

**Non nei nostri nomi**

AG AboutGender

**La strumentalizzazione culturalista**

2024, 13(25), 50-73

**della difesa dei diritti delle donne**

CC BY

**e la violenza di genere delle politiche**

**migratorie / Not in our names**

**The culturalist instrumentalization**

**of the defense of women's rights and the**

**gender violence of migration policies**

Alessandra Sciorba

University of Palermo, Italy

### **Abstract**

This paper describes how the differentialist and reductionist use of the notion of 'culture', within dynamics defined as sexual nationalism (Fassin) or femo-nationalism (Farris) are used to legitimize contemporary migratory policies of borders externalization which have the direct effect of producing specific positions of vulnerability to violence that particularly affects women. By way of example, the manipulation of the 'events' that occurred in Cologne on New Year's Eve 2015, and the story of F., an Ivorian woman who, to emancipate herself from the patriarchal dynamics stigmatized by Western democracies, had

---

**Corresponding Author:**

Alessandra Sciorba

University of Palermo, Italy

alessandra.sciorba@unipa.it

DOI: 10.15167/2279-5057/AG2024.13.25.2258

to suffer even worse abuse in his migration history, are analyzed. Finally, the procedures for evaluating asylum requests as a practice of secondary victimization are considered, by taking into account the excerpts from the minutes of the hearing of a Nigerian asylum seeker victim of trafficking for the purpose of sexual exploitation.

**Keywords:** cultural differentialism, cultural reductionism, sexual nationalism, femonationalism, migrant women and migration policies.

## 1. Introduzione

Non permetteremo a questi autoproclamati guardiani dei diritti delle donne, che non abbiamo mai incontrato come partecipanti o sostenitori dei nostri movimenti e delle lotte delle donne nel corso di molti anni, di usare l'emancipazione delle donne per politiche anti-immigrazione, assimilazioniste, islamofobiche ed etnocentriche. Diciamo loro un determinato NON NEI NOSTRI NOMI. (NextGENDERation Network, citato da Fekete, L., 2006, trad. mia)

Mentre la difesa dei diritti delle donne è ormai da decenni strumentalizzata in senso culturalista, gli stessi poteri che utilizzano questa retorica favoriscono, o mettono direttamente in campo, politiche migratorie e di cosiddetta “integrazione” che riproducono vulnerabilità alla violenza di genere.

Da un lato, le società che si descrivono come egualitarie e libere da dinamiche di soggezione delle donne stigmatizzano queste ultime come prettamente riguardanti determinate “culture” accrescendo sentimenti di xenofobia e nuove forme di razzismo.

Dall'altro, il regime dei confini, colpendo anche persone in fuga esattamente da quelle pratiche violente che le retoriche occidentali condannano, come i

matrimoni forzati o le mutilazioni genitali, incrementa enormemente le condizioni di vulnerabilità alla tratta, allo sfruttamento e agli abusi anche e soprattutto delle donne in migrazione.

Argomentando questa tesi, la prima parte del contributo descrive come l'utilizzo del termine 'cultura' in senso divisivo e massificante sia fondato su dinamiche di riduzionismo e differenzialismo culturale che rischiano di impregnare di sé anche approcci come quello multiculturalista, o analisi come quelle che guardano al "pluralismo culturale" in quanto sfida epocale all'universalità dei diritti umani. Il paragrafo successivo si concentra quindi sui fenomeni che Èric Fassin e Sara Farris hanno rispettivamente definito come "nazionalismo sessuale" e "femonazionalismo", considerando come essi forniscano alcune delle retoriche poste a giustificazione delle contemporanee politiche migratorie di esternalizzazione delle frontiere che, paradossalmente, acquiscono in maniera specifica la violenza contro le donne. A titolo esemplificativo, vengono analizzati la strumentalizzazione dei 'fatti' accaduti a Colonia nella notte di San Silvestro del 2015, e la storia di F., una donna ivoriana che per emanciparsi dalle dinamiche patriarcali stigmatizzate dalle democrazie occidentali ha dovuto subire abusi anche peggiori nella sua storia di migrazione. L'ultimo paragrafo, infine, guarda alle procedure della valutazione delle richieste d'asilo come pratica di vittimizzazione secondaria che non si prende in alcun modo cura delle violenze subite, ma ne acuisce e ne riproduce gli effetti. Da questa prospettiva, vengono riportati gli stralci del verbale dell'audizione di una richiedente asilo nigeriana vittima di tratta a scopo di sfruttamento sessuale.

