

Nadeen M. THOMAS

*Sui veli e l'eterogeneità:  
prospettive sull'affaire des foulards in Francia<sup>1</sup>*

Lo scorso febbraio, la Camera dei deputati francese ha approvato una legge che bandisce l'ostentazione dei simboli religiosi a scuola. Nel marzo del 2004 la legge è stata approvata con una maggioranza schiacciante dal Senato francese: tutte le forme ostentate di vestiario religioso sono vietate nelle scuole francesi. Nonostante la nuova legge bandisca qualsiasi tipo di abito che sia palesemente religioso, è chiaro che essa si riferisce alle studentesse che indossano i veli islamici. Quando la legge venne proposta per la prima volta, molti sikh francesi credettero che le loro figlie non ne sarebbero state influenzate perché – come spiegò uno di questi padri – i sikh «non hanno mai provocato guai». Eppure adesso veli, *yarmulk*, turbanti e croci voluminose sono proibiti nelle scuole pubbliche.

Avendo seguito la controversia sul velo fin dalla mia prima visita in Francia nel 1996, questo recente furore relativo all'abbigliamento religioso mi sembra un vero e proprio *deja vu*. Negli ultimi 14 anni la Francia ha combattuto contro la minaccia della scolara musulmana: prima l'*affaire des foulards* del 1989, poi l'*affaire des foulards* del 1993... una serie di simili scaramucce si susseguono continuamente da allora.

Ma quand'è che tutto è cominciato? Nell'autunno del 1989 tre ragazze musulmane indossarono il velo nella scuola pubblica di Creil, in Francia. Quest'atto apparentemente semplice ebbe una miriade di implicazioni: le tre ragazze furono espulse dalla scuola; il caso conquistò le prime pagine dei quotidiani nazionali, eclissando persino la caduta del muro di Berlino; scatenò un dibattito in parlamento; divise il governo e il partito socialista, finendo per rafforzare il Fronte Nazionale dell'ultraconservatore Jean Marie Le Pen.

Ma perché tanto clamore? Dopo tutto, il modo di vestire delle tre ragazze in una città francese relativamente sconosciuta avrebbe potuto difficilmente

---

<sup>1</sup> *On Headscarves and Heterogeneity: Perspectives on the French Foulard Affair*, intervento presentato alla conferenza *Trading Cultures: Migration and Multiculturalism in Contemporary Europe*, Rutgers, the State University of New Jersey, New Brunswick (NJ), 3 - 4 dicembre 2004.

essere considerato come una notizia da prima pagina. Nella maggior parte dei resoconti, le ragazze e le loro azioni in se stesse erano insignificanti. Nel momento in cui la storia faceva notizia, le ragazze e i loro veli erano diventati i simboli della minaccia sollevata dall'immigrazione sull'integrità della cultura nazionale francese. Definito come «*L'affaire des foulards islamistes*», il caso metteva in discussione il ruolo della religione nell'istruzione pubblica, la possibilità di una politica fondata sull'etnicità, la laicità dello stato francese e l'inammissibilità di particolari gruppi di immigrati.

### *Una minaccia velata?*

Non era la prima volta che una donna musulmana velata aveva la funzione di un simbolo. Nonostante l'atto di indossare il velo a scuola potesse sembrare inizialmente come niente di più che una scelta di abbigliamento, *l'affaire des foulards* portò in superficie nella società francese una serie di questioni scomode. L'immaginario sul velo è carico delle tensioni e delle contraddizioni che caratterizzano la storia coloniale francese.

La natura mutevole dell'immaginario connesso al velo si riflette sui vari termini usati per descrivere gli indumenti effettivamente indossati dalle ragazze di Creil: *fichu*, *voile*, *foulard* e anche *chador*, sono stati usati indifferentemente, senza alcuna spiegazione delle differenze tra tali "copricapo". Secondo Lacoste-Dujardin – che tenta di superare la confusione relativa all'abbigliamento "tradizionale" delle donne musulmane (1990: 18) – l'unico termine appropriato per definire quello che le ragazze di Creil indossavano è *fichu*. Il *fichu*, secondo la definizione del dizionario Robert, è un pezzo di stoffa con cui le donne coprono la testa, il collo e le spalle. Gli altri termini usati dalla stampa erano nel migliore dei casi imprecisi, e nel peggiore, disonesti e sediziosi.

