazioni dello stato-nazione” (Mezzadra 2008, 90). Quando Valls ripropone un modello di donna che, come nella tradizione sette-ottocentesca, “nourrit le peuple”, sta presentando un modello di cittadinanza che si fonda su una separazione netta fra la sfera pubblica e quella privata e su un’idea di contratto sociale e sessuale che relega le donne alla sfera privata e familiare, al ruolo di madri e nutrici, appunto.

Certo, in una società che per effetto dei più recenti processi economici, tecnologici, sociali, sanitari è costretta a individuare forme nuove per governare l’incertezza (Bauman 1999), il rischio (Beck 1986) e fenomeni complessi attraverso inediti dispositivi tecnico-amministrativi (Gargiulo 2020), un’epoca, cioè, in cui la cittadinanza appare sottoposta alla pressione del flusso crescente di non-cittadini e alle minacce interne di soggetti ‘minoritari’, percepiti nella maggior parte dei casi come una minaccia allo status quo, la visualizzazione del potere in un volto riconoscibile (come quello della *Marianne*), adempie alla funzione della ri-territorializzazione, appunto, del soggetto (Deleuze e Guattari 1977), generando identità singolari e collettive sotto forma di elementi riconoscibili, tanto più riconoscibili quanto più simili all’immagine del potere. Se la costruzione simbolica della donna avviene sulla base del suo essere Madre (anche) della nazione, è chiaro che la donna migrante costituisce una minaccia alla coesione sociale e alla riproduzione del paese. Le iniziative politiche, culturali, giuridiche, intraprese a livello nazionale per frenare la diffusione della migrazione ‘illegale’ sono state costruite anche attraverso la stigmatizzazione del comportamento delle donne che non si adeguano alle condotte di ‘normalità’ che la nazione chiede loro. Nella cultura mediatica si riscontrano continuamente pregiudizi e stereotipizzazioni per determinati gruppi, nella fattispecie quelli minoritari di immigrati/e (Marchetti 2004).

Per tornare all'esempio di Manuel Valls, è chiaro che lui non è il primo (né sarà l'ultimo) a legare l'immagine della *Marianne* ai valori autentici che indicano cosa vuol dire essere 'francesi'. Anche François Hollande, animando i dibattiti in quella stessa congiuntura, ha affermato: 'La femme voilée d'aujourd'hui sera la Marianne de demain', proponendo anche lui un processo di liberazione unidirezionale. La *Marianne* a cui fanno riferimento Manuel Valls e François Hollande è quella rappresentata da Eugène Delacroix in *La Liberté guidant le peuple* (1830), nel quale dipinto la donna protagonista mostra i seni nudi e guida il popolo, come da titolo, verso la libertà. Anzi, è l'incarnazione lei stessa della Libertà. Nonostante un immaginario preesistente, *Marianne*, dal suo significato allegorico originale di "représenter la liberté" si è trasformata "à l'emploi institutionnel et politique: représenter la République française" fino a svolgere, oggi, "l'emploi géographique dérivé: représenter la France, tout court" (Agulhon 1992, 314).

Eppure, in questa epoca storica, ci troviamo in una fase di stabilizzazione delle comunità immigrate, in cui la donna svolge un compito centrale, sia in quanto principale responsabile del lavoro di cura, sia nella sua funzione di lavoratrice e mediatrice culturale (anche) nella società. Quando Chandra T. Mohanty (2012) analizza la costruzione della "donna del terzo mondo", documentando come questa costruzione sia avvenuta attraverso le categorie di analisi femminista che sono, nei fatti, unicamente occidentali, ne denuncia il carattere etnocentrico che continua a riprodurre proprio quelle opposizioni binarie e quelle categorie universali escludenti: "[...] si può identificare una certa coerenza negli effetti che derivano dall'assumere implicitamente 'l'Occidente' [...] come referente primario della teoria e della prassi [...]" (Mohanty 2012, 30). Gli elementi che compongono questa implicita assunzione comprendono: la teorizzazione delle 'donne' come una categoria di analisi non problematica che presuppone che queste abbiano esperienze e bisogni omogenei o simili, e questo contribuisce a costruire una donna 'universale' che cancella e non considera i rapporti di potere tra le donne; l'uso successivo che di questa categoria ha fatto la ricerca accademica per dimostrare l'universalità delle esperienze femminili; e la costruzione delle donne del Terzo mondo come opposto delle donne occidentali: vale a dire vincolate, vittime, povere, ignoranti, contrarie alle donne occidentali che sono istruite, moderne e libere di fare le proprie scelte (Mohanty, 2012). La produzione della conoscenza da parte delle femministe occidentali colonizza, allora, discorsivamente le

eterogeneità materiali e storiche della vita delle altre donne (Mohanty 2012), dando così vita a una singolare ‘Donna del Terzo Mondo’ (Mohanty 2012). La costruzione discorsiva delle donne del Terzo mondo come categoria omogenea e *disempowered* è simile alla costruzione della categoria delle donne ‘immigrate’, costruite come oppresse e vittime dei dettami, per esempio, della (loro) fede. Questa costruzione nasconde le specificità della realtà vissuta da ciascuna donna.