Ho scelto questo verbale e la testimonianza di F. perché particolarmente esemplari rispetto ai fenomeni che sto prendendo in considerazione, ma avrei potuto riportare molti altri verbali e testimonianze non dissimili cui ho avuto accesso in questi anni grazie al mio lavoro nell'ambito delle attività della Clinica legale Migrazioni e diritti dell'Università di Palermo di cui sono coordinatrice. Questa clinica legale, dal 2015 ad oggi, opera attraverso uno sportello legale gratuito in cui avvocate e avvocati, dottorande e dottorandi, studenti e

studentesse offrono ogni mercoledì pomeriggio consulenza a molte delle persone in migrazione che arrivano in città, incluse centinaia di donne.

## 2. Cultura, riduzionismo e differenzialismo culturale

Il verbo latino *colĕre*, da cui il sostantivo cultura discende, significa ‘coltivare’, e in questo senso circoscrive un intervento, un’azione, applicata ad elementi ambientali contingenti in contesti specifici: elementi e contesti che, in particolar modo nelle società contemporanee investite dalla globalizzazione, presentano contorni sempre più sfumati e si modificano incontrando diverse forme di resistenza da cui refluiscono innumerevoli differenze in costante mutamento.

Eppure, della parola ‘cultura’, oltre alla sua accezione come studio o erudizione, viene solitamente enfatizzata la declinazione semantica più superficiale e impropria: quella che identifica le “culture” come entità omogenee, monolitiche, facilmente confinabili per contrapposizione, congenite a determinati gruppi umani definiti in maniera massificante e come tendenzialmente immutabili. In questo senso, l’evoluzione dell’uso quotidiano del termine ‘cultura’ ha seguito in gran parte quella del termine ‘cittadinanza’, riducendo in entrambi i casi la portata dinamica e performativa di questi concetti “contestati”<sup>1</sup>.

Al pari della cittadinanza, anche la cultura appare oggi definita “sul modello proprietario di uno *jus excludendi alios*” (Rigo 2015, 25) e, usando le parole di Thomas Casadei (2016, 10), “tramite la sua figura si attua una distinzione netta tra chi appartiene a una certa comunità politica e possiede una certa identità ben precisa [...] e chi, invece, è escluso da tale classe e possiede un’identità che risulta rispetto a essa del tutto eterogenea”.

Alla base di questi processi stanno le dinamiche che Amartya Sen (2006) ha definito proprie del “riduzionismo culturale” del nostro tempo, ovvero di

---

<sup>1</sup> Per un’analisi della cittadinanza come concetto contestato, cfr., tra gli altri, Balibar 2004 e 2012.

una narrazione che classifica individui e gruppi sulla base di un'identità unica, univoca, isolata, senza prendere in considerazione le esperienze di affiliazioni multiple, i risvolti concreti delle scelte e delle responsabilità personali, i fattori di costrizione e libertà, le relazioni materiali che partecipano alla costruzione delle identità individuali e sociali e non da ultimo, come ha scritto Susan Moller Okin (1998), le differenze che esistono "all'interno" di quelli che vengono definiti come gruppi culturali, piuttosto che guardare solo a quelle identificate 'tra' gruppi culturali. È in questo modo che vengono costruite le "identità reificate", come le ha definite Nancy Fraser, e che

Il modello identitario [...] finisce per oscurare le politiche di identificazione culturale, le lotte interne al gruppo per l'autorità - e il potere - di rappresentarlo. Nascondendo alla vista queste lotte, tale approccio maschera il potere delle frazioni dominanti e rinforza la dominazione interna ai gruppi. Il modello identitario conduce esso stesso troppo facilmente a forme repressive di comunitarismo, promuovendo conformismo, intolleranza e patriarcato (Fraser 2000, 112, trad. mia).

Occorrerebbe, quindi, sforzarsi sempre di considerare il movimento dialogico e mai lineare che definisce e costruisce le differenti identità anche all'interno di quello che potrebbe essere considerato come uno stesso gruppo sulla base di tratti di omogeneità "culturali" il più delle volte solo apparenti.

L'utilizzo del concetto di cultura come recinto massificante e immobile presta invece il fianco a processi di naturalizzazione o essenzializzazione delle differenze, che appaiono spesso impliciti anche in teorie che si oppongono a una visione nazionalista ed escludente della cultura, ma rischiano alla fine di rinforzarne i presupposti.