*Foulard*, il termine più usato nelle discussioni sul caso, è un termine generico che significa "sciarpa". Si riferisce ad una serie di indumenti di diverso spessore, indossati sulla testa, attorno al collo o alle spalle, sia da donne che uomini, per scaldarsi o per una questione di stile. *Voile*, che significa velo,

descrive una stoffa leggera usata per coprire gran parte del viso. *Voile* ha anche una connotazione esotica e sensuale, poiché evoca i racconti delle Notti arabe e dell'Oriente misterioso. Fanon (1965) osserva che per il colonizzatore, la donna velata rappresenta un segreto da rivelare, esporre e possedere. *Chador* è il termine meno appropriato per descrivere i veli indossati a Creil: infatti il *chador* è l'indumento iraniano istituito durante la Rivoluzione Islamica, che copre il corpo femminile dalla testa ai piedi. Lacoste-Dujardin sostiene che questo tipo di copertura non è stata mai indossata dalla popolazione musulmana francese. Si può facilmente ipotizzare che questo termine sia stato deliberatamente usato sulla stampa per strumentalizzare la paura popolare del fanatismo islamico in Francia.

Lacoste-Dujardine (1990: 19) esamina la "tradizione" del velo affermando che persino i "copricapo" prescritti dal *Corano* variano di capitolo in capitolo. Perciò, anche l'interpretazione di queste regole varia nel tempo e di regione in regione. Secondo il *Corano*, l'uso del velo assolve tre funzioni: identificare chi lo indossa come "credente"; preservare il pudore di chi lo indossa; e proteggere chi lo indossa da approcci sessuali indesiderati.

Storicamente, il velo ha ricoperto la funzione di indicatore dell'appartenenza sociale e di classe: fin dal V secolo è stato infatti un fenomeno urbano. Le donne musulmane dell'élite di Medina, ad esempio, usavano il velo per distinguersi sia dalle donne non-musulmane, sia dalle donne musulmane di status sociale più basso. Nel Maghreb di oggi, l'abitudine del velo è ancora confinata soprattutto alle aree urbane. Nelle campagne la maggior parte delle donne indossa il velo solo quando si reca in città.

Il velo non rappresenta solo l'appartenenza ad una comunità di credenti, ma può anche contraddistinguere alcune donne dal resto della comunità dei credenti. In Algeria alcune donne indossano lo *haik*, un indumento molto simile al *chador* iraniano, che non rappresenta uno status sociale elevato, ma una superiorità morale sulle altre donne musulmane che non lo indossano.

Lacoste-Dujardine avverte che «lo *hijab* [velo] è un indizio efficace della collusione di religiosità e politica, ma in ogni caso non deve essere confuso con

l'abito tradizionale, né deve essere interpretato come un tratto personale immutabile» (Lacoste-Dujardin 1990: 23).

In Nord Africa ci sono molte fogge di velo che possono essere definite "tradizionali". Ad esempio,

[Il velo tradizionale] ha varie forme e colori. Viene drappeggiato in maniera diversa a seconda della regione: può essere sia un ampio telo di garza bianca o nera (*haik*) che avvolge l'intero corpo, testa inclusa, che a volte lascia libero il viso perché venga coperto da un velo più piccolo, a volte rivela entrambi gli occhi, altre solo uno di essi; ma può essere anche una lunga tunica di vari colori con cappuccio, come il marocchino *djellaba* (Lacoste-Dujardin 1990: 21).

Queste forme "tradizionali" rivelano la provenienza da una particolare località, rendendo chi le indossa facilmente riconoscibile per gli abitanti delle altre regioni. Comunque – sostiene polemicamente Lacoste-Dujardin – non è certo l'assenso ad un'amorfa "tradizione" che ispira l'abbigliamento delle donne musulmane contemporanee: «Il velo tradizionale oggi sta per essere rimpiazzato da un nuovo tipo di abito, sempre più diffuso, nelle città algerine [...]: la tenuta islamica che in realtà è un'uniforme politica» (Lacoste-Dujardin 1990: 21).