Stabilire che le ‘donne del Terzo mondo’ sono vittime e oppresse significa, cioè, negare loro la libertà/capacità di scelta ovvero, negarne l’agency. Incorniciare il dibattito in termini di ‘scelte’, compiute dalle donne stesse oppure a cui le donne sono costrette (da altri) rivela una ontologia liberale in cui l’agency, l’esercizio libero della propria libertà, diventa il significante, esclusivo, dell’emancipazione femminile che stabilisce, epifenomenicamente, posizionamenti e relazioni. La tematizzazione del fenomeno delle migrazioni è profondo e strutturato all’interno della società, è lo strumento con cui si organizzano i ruoli di genere, le definizioni reciproche e i rapporti di potere, di partecipazione, di visibilità o invisibilità, di rappresentanza o di silenzio; è una ‘formazione discorsiva’ che produce politiche di verità specifiche, ne istituisce di vere e di false, decidendo quali discorsi debbano essere accolti e quali, invece, rifiutati (Foucault 1969). La sovraesposizione (mediatica, innanzitutto) di alcuni casi trattati in modo sensazionalistico istituisce dispositivi e degli ordini discorsivi che nascondono tante altre rappresentazioni, nelle narrazioni maggiormente condivise della comunicazione pubblica oppure nei movimenti e nei gruppi femministi, escludenti e normalizzanti.

4. Gesti pubblici di (ri)significazione del volto della Repubblica

Tornando all’identità della *Marianne* è interessante il caso del 2003, quando Parigi ha ospitato l’esposizione intitolata *Mariannes d’aujourd’hui*¹⁰, che raccoglieva i volti di 14 *Mariannes* tutte diverse tra loro (rispetto a attributi fisici come il colore della pelle, oppure rispetto a appartenenza socio-culturale). I ritratti sono stati esposti sulla facciata princi-

¹⁰ <http://www.assemblee-nationale.fr/evenements/mariannes.asp> (consultato il 22 aprile 2021).

pale del palazzo della assemblea nazionale francese, ultima tappa della ‘Marche des femmes des quartiers contre les ghettos et pour l’égalité’, promosso in quell’anno dal collettivo femminista “Ni Putes ni Soumises”, un movimento che condanna da anni (già prima degli attentati più recenti in Francia) l’insicurezza negli spazi pubblici, la discriminazione e la violazione dei diritti umani delle donne subalterne. Le 14 protagoniste dei ritratti provenivano infatti da quartieri periferici o considerati ‘svantaggiati’, indossavano tutte il berretto frigio e la bandiera di Francia. Il loro volto arricchito dai simboli universalmente riconosciuti come ‘francesi’, stavano a significare che:

Elles interpellent le citoyen qui passe devant la maison de la démocratie. Car l’exposition Mariannes d’aujourd’hui est à la fois un temps fort et un rendez-vous citoyen. Ces 14 portraits photographiques constituent des instantanés de femmes modernes débordant de chaleur et de générosité. Ils illustrent tout autant la force et la pérennité de la devise de la République: Liberté, Égalité, Fraternité¹¹.

In un articolo di Stéphane Sellami (2003) intitolato “Être représentée en Marianne est une vraie fierté”¹², l’autore intervista una donna il cui volto compare tra i 14 scelti per l’esposizione: Samira Cadasse. L’intervistata afferma, come riportato dal titolo dell’articolo, che incarnare la Marianna, per lei, è stato un vero orgoglio:

Même si m’appelle Samira et que j’ai les cheveux frisés, je me considère comme une Marianne d’aujourd’hui. Avant d’être nero, blanche ou beur, nous sommes des citoyennes à part entier de ce pays et dignes représentantes¹³.