È il caso anche degli approcci multiculturalisti, come quello liberale di Will Kymlicka (1999) o di Joseph Raz (2012), o di tutte quelle riflessioni che, in buona fede, partono dall'assunzione del "pluralismo culturale" come una delle

principali sfide da affrontare quando si parla di universalismo ed effettiva tutela dei diritti umani.

La retorica multiculturalista può diventare facilmente funzionale a ciò che Alessandro Dal Lago (1999, 96) ha definito un “differenzialismo culturale” che “appare del tutto speculare alle procedure politico-statali di inferiorizzazione e controllo” (Ivi, 170), fino al punto che, “molto spesso, il ‘multiculturalismo’ viene invocato proprio per ribadire l’impossibilità dell’integrazione” delle persone identificate con una cultura diversa; una cultura che letteralmente diverge da quella data come parametrica e paradigmatica<sup>2</sup>. Al contrario, ribadisce, Dal Lago (Ivi, 164),

sono solo le convenzioni, o meglio le opacità linguistiche dell’opinione pubblica e delle scienze sociali dei paesi di destinazione (...) a trasformare con un colpo di bacchetta magica (cioè con l’uso di concetti collettivi) questa moltitudine di singolarità in avanguardie ‘culturali’, ‘comunitarie’, ‘etniche’ o ‘religiose’.

Allo stesso modo, certe analisi che esprimono preoccupazione di fronte alla nuova composizione socioculturale delle democrazie contemporanee, per cui “una sfida particolarmente impegnativa all’idea rassicurante che esiste un consenso universale sui diritti umani è quella che proviene dal pluralismo e dal multiculturalismo” (Schiavello 2016, 24), rischiano di dare per scontati “problemi di coesistenza tra forme di vita differenti, l’una percepita come una minaccia per l’altra e, a volte, fin dal suo sorgere, costituita come un’opposizione all’altra, tanto da fare della contrapposizione con l’altra la sua stessa ragion d’essere” (Viola 2007, 277). Si alimenta così un’immagine stereotipata dell’“altro” come sempre identico a se stesso, arrivando, nella peggiore delle ipotesi,

---

<sup>2</sup> La distinzione tra diversità e differenza, spesso usati come sinonimi, non è questione da poco: il verbo latino *divergere* presuppone un’identità centrale da cui ci si allontana più o meno gradualmente, ovvero un parametro assunto come neutrale rispetto al quale si segnala una più o meno accentuata distanza. Il verbo *differire*, invece, è equidistante: indica semplicemente non omogeneità tra due oggetti o soggetti, senza assumerne uno come parametro.

ad avallare vere e proprie forme di razzismi senza più razze fondati su presunte inassimilabilità di determinate culture.

Il problema di fondo, a me sembra, è l'enorme importanza attribuita a quelle che vengono in tutti questi casi definite "culture", intese come elementi imprescindibili per dare senso alla vita umana, senza però darne una compiuta definizione né normativa (ciò che dovrebbero essere) né descrittiva (guardando alla realtà di ciò che sono).

Eppure, come chi sta "sul campo" per prestare interventi concreti di tutela dei diritti sa bene, le distanze culturali sono quasi sempre molto meno significative di quelle economiche, sociali e soprattutto di quelle determinate dal diverso grado di accesso ai diritti, fino al punto che gli irrigidimenti "culturali" hanno il più delle volte luogo dove l'accesso ai diritti è precluso, e non viceversa. Di contro, il linguaggio dei diritti, quello che traduce bisogni e desideri legittimi in pretese giuridificabili e riconoscibili, appare ormai patrimonio comune trasversale di continenti, classi sociali, generazioni differenti, tanto da potere essere semplicemente definito come "un fatto del mondo" (Rabossi 1990, 161). Come ha scritto Stefano Rodotà (2012, 5), "oggi assistiamo a pratiche comuni dei diritti", anche da parte di individui non occidentali o storicamente depredati dai popoli occidentali, che non appaiono però "succubi di una qualche 'tirannia dei valori', ma interpretano, ciascuno a suo modo, libertà e diritti nel tempo che viviamo", tanto da poter parlare "di un'inedita connessione tra l'astrazione dei diritti e la concretezza dei bisogni, che mette all'opera soggetti reali" (Rodotà 2012, 6).