In aggiunta ai significati rilevati nel Corano, indossare il velo può anche funzionare come una dichiarazione politica. Nelle società non-musulmane, il velo può essere usato per distinguersi dal resto della popolazione, rinforzando l'idea che chi lo indossa, sebbene sia credente, non è un membro della comunità. Indossare il velo può dunque essere interpretato come un rifiuto dei valori occidentali.

Nei paesi islamici, il velo può offrire una protezione a chi lo indossa: in Algeria le giovani donne in abiti "occidentali" a volte vengono molestate verbalmente e fisicamente dagli uomini. Lacoste-Dujardin teorizza che il velo che copre l'intero corpo protegge colei che lo indossa mascherando le «particolarità del corpo femminile», e riducendo il rischio di molestie.

Io sono impreparata a rispondere – in questo intervento – alla vittimizzazione-colpevolizzazione del ragionamento di cui sopra. Comunque credo che per alcune giovani donne, il velo offra protezione in una maniera più sottile. Ci sono molte giovani donne musulmane che indossano il velo, non per

un profondo credo religioso o politico, ma come espediente pratico. Indossando il velo, esse si garantiscono l'accesso ad ambiti in cui non sarebbero ammesse nell'Islam fondamentalista. Ad esempio, nell'Iran pre-rivoluzionario, molte donne indossavano ancora il velo in pubblico, nonostante lo Scià avesse proclamato l'eliminazione dello *hejab*. Per molte donne, incerte sui loro nuovi ruoli come studentesse e lavoratrici in mondi ancora dominati dagli uomini, il velo serviva come uno scudo. Esso rendeva la donna capace di proteggere il proprio senso di sé, offrendole una barriera tra sé stessa e un mondo sconosciuto e potenzialmente ostile (Moghadam 1991: 1338).

Molte delle immagini associate al velo sono il risultato delle dinamiche di potere del colonialismo europeo. Per gli Europei, il velo era il simbolo più ovvio dell'inferiorità del colonizzato. Leila Ahmed osserva che,

Nonostante la Cristianità insegni il rispetto per le donne, e nonostante gli uomini europei abbiano "elevato" le donne in ragione degli insegnamenti della loro religione, l'Islam le ha degradate [...] ed è proprio a questa degradazione – particolarmente evidente nelle pratiche del velo e della segregazione – che si può far risalire l'inferiorità degli uomini musulmani (Ahmed 1992: 152-3).

Sradicare il velo era considerato come il primo passo per trascinare l'Oriente nel mondo moderno, una visione che andava rafforzandosi sia nei paesi non-musulmani che in quelli musulmani. Nel suo discorso sull'abolizione del velo, lo Scià iraniano dichiarò: «A causa dell'abitudine delle nostre donne di indossare il velo, dovuta alla loro ignoranza e al loro analfabetismo, gli Europei ci hanno sempre insultato e disprezzato» (Menashri 1992: 108).

Il cambiamento delle pratiche culturali relative alle donne era parte integrante della narrativa del colonialismo europeo in Oriente. Come scrive Fanon a proposito del progetto francese in Algeria:

Era alla donna che veniva affidata la missione storica di risvegliare l'uomo algerino. Convertire la donna, persuaderla ad adottare i valori stranieri, liberarla dal suo status, significava allo stesso tempo acquisire un potere reale sull'uomo e ottenere un mezzo pratico, effettivo, per destrutturare la cultura algerina (Fanon 1965: 39).

Questa narrativa si basa sulla caratterizzazione dell'Islam come un'istituzione intrinsecamente oppressiva e della Cristianità europea come una

forza liberatrice. Questo punto di vista – che era supportato da gruppi apparentemente opposti – unificava femminismo, eurocentrismo e patriarcato in un'alleanza profana, un femminismo coloniale, contro le pratiche islamiche. E non è che la stessa Europa fosse pronta per le riforme femministe:

Il femminismo sul fronte domestico e il femminismo diretto contro l'uomo bianco era qualcosa a cui resistere e da sopprimere; ma se portato all'estero e diretto contro le culture dei popoli colonizzati, poteva essere promosso in modi che potevano essere mirabilmente utili e che favorivano il progetto di dominazione dell'uomo bianco (Ahmed 1992: 153).