Seppure Cadasse stia dicendo che “avant d’être nero, blanche ou beur” si è “citoyennes à part entier de ce pays”, dichiara lo stesso la sua alterità: ha evidenziato il suo nome ‘straniero’, non francese, Samira, e ha fatto notare i suoi capelli ricci, anche quelli, evidentemente, considerati non tipicamente francesi. Specificando queste caratteristiche, sta

¹¹ <http://www.assemblee-nationale.fr/evenements/mariannes.asp> (consultato il 22 aprile 2021).

¹² <http://www.leparisien.fr/societe/etre-representee-en-marianne-est-une-vraie-fierté-12-07-2003-2004244794.php> (consultato il 22 aprile 2021).

¹³ *Ibidem*.

procedendo a due affermazioni: la propria *otherness* (Fanon 1967), di cui è consapevole; la conferma di una francesità universale.

La foto esposta a Palais Bourbon nella quale Cadasse appare con la pelle scura e i suoi capelli ricci ma allo stesso tempo con indosso un abito tricolore e il berretto frigio, ci dice che la *Marianne d'aujourd'hui* appartiene alla comunità francese e che quest'ultima, nonostante le differenze, l'accoglie al suo interno. La presenza della parola 'aujourd'hui': oggi, nel titolo stesso dell'esposizione, sembra proporci un movimento lineare tra due posizioni stabili, ossia da uno 'ieri' che rappresenta l'arcaico, il pre-moderno, a un 'oggi' che rappresenta invece il moderno, nel senso di avanzato, sviluppato. La parola 'aujourd'hui' ci parla di transizione, ovvero quel processo che i teorici della modernizzazione e del libero mercato hanno proposto come unica realtà sociale possibile e verso la quale tutte le società non appartenenti al Primo mondo, ai paesi 'sviluppati', appunto, si sarebbero prima o poi avvicinati. *Marianne*, negli anni, ha assunto le fattezze di celebrità popolari nazionali come Brigitte Bardot, Catherine Deneuve, Laetitia Casta, immagini di personaggi familiari e quindi rassicuranti, perché simbolo (e orgoglio) della nazione, del popolo, di un'entità etnica che seppure astratta si percepisce reale, soprattutto attraverso questa tipologia di medium simbolici. Imitando *Marianne* le 14 donne protagoniste (e 14 fa riferimento al 14 luglio, data della presa della Bastiglia) si spostano dai sobborghi parigini fino al cuore della città, diventando donne moderne, donne di oggi. È attraverso l'imitazione (di un modello simbolico francese) e il travestimento (berretto frigio unito al rosso, bianco, blu nazionale) che le 14 donne riescono a mostrare la loro 'identità'. Pur tuttavia, assegnare il volto della Marianna a volti 'non' francesi significa sfidare l'idea di un'identità unitaria ancorata a un territorio e una nazione specifica e definita attraverso i suoi tratti e, allo stesso tempo, ci fa anche capire che la definizione di cittadinanza non è riducibile ai suoi meri caratteri giuridico-istituzionali: i processi di identificazione, imitazione e riconoscimento, rinvenuti nell'esempio delle *Mariannes d'aujourd'hui*, ci dicono che la definizione di cittadinanza è attraversata da tratti simbolico-culturali profondamente legati ai nostri bisogni, alle proiezioni per il nostro futuro, alle sfumature che ciascuno assegna alla definizione di 'buona' vita (Benhabib 2006); così come, allo stesso tempo, ci dicono che "si esiste non solo grazie al riconoscimento che si ottiene, ma, in un

senso che viene ancora prima di tutto ciò, nell'essere riconoscibili" (Butler 2010, 7). Questo vuol dire ammettere l'esistenza di una appartenenza molteplice poiché "si arriva a esistere in virtù di questa dipendenza fondamentale dall'appello dell'Altro" (*Ibidem*), vuol dire affermare che gli individui (e con essi le culture) interagiscono tra di loro scambiandosi simboli, atteggiamenti e linguaggi. Esistono, poi, diversi modi di "appropriarsi delle culture utilizzando come mezzo vincolante le tradizioni più diffuse fino ad arrivare a quelle 'quotidiane'" (Hernández Nova 2011, 123): seppure il soggetto sia sempre 'dentro' il potere e mai estraneo questo (Foucault 2004, 84) non significa che il potere e la resistenza sussistano necessariamente in un rapporto di simmetria¹⁴. Al contrario: laddove c'è potere potrebbe esserci anche rassegnazione, rabbia, dolore. O ancora: negoziazione (Kandyoti 1988). Un tale argomento non presuppone che esistano scelte che possano essere fatte 'fuori' dai rapporti di potere. Tuttavia, è chiaro che alcune scelte sono state designate come di emancipazione, mentre altre sono state designate come oppressive. Molte donne si dichiarano contestualmente femministe e credenti, problematizzando e ponendo dubbi sulla maniera attraverso cui, il femminismo, abbia per esempio concettualizzato la religione e la sua possibile convivenza con il femminismo stesso.