In un tempo e in uno spazio ormai comuni, almeno rispetto ai linguaggi e alle immagini che si condividono attraverso la comunicazione di massa, molti individui del mondo, frettolosamente descritti come appartenenti a "culture" diverse, avanzano rivendicazioni che nella storia recente sono diventate universalmente e immediatamente comprensibili: quelle di giustizia sociale e redistributiva e di accesso ai diritti fondamentali. Di fronte a queste rivendicazioni, al contrario, sono proprio i paesi in cui i diritti hanno ricevuto il loro battesimo a mostrare tutta la fragilità della propria narrazione culturale, rivelandosi pronti

a sacrificare ad ogni passo la promessa della effettività dei diritti stessi, anche fondamentali, e condizionandoli e comprimendoli in nome di “scopi politici non individuati” (Dworkin 1977, 143) come, per esempio, quello della difesa dei confini o, ancora più paradossalmente, della cultura nazionale.

Nonostante ciò, è la retorica dello “scontro di civiltà”, particolarmente pervasiva dopo il 2001<sup>3</sup>, ad avere prevalso nella narrazione corrente di un mondo che appare anche per questa ragione sempre più diviso; come è senza dubbio l’approccio riduzionista e poi differenzialista alla cultura quello che ha orientato il discorso pubblico contemporaneo, in particolar modo nell’ambito delle politiche migratorie e delle correlate politiche di “integrazione”.

### **3. La strumentalizzazione culturalista della violenza di genere nell’ambito delle migrazioni: l’esempio del Capodanno di Colonia e gli accordi di esternalizzazione della frontiera**

La retorica mediatica, il discorso pubblico, e spesso la produzione normativa dei paesi occidentali sono permeati, a vari livelli, dal messaggio di una irriducibile diversità culturale che stigmatizza intere popolazioni o fedi religiose, in particolare l’islam e gli adulti maschi definiti in maniera massificante come ‘migranti’: “la giustificazione culturale ha preso il posto della giustificazione razziale” (Fekete 2006, 7)<sup>4</sup>, mentre gli elementi della violenza di genere e della tutela dei diritti delle donne, ma in generale della parità di genere e anche dei diritti LGBTQI+, sono spesso richiamati - in questa narrazione che Éric Fassin

---

<sup>3</sup> Per un’analisi del discorso pubblico dopo l’11 settembre e sua influenza sugli interventi di politica estera, cfr. Holland (2013).

<sup>4</sup> L’analisi di Fekete è particolarmente illuminante quando guarda all’origine e ai pericoli di ciò che lei definisce come “fondamentalismo culturale”; lo è di meno, a mio avviso e per le ragioni enunciate nel paragrafo precedente, quando contrappone al culturalismo il multiculturalismo come approccio capace di scardinare “la tesi spuria che l’omogeneità culturale sia il sine qua non della società democratica” (Fekete 2006, 10, trad. mia). Anche la feroce critica che in questo articolo Fekete (Ivi, 13) muove ad Okin, arrivando a dichiararla colpevole di “legittimare nel discorso accademico l’opposizione tra diritti delle donne e diritti dei migranti”, mi sembra eccessiva perché indotta da una visione multiculturalista che finisce per essenzializzare e operare in maniera riduzionistica, tanto da non considerare, del pensiero di Okin, il fondamentale invito a guardare sempre alle differenze interne ai gruppi.



(2012) ha definito propria dei “nazionalismi sessuali” - come cifra specifica delle identità di gruppo delineate in questa maniera riduzionistica ed essenzializzata.

Ciò comporta una rappresentazione fuorviante anche delle società di arrivo, raccontate come attente ai diritti, aperte e pacificate, nonostante tutte le evidenze di quanto trasversali e diffuse capillarmente siano le pratiche discriminatorie, anche istituzionali, e la violenza sulle donne da parte degli individui maschi, senza alcuna distinzione di estrazione sociale, di origine nazionale, e tanto meno di appartenenza ‘culturale’ (a meno che non intendiamo con questo aggettivo una generalizzata cultura patriarcale o post-patriarcale come caratteristica universale di tutte le società contemporanee).