Sia nella colonia che nella madrepatria, il velo finì per simbolizzare la sottomissione e la vittimizzazione delle donne nell'Islam. Ciononostante l'anonimia garantita dal velo permise alle donne di partecipare attivamente alle lotte anti-coloniali. Il velo, simbolo esteriore dell'oppressione delle donne, in molti casi facilitava l'attività rivoluzionaria delle donne. Centinaia di donne velate, fiduciose che le loro identità sarebbero rimaste nascoste, si riversarono per le strade di Teheran per protestare contro le riforme dello Scià (Moghadam 1991). Fanon rende conto dettagliatamente del ruolo cruciale svolto dalle donne velate nel contrabbando di armi attraverso le frontiere, durante la lotta per l'indipendenza dell'Algeria (Fanon 1965).

Così, in Francia, assistiamo al curioso miscuglio della donna musulmana velata, rappresentata sia come vittima che come rivoluzionaria. I gruppi di sinistra si opposero alle azioni delle ragazze di Creil, considerandole come vittime della loro religione. I gruppi di destra denunciarono l'*affaire des foulards* come un'ostile tentativo di islamizzare la società civile francese.

Le donne sono una pedina fondamentale nei conflitti culturali tra i Francesi e gli immigrati musulmani. Il lavoro svolto da Rachel Bloul nelle comunità musulmane del nordest francese ha dimostrato che alcuni uomini musulmani

manifestano la loro differenza collettiva [...] attraverso l'aspetto distintivo delle proprie donne in pubblico, che appare ancora più sorprendente se si pensa che questi stessi uomini mostrano difficilmente un qualsiasi segno della propria fede musulmana [...] Ma non sono i soli ad usare le donne come segnali di un'identità collettiva

[...] un'auto-definizione comune nel Maghreb recita così: «Noi siamo musulmani, le nostre donne si comportano/appaiono in questo modo» (Bloul 1996: 242).

Viceversa, quegli uomini che aspirano a dimostrare di essersi integrati all'interno della società francese, non pretendono che le proprie mogli e figlie vestano in maniera distintiva (cioè indossino il velo). Con questo non voglio negare la possibilità di azione delle donne musulmane: ciò che Bloul vuole sottolineare è che l'intervento consapevole delle donne è irrilevante nel contesto culturale dei rapporti tra uomini musulmani e francesi.

### *Il laicismo sotto attacco*

Molti di coloro che si sono opposti al velo l'hanno fatto nel nome del laicismo. Ma la definizione di laicismo francese è poco chiara. Secondo Edgar Morin (1990), il laicismo era inizialmente una prospettiva critica contro il monopolio ideologico della Chiesa cattolica. Era stato proposto come uno sforzo pluralistico. Tuttavia oggi l'ideale pluralistico ha aperto la strada ad una versione del laicismo che maschera l'intolleranza dietro l'apparenza della scienza e del razionalismo. Morin chiama questo laicismo «catto-laico» (1990: 38), e auspica un ritorno al vecchio laicismo: quello che contestava tutto.

Secondo Hele Beji, una donna che è essa stessa di origine nord-africana, il laicismo assicura la libertà di pensiero. Indossare il velo in classe, come qualsiasi simbolo religioso manifesto nella scuola, è incompatibile con questa libertà, perché esso significa la supremazia di un dogma particolare al di sopra della disponibilità intellettuale.

L'influenza del caso del velo è dovuta in gran parte al fatto che le ragazze indossavano il velo a *scuola*. Fin dalla fine del XIX secolo, il sistema educativo francese è stato il più importante meccanismo per la creazione dell'identità nazionale (Weber 1976). L'istruzione laica – più che per garantire la libertà religiosa – era stata avviata per sottrarre l'istruzione dal controllo della Chiesa cattolica: una chiesa i cui ideali erano contrari a quelli della Repubblica.

Eppure, si tratta di un laicismo cattolico. Le scuole pubbliche francesi fanno delle concessioni al cattolicesimo: alcune scuole hanno un cappellano;

molte chiudono in anticipo di mercoledì, per permettere agli studenti di frequentare il catechismo; le vacanze scolastiche (e, di conseguenza, quelle nazionali) coincidono con le maggiori festività cattoliche.