5. Conclusioni in forma interrogativa

Le posizioni dei vari movimenti femministi riportati simboleggiano il potenziale creativo dovuto alla tensione tra sistemi di valore in opposizione. La questione dell'Islam, in Francia, ha indotto molte attiviste a porre (e a porsi) domande sul passato coloniale francese, sulle migrazioni, sulla questione religiosa, sulla natura repubblicana del paese. Il problema è quindi il seguente: non si tratta tanto di mostrare quanto alcuni temi siano un fattore di divisione o ricomposizione politica. Più in generale, interrogarsi e problematizzarli significa riconoscere la trasversalità dei fenomeni politici e sociali tra cui, anche, la pluralità di interpretazioni possibili e la diversità delle strategie di emancipazione delle/nelle donne. Anche il tema delle migrazioni, in questi termini, agisce come specchio

¹⁴ <http://effimera.org/note-potere-resistenza-federico-zappino/> (consultato il 22 aprile 2021).

delle tensioni che sottendono alle dinamiche in corso all'interno dei femminismi contemporanei, non solo francesi.

Analizzare queste dinamiche vuol dire, allora, partire dal presupposto che le identità femministe non emergono mai in maniera indipendente dal tessuto/contesto sociale ma sono radicate e si posizionano all'interno di discorsi e relazioni diverse e spesso conflittuali. La donna musulmana rappresenta proprio questa narrazione altra, rappresenta il luogo di conflitto e violenza simbolica, sul quale non solo possono essere tracciati i confini tra un 'noi' e un 'loro' ma, allo stesso tempo, costruire identità etnicizzate che stanno ad indicare la supremazia bianca e il nazionalismo.

Homi Bhabha (2001) afferma che nella congiuntura più recente, la nazione assume significato e viene raccontata da quanti ne occupano le zone marginali: donne, migranti, soggetti coloniali ovvero soggetti ibridi che concorrono, innanzitutto rendendosi visibili, a creare quelle che l'autore identifica in quanto 'contro-narrazioni della nazione' (1997, 482), in grado di scardinare il discorso ideologico sotteso alle narrazioni canoniche, anche attraverso una imitazione (performativa) di quella stessa narrazione.

La Francia, può venire rappresentata (narrata) e in alcuni casi addirittura incarnata da un soggetto altro che "disturba quelle manovre ideologiche attraverso cui alle comunità immaginate sono attribuite identità di tipo essenzialista" (1997, 482). Le 14 Marianne di oggi così come le persone che partecipano alla marcia di Belleville si muovono all'interno di un campo sociale nel quale idee, valori, pratiche e risorse sono scambiate, negoziate e modificate nel tempo e nello spazio. Non si tratta di negoziazioni semplici. Per Alberto Melucci (1983 e 1984) proprio la componente conflittuale svolge un ruolo determinante nelle trasformazioni e nelle evoluzioni dei movimenti e va per questo indagata: proprio nello spazio che si crea tra "i processi di auto-riconoscimento e di etero-riconoscimento" (Melucci 1983, 153-155) si gioca la definizione che l'attore fornirà di se stesso, nonché il riconoscimento che riceverà da parte degli altri (Daher 2013, 133). L'esacerbazione della identità francese, la messa in moto della "othering machine" (Spivak 1985) non è nuova (né in Francia né altrove in Europa) e coinvolge anche i femminismi.

Nella genealogia dei femminismi, la prima mossa è stata quella di decostruire un soggetto unitario, monolitico, di sesso maschile e eurocentrico. I femminismi della prima e della seconda ondata, il femminismo liberale, quello socialista o quello radicale, hanno