Nel 2017, Sara R. Farris ha coniato il termine ‘femonazionalismo’, che da ora in poi utilizzerò in queste pagine, proprio per indicare la “strumentalizzazione dei temi femministi da parte di nazionalisti e neoliberalisti nell’ambito di campagne islamofobe (ma anche contro i migranti)” e per sottolineare “la partecipazione di alcune femministe e femocrate alla stigmatizzazione degli uomini musulmani in nome dell’uguaglianza di genere” (Farris 2017, 14). Cercando le ragioni di questa ‘convergenza’, la sua analisi si concentra sulla riduzione degli uomini musulmani alla categoria di oppressori e delle donne musulmane alla categoria di vittime; guarda alla sovrapposizione tra l’islamofobia così costruita e la stigmatizzazione degli ‘immigrati’, ed evidenzia come questi elementi abbiano orientato tanto le politiche di ‘integrazione’ quanto quelle di inclusione lavorativa, in particolare, queste ultime, rispetto alla segmentazione del mercato del lavoro che vede le donne migranti confinate nel settore del lavoro domestico e della cura.

A questo quadro restituito da Farris attraverso solide argomentazioni e approfondite indagini su casi-studio di diversi paesi, bisogna aggiungere anche, per rilevanza e completezza di informazione, quanto il medesimo “ordine del

discorso”<sup>5</sup> sia utilizzato per legittimare una gestione dei confini che, all’interno della retorica dello “scontro di civiltà” in chiave ‘femonazionalista’, produce forme massive ed estreme di vulnerabilità agli abusi e alla violenza per tutte le persone in migrazione, e in particolare proprio per le donne.

È emblematico a questo proposito quanto avvenuto dopo il “Capodanno di Colonia”, quando, a seguito di un caso mediatico quasi del tutto costruito, si è dato un giro di vite senza precedenti al processo di esternalizzazione delle frontiere europee<sup>6</sup>.

Era la mattina del primo gennaio 2016, quando l’Europa intera si è svegliata sotto il martellamento di una sequela di immagini scure e confuse diffuse da tutte le televisioni e dai social. Chi le commentava affermava che si riferissero a un “assalto sessuale di massa” che sarebbe stato posto in essere la notte prima da centinaia di uomini arabi ai danni di centinaia di donne europee in alcune delle principali città tedesche e in special modo a Colonia.

La stampa italiana, che solitamente va a nozze con questo tipo di (dis)informazione, ha immediatamente parlato di “Stupri di massa a Capodanno” (Steinman 2016), in articoli corredati da commenti di questo tenore: “un’invasione organizzata per distruggere la cultura europea con l’invasione di oltre un milione di rifugiati (in pochi mesi)”. In un articolo in particolare, un giornalista abbastanza noto nell’ambito del cattolicesimo ultraconservatore dava la sua interpretazione, partendo dai “fatti di Colonia”, delle vere motivazioni che starebbero alla base della fuga di milioni di profughi maschi dalla Siria: non gli orrori di una guerra terribile che non ha lasciato scampo alla popolazione civile, ma piuttosto la “carezza di donne”, conseguenza della pratica poligamica propria dell’islamismo, per ovviare alla quale i siriani avrebbero dato vita a una sostanziale “Jihad sessuale”. Di conseguenza, Colonia dimostrerebbe come la “società occidentale” definita invece “equilibrata e pacifica”, perché si basa

---

<sup>5</sup> Mi rifaccio qui all’espressione con cui Michel Foucault ha inteso nelle sue analisi la relazione tra sapere, verità, e potere. Cfr., per es., Foucault (1999).

<sup>6</sup> Alcuni ragionamenti riportati in questo paragrafo a proposito della “notte di Colonia” si trovano in Sciarba (2017).

sul matrimonio monogamo, rischi ogni giorno di più di essere minata alle sue basi dalla presenza di troppi “rifugiati” maschi islamici e soli (Martone 2016).

Il già citato Amartya Sen ha spiegato che “le generalizzazioni culturali semplicistiche sono estremamente efficaci nel determinare il nostro modo di pensare”, così che “quando si verifica una correlazione accidentale tra pregiudizio culturale e osservazione sociale (anche se incidentale) nasce una teoria, e questa teoria può sopravvivere ostinatamente anche dopo che quella correlazione fortuita è svanita senza lasciare traccia”. Nel caso di Colonia, però, c’è qualcosa di più, perché quel legame tra pregiudizio culturale e osservazione sociale sottolineato da Sen non nasce nemmeno dall’osservazione di qualcosa di realmente avvenuto, ovvero di un fatto poi interpretato a partire dal pregiudizio culturale: il ‘fatto’, in questo caso, è costruito quasi di sana pianta a partire dal pregiudizio.