### *Gli eventi*

Nel 1989 il clima politico e sociale era maturo per la controversia. Gli anni Ottanta avevano visto gli inizi drammatici del movimento anti-razzista in Francia. Le organizzazioni giovanili si erano sollevate in tutto il paese per rispondere alla disoccupazione giovanile e alle limitazioni nell'accesso all'istruzione superiore. Molti dei giovani di città coinvolti erano immigrati o figli di immigrati. Organizzazioni come *SOS Racisme* e *France Plus* mobilitarono i giovani a riunirsi, a manifestare e a votare per la propria integrazione all'interno della società civile francese. Eppure, alla fine del decennio, l'interesse per questi gruppi si indeboliva. I giovani non avevano prove tangibili del loro successo. Nonostante l'attenzione dei media, le loro vite erano cambiate poco. Inoltre, il supporto offerto dal Partito Socialista ad *SOS Racism*, spinse alcuni giovani a considerare l'organizzazione anti-razzista come uno strumento del governo (Kepel 1997: 175).

Forse nel tentativo di richiamare l'attenzione sul suo movimento, o forse per un genuino senso di protesta, il presidente di *SOS Racism*, Harlem Desir, fu il primo a portare *l'affaire des foulards* all'attenzione del pubblico. Egli denunciò l'espulsione come un atto di discriminazione contro le ragazze a causa della loro fede.

Il conseguente dibattito sull'*affaire des foulards* infranse la dicotomia destra vs. sinistra tipica delle discussioni sull'immigrazione. Alcuni pensatori di sinistra, nel sostenere le ragioni del laicismo, si ritrovarono ad allearsi con gli estremisti di destra che affermavano che la Francia «non era più sotto il controllo dei Francesi» (Beriss 1990: 4). Il dissenso si diffondeva all'interno dello stesso *SOS Racism*, perché le giovani donne dell'organizzazione vedevano l'appoggio di Desir alle ragazze come una difesa del sessismo islamico. Alla fine

anche il governo marocchino intercesse, chiedendo alle ragazze di NON velarsi, nell'interesse dell'armonia (Lacouste-Dujardin 1990: 25).

Gli assimilazionisti di sinistra videro il caso del *foulard* come un incitamento al caos. Cinque intellettuali socialisti dichiararono la propria posizione in una lettera aperta pubblicata sul *Nouvel Observateur*: i simboli religiosi – sostenevano – sono marchi della differenza e dunque ostacolano la vera eguaglianza. Permettere ad un gruppo di portare i propri simboli nella scuola significherebbe dover garantire lo stesso diritto anche ad altri gruppi. Una tale situazione potrebbe favorire l'intolleranza e la discriminazione (Beriss 1990: 6).

Il velo fu anche considerato come un simbolo dell'oppressione delle donne. L'obiettivo del sistema educativo è di liberare gli studenti, e permettere alle ragazze di velarsi veniva visto come «un'implicita approvazione di ciò che essi definivano il patriarcato più duro sul pianeta» (Beriss 1999: 6). Sostenere l'uso del foulard veniva interpretato come contrario all'eguaglianza francese tra i sessi. Inoltre, sostenere il velo, come rilevò uno dei commentatori, costringeva il governo francese a prendere posizione su una questione che in realtà era un conflitto musulmano.

Alla luce dell'*affaire des foulards*, molti intellettuali di destra e di sinistra si preoccuparono per la capacità della nazione francese di assorbire la popolazione immigrata. Gli immigrati rappresentano una minaccia per l'identità culturale francese (Balibar 1991). La versione francese della democrazia – in cui il cittadino gode dei diritti di fronte allo stato esclusivamente come individuo – viene minata dagli immigrati che richiedono un riconoscimento particolare da parte delle istituzioni statali in virtù della propria religione. La religione, l'etnicità e l'uso di una lingua non-francese sono tutte questioni private. Pubblicamente, secondo lo stato, tutti i cittadini sono – anzitutto – francesi (Brubaker 1992). Per permettere alla cultura di mediare la relazione del singolo con lo stato bisogna sostenere il modello americano di cittadinanza e pluralismo, un modello impopolare per i Francesi (Kepel 1997).