spesso però corso il rischio di essenzializzare i termini maschile/ femminile e i loro significati, offrendocene una definizione problematica: nel proporre un paradigma interpretativo speculare (nel senso di oppositivo) a quello maschile, ne hanno imposto un altro altrettanto monolitico al cui interno, la definizione di donna, per esempio, è stabilita a priori. Definire una norma a priori significa, per dirla alla Foucault, produrre ordini discorsivi che stabiliscono categorizzazioni e gerarchie, attraverso un dispositivo di disciplinamento che include o esclude, nomina o mette al bando: uomo/donna, cittadino/non cittadino e quindi, per tornare al senso di questo paragrafo, francesi/non francesi. Nel lessico femminista, *agency* indica la capacità delle donne di reagire e di emanciparsi dall'assoggettamento, creandosi i propri spazi di libertà e di soggettivazione. I dibattiti e le posizioni intorno all'*affaire du foulard* sembrano rimettere in circolo l'immagine della donna vittima, da liberare, che ha bisogno di protezione. L'effetto prodotto può trasformarsi in rischio, in assoggettamento; può legittimare il paternalismo istituzionale che incorpora e utilizza strumentalmente la (sopraggiunta?) vulnerabilità e riproduce certe strutture di controllo e di dipendenza atte a eludere qualsiasi riflessione critica sulle relazioni costitutive o, meglio, sulla grammatica culturale sottesa. Eppure, anche la vulnerabilità non è mai esistenziale ma politicamente costruita, dipende dalla sua distribuzione ineguale all'interno delle condizioni infrastrutturali delle relazioni che ci costituiscono, dalle dinamiche relazionali che si intrecciano (Butler 2015). La rappresentazione di una donna vittima e che ha bisogno di essere salvata, da un lato, e la volontà (o l'urgenza) di uscire da quella stessa rappresentazione di debolezza, dall'altro, coesistono e vengono inserite nelle azioni, dosandole strumentalmente, in base alle contingenze, alle necessità. Se i soggetti maggioritari, i fascismi, gli omoneoconservatismi (Puar 2007) incorporano e utilizzano strumentalmente la precarietà (Butler 2013) a tutela della loro percepita vulnerabilità (costruendo nuovi muri, per esempio), cosa manca al femminismo francese nel suo complesso perché possa, al suo interno, manifestare quelle "connessioni di solidarietà all'interno e attraverso le diverse posizioni – siano esse locali, cittadine, regionali, nazionali, transnazionali – in una miriade di combinazioni possibili" (Bacchetta 2015, 22) che definiscono le alleanze transnazionali (anche) femministe? Sebbene i movimenti delle donne possano beneficiare di un maggiore coinvolgimento e partecipazione, di un più facile accesso alle risorse materiali e discorsive, la diseguale distribuzione della rappresentazione

e della visibilità prevale sull'inclusività concreta. Organizzare e partecipare agli appuntamenti istituzionali oppure alternativi a questi è una caratteristica unica, espressione chiara della pluralità di approcci, spesso conflittuali, nei femminismi contemporanei. Proprio la molteplicità di femminismi e la varietà dell'attivismo rende complicato misurare l'efficacia, il successo e il progresso dei movimenti femministi nel loro complesso, e ancor più difficile, quindi, quando si analizzano specifici assi di potere, come quello legato alla razza e poi alle migrazioni.

Quello che viene fuori dall'analisi delle marce analizzate in queste pagine, può permettere di interrogare le identità dominanti europee e problematizzare una serie di norme più o meno visibili quali la bianchezza oppure i processi di inclusione/esclusione o ancora le traiettorie transnazionali delle teorie e delle pratiche politiche dei movimenti femministi contemporanei in Francia così come in Europa. È chiaro ci sono alcune questioni che, pur riconoscendone la rilevanza, questa riflessione non affronta: i casi in esame possono essere utilizzati per fare affermazioni più generali sull'intera galassia dei femminismi parigini/francesi in riferimento a temi specifici quali razza e migrazioni? O ancora, un'altra criticità facilmente identificabile riguarda il dialogo tra il contesto francese e le teorie postcoloniali. L'auspicio è quello di sollecitare nuove possibilità interpretative, cognitive, esperienziali, lasciando aperto il campo a ricerche successive.

Riferimenti bibliografici

Agulhon, M. (1992), *The French Republic, 1879-1992*, Hoboken, Wiley-Blackwell Pub.

Anzaldúa, G. (2000), *Terre di confine/ la frontera*, Bari, Palomar.

Bacchetta, P. e Fantone, L. (a cura di) (2015), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Verona, Ombre Corte.

Bauman, Z. (1997), *Postmodernity and Its Discontents*, Cambridge, Polity Press.

Beck, U. (1987), The Anthropological Shock: Chernobyl and The Contours Of The Risk Society, in *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 32, pp. 153-165.