Alcuni pensatori francesi dimostrarono che rispettare le convinzioni religiose degli studenti non era in conflitto con l'obiettivo del laicismo di

proteggere le libertà religiose delle persone dal controllo dello stato. La scuola infatti, è il luogo in cui i bambini dovrebbero apprendere la tolleranza religiosa e gli ideali laici. Allontanare e rifiutare gli studenti porterebbe solo alla sconfitta del progetto laicista. Lo scopo della scuola è l'eliminazione dell'ineguaglianza. Come osserva Harlem Desir, ci sono altre forme di disuguaglianza nell'aula scolastica – soprattutto, la disuguaglianza di classe. I problemi economici reali che gli immigrati affrontano in Francia non verranno di certo risolti escludendo loro e i loro figli dalla scuola (Beriss 1990: 9).

L'istruzione – secondo i sostenitori della tolleranza religiosa – era anche la chiave per l'eliminazione dell'oppressione delle donne. Dopo tutto, escludere le ragazze dalla scuola è davvero nello spirito dell'emancipazione delle donne? Il miglior modo di assicurare l'uguaglianza sarebbe mostrare ai bambini che diversi stili di vita sono possibili. La scuola dovrebbe dare alle ragazze una prospettiva esterna a quella familiare, e fornire loro le capacità necessarie per farsi una vita in Francia.

Alla base sia della prospettiva "inclusionista" che di quella "esclusionista" sull'*affaire des foulards*, c'è la convinzione della superiorità della cultura francese. Per gli inclusionisti, la devozione alla cultura tradizionale sarebbe diminuita non appena gli immigrati fossero stati esposti agli effetti civilizzatori della società francese. Dunque, permettere il velo in classe non avrebbe sollevato una reale minaccia. Col tempo il sistema educativo avrebbe illuminato queste ragazze. Per gli esclusionisti comunque, la superiorità dello stile di vita francese correva il rischio di essere contaminata da immigrati non assimilabili. Altri gruppi di immigrati, come i Portoghesi e i Polacchi, erano riusciti ad assimilarsi; ma per questi nuovi gruppi di nordafricani, con la loro fanatica devozione all'Islam, era impossibile integrarsi.

I sostenitori del pluralismo nella società francese presero una terza posizione. Pluralismo è davvero una parola sporca nelle discussioni sulla politica etnica in Francia. Secondo molti essa evoca l'immagine del melting pot americano: una società che per molti francesi aderisce solo formalmente alla tolleranza culturale. La ghettizzazione delle minoranze americane – la povertà e il razzismo nelle grandi città in America – è il destino che i francesi

vorrebbero evitare (Kepel 1997). I pluralisti affermano che la società francese sta subendo un cambiamento, che ai francesi piaccia o no (Schnapper 1994; Wihtol de Wenden 1994). La cultura non è statica; credere in un'immagine omogenea della cultura francese sarebbe come negare la storia francese. Gli immigrati nordafricani e i loro figli fanno parte di questa storia. Come ha commentato David Beriss, «sollevando questo problema nelle scuole, i musulmani hanno mostrato il desiderio lasciare il proprio segno sulla società francese, di diventare parte di quella società» (Beriss 1990: 11).

Nel novembre del 1989 il governo prese una decisione ufficiale sull'*affaire des foulards*. Il Consiglio di Stato concluse che il laicismo, la separazione di stato e chiesa, è la garanzia della neutralità dello stato in riferimento alla religione. Quindi, non si può precludere l'accesso all'istruzione su base religiosa. Indossare simboli religiosi a scuola era legale solo finché non interferiva con la libertà religiosa altrui e con il curriculum scolastico. In ogni caso, il proselitismo NON era permesso nella scuola (Beriss 1990: 11).

Nonostante questa sentenza del Consiglio di Stato, gli *affaire des foulards* hanno continuato a ripresentarsi stabilmente nei successivi quattordici anni – e in maniera drammatica nel 1994. È importante notare che tutte le volte che il caso era stato affrontato prima di questa sentenza, il Consiglio aveva difeso il diritto all'espressione religiosa degli studenti.

Cosa è cambiato da allora? Perché Chirac ha proposto una legge che bandisce gli abiti religiosi?

- 1) Il ripetersi della controversia è dovuto in parte all'ambiguità della sentenza del Consiglio di Stato, che proibisce i simboli religiosi "ostentati", ma che non specifica cosa si intende per ostentato.
- 2) La visibilità crescente dei musulmani in Francia ha anche sensibilizzato gli insegnanti e i dirigenti scolastici sulla questione del foulard. Gli insegnanti lo cercavano energicamente e improvvisamente esso era "ovunque". È l'insegnante o il dirigente scolastico che decide cosa è "ostentato". Perciò, se essi sono particolarmente sensibili al velo, spesso finiscono per considerare il solo atto di indossarlo come un tentativo di proselitismo.

3) Infine, il fatalismo che caratterizza l'opinione popolare sull'immigrazione e sull'integrazione degli immigrati, ha accresciuto la popolarità di Jean Maire LePen e del Fronte Nazionale. L'attacco alla questione del velo fa sembrare che anche Chirac si interessi all'integrazione degli immigrati e dei loro figli, ma senza affrontare i problemi reali con cui queste persone si scontrano. Emmanuel Terray considera questa manovra politica come fondata sull'isteria politica.

### *Conclusioni*

A settembre, con l'inizio dell'anno scolastico, dozzine di ragazze sono state riprese per aver indossato il velo. La questione non si risolverà, indipendentemente dalla posizione ufficiale del governo francese. Nel mezzo di tutta questa controversia, una cosa è chiara, le giovani musulmane stanno cercando di ritagliarsi uno spazio all'interno della società francese. È interessante notare che in tutti i resoconti di questi *affaires*, i musulmani e i francesi vengono usati come categorie che si escludono a vicenda, nonostante gli sforzi della "seconda generazione" per costruire un'identità che sia in equilibrio tra le due. Resta ancora da vedere se riusciranno ad adattare la cultura nazionale francese ai loro bisogni.

## Bibliografia

Ahmed, Leila

- 1992 *The Discourse of the Veil*, in *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, pp. 144-68.

Balibar, E.

- 1991 *Is There a 'Neo-Racism?'*, in Balibar, E. and Wallerstein, I. (eds.), *Race, Nation and Class, Ambiguous Identities*, London, Verso, pp. 17-28.

Beji, H.

- 1990 *Radicalisme culturel et la laïcité*, in «Le Debat», 61, pp. 44-9.

Beriss, D.

- 1990 *Scarves, Schools, and Segregation, The Foulard Affair*, in «French Politics and Society», 8 (1), pp. 1-13.

Bloul, R.

- 1996 *Engendering Muslim Identities, Deterritorialization and the Ethnicization Process in France*, in B. D. Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, pp. 234-50.

Brubaker, R.

- 1992 *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press.

Fanon, F.

- 1965 *Algeria Unveiled*, in A. Dying, *Colonialism* (trad. di H. Chevalier), New York, Grove Press, pp. 35-67.

Kepel, Gilles

- 1997 *Allah in the West, Islamic Movements in America and Europe*, Stanford, Stanford University Press.

Lacoste-Dujardin, Camille

- 1990 *Les fichus islamistes, approche ethnologique d'une stratégie d'anti-intégration*, in «Herodote», 56, pp. 14-44.

Menashri, D.

- 1992 *Education and the Making of Modern Iran*, Ithaca, Cornell University Press.

Moghadam, V.

- 1991 *The Reproduction of Gender Inequality in Muslim Societies, A Case Study of Iran in the 1980s*, in «World Development», 19 (10), pp. 1335-49.

Morin, E.

- 1990 *Le trou noir de la laïcité*, in «Le Debat», 61, pp.38-41.

Schnapper, D.

- 1994 *The Debate on Immigration and the Crisis of National Identity*, in «West European Politics», 17 (2), pp. 127-39.

Weber, E.

- 1976 *Peasants into Frenchman*, Stanford, Stanford University Press.

Wihtol de Wenden, C.

- 1994 *Immigrants as Political Actors in France*, in «West European Politics», 17(2), pp. 91-109.