- Benhabib, S. (2008), *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Bologna, il Mulino.
- Benhabib, S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Bhabha, H. (2001), *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- Butler, J. (2017), *L'alleanza dei corpi*, Milano, Nottetempo.
- Butler, J. (2015), *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press.
- Butler, J. (2010), *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma-Bari, Laterza.
- Cammarota, A. (2007), *Femminismi da raccontare. Un percorso attraverso le lotte e le speranze delle donne di ieri e di oggi*, Milano, FrancoAngeli.
- Casalini, B. (2010), Immigrazione, islamofobia e manipolazione politica delle questioni di genere, in *COSMOPOLIS*, vol. 2, pp. 141-156.
- Cavarero, A. e Restaino, F. (2002), *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia.
- Crenshaw, K. (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, n. 1, pp. 139-167 - <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.
- Daher, L.M. (2013), Che cos'è l'identità collettiva? Denotazioni empiriche e/o ipotesi di ipostatizzazione del concetto, in *Società Mutamento Politica*, vol. 4, n. 8, pp. 125-139.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1977), *Anti-Oedipus*, New York, Viking Press.
- Fanon, F. (1967), *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*, Milano, Tropea.
- Fantone, L. (2015), "Perché leggere critiche femministe postcoloniali oggi, in Italia?", in Bacchetta, P. e Fantone, L. (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Verona, Ombre Corte.
- Foucault, M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2005), *La nascita della biopolitica*, Milano, La Feltrinelli.
- Foucault, M. (2004), *Il potere psichiatrico*, Milano, La Feltrinelli.
- Foucault, M. (1969), *L'archeologia del sapere*, Paris, Gallimard.

- Gargiulo, E. (2020), Una pandemia di protocolli: la gestione dell'emergenza sanitaria tra decisionismo politico e dispositivi tecnico-amministrativi, Convegno AIS Politica 2020, *Crisi della democrazia e salute globale. Le trasformazioni della politica nell'epoca della globalizzazione dei rischi*, Università degli studi di Messina, 8/9 settembre 2020.
- Haut Conseil à l'Intégration (1991), *Pour un modèle français d'intégration*, Paris, La Documentation Française.
- Hernández Nova, L.N. (2011), Emozioni, linguaggi e memorie collettive nella migrazione femminile dal Perù all'Italia, *Donne per l'Europa - Atti delle prime tre Giornate per Ursula Hirschmann*, CIRSDe Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne, Torino, Università degli Studi di Torino.
- Hooks, b. (1981), *Aint'I a Woman. Black Woman and Feminism*, Cambridge, South End Press.
- Kandiyoti, D. (1988), Bargaining with Patriarchy, in *Gender and Society*, vol. 2, n. 3, pp. 274-290.
- Magaraggia, S. (2015), "Il moto ondoso dei femminismi: abbiamo avvistato la quarta ondata?", in Magaraggia, S. e Vingelli, G. (a cura di), *Genere e partecipazione politica*, Milano, FrancoAngeli.
- Marchetti, S. (2004), Le Donne delle donne, in *DWF*, vol. 1-2, pp. 68-98.
- Massari, M. (2014), Musulmane e moderne. Spunti di riflessione su donne, Islam e costruzioni sociali della modernità, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, vol. 55, n. 3, pp. 553-574.
- Mellino, M. (2009), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Milano, Meltemi.
- Melucci, A. (1983), "Identità e azione collettiva", in Balbo, L. e Barbano, F. *et al.* (a cura di), *Complessità sociale e identità*, Milano, FrancoAngeli, pp. 151-163.
- Melucci, A. (1984), The Symbolic Challenge of Contemporary Movements, in *Social Research*, 52, pp. 789-816.
- Mezzadra, S. (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, Verona, Ombre Corte.

- Mezzadra, S. (2004), Confini, migrazioni, cittadinanza, in *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, vol. 16, n. 30, pp. 31-41 - <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/2839>.
- Mohanty, C. (2012), *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, Verona, Ombre Corte.
- Puar, J. (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press.
- Rigo, E. (2007), *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Europa allargata*, Roma, Meltemi.
- Spivak, G. (1985), Three Women's Texts and a Critique of Imperialism, in *Critical Inquiry*, vol. 12, n. 1, Race, Writing, and Difference (Autumn, 1985), pp. 243-261.
- Touraine, A. (1991), Face à l'exclusion, in *esprit.presse.fr*, febbraio 1991 - <https://esprit.presse.fr/article/touraine-alain/face-a-l-exclusion-11820> (consultato il 22 aprile 21).
- Yuval-Davis, N. (2006), Intersectionality and Feminist Politics, in *European Journal of Women's Studies*, vol. 13, n. 3, pp. 193-209.