Basti guardare la storia completamente diversa raccontata dai dati relativi al Capodanno di Colonia: delle 1.200 denunce per fatti relativi a quella notte, quasi tutte arrivate dopo la mediatizzazione dell’evento, poco meno della metà riguardano reati a sfondo sessuale, che vanno dall’insulto allo stupro. La maggior parte degli indagati (circa un centinaio) è risultata essere di nazionalità marocchina e algerina e tra loro sono stati identificati anche alcune decine di richiedenti asilo giunti in Germania nel 2015; le vittime, invece, sono quasi tutte donne tedesche. A fronte di tutto questo, a riflettori ormai spenti, il corso giudiziario ha però portato a meno di una decina di condanne, tutte per furto e reati minori, tranne due (di cui una a un minorenne) per reati a sfondo sessuale che nello specifico si riferiscono al fatto di “aver circondato, baciato e leccato sul volto una donna” (Sciurba 2017).

Senza minimizzare in alcun modo queste molestie sessuali, che sono state fortunatamente giudicate, si resta però attoniti di fronte alla distanza tra i fatti realmente accertati e la narrazione che di quei fatti è stata restituita, scatenando peraltro, immediatamente e come era prevedibile, la furia di vari gruppi ultranazionalisti tedeschi i cui membri sono stati invece arrestati a decine per violenze organizzate proprio il primo giorno di gennaio del 2016.

Quello che colpisce, soprattutto, è quanto rapidamente la narrazione femo-nazionalista della notte di Colonia sia stata utilizzata per invertire di segno la breve parentesi nella politica di ‘accoglienza’ messa in campo da Angela Merkel aprendo le frontiere tedesche al popolo siriano dopo la commozione suscitata dall’immagine, diffusa nel settembre del 2015, del piccolo corpo di Aylan Curdi, il bambino annegato mentre cercava di raggiungere l’Europa, riverso sulla spiaggia turca di Bodrum.

In linea con il nuovo messaggio - respingere i maschi arabi alle frontiere d’Europa per proteggere le ‘nostre’ società, a partire dalle ‘nostre’ donne - già a marzo del 2016, il Piano congiunto di azione tra gli Stati membri dell’Unione europea e la Turchia di Tayyip Erdoğan, chiudeva infatti la cosiddetta ‘rotta balcanica’, e inaugurava, nel consenso generale, una nuova fase delle politiche migratorie Ue in cui i limiti posti dal diritto internazionale dei diritti umani e dei rifugiati venivano deliberatamente scardinati. Ad essere calpestato dall’accordo, innanzitutto, è stato il divieto di espulsioni e respingimenti di massa - pur sancito dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti umani e delle libertà fondamentali, come dalla Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea - che è direttamente implicato dal principio di non refoulement tutelato dalla Convenzione delle Nazioni Unite sullo status di rifugiato: il primo obiettivo enunciato, in questo Piano, è infatti quello di “respingere tutti i nuovi migranti irregolari e richiedenti asilo dalla Grecia alla Turchia”, come “misura temporanea e straordinaria necessaria a porre fine alle sofferenze umane e a restaurare l’ordine pubblico” (European Commission 2016, 2). Si trattava della più grave misura repressiva della mobilità dei profughi messa in atto in Europa fino a quel momento, attuata attraverso l’esternalizzazione della frontiera nel territorio di un paese retto da un dittatore considerato non abbastanza rispettoso dei principi democratici e dei diritti umani per permettere che la Turchia aderisse all’Unione, ma evidentemente definito sufficientemente affidabile per gestire la vita e la morte di milioni di persone in fuga da guerre e persecuzioni.

Proprio questo accordo è quello che ispirerà poi, sulla sponda Sud del Mediterraneo, anche il *Memorandum* di intesa con la Libia, promosso questa volta dalla sola Italia ma col pieno sostegno dell'Unione Europea, tramite il quale viene garantita, dal 2017, la fornitura di uomini, mezzi e addestramento alla cosiddetta 'guardia costiera libica' adibita allo scopo di catturare in mare e riportare indietro profughi in fuga dalle condizioni inumane e degradanti - descritte da anni come tali da innumerevoli rapporti internazionali - subite da uomini, donne o bambini nei campi di detenzione libici.

Questi accordi - ora in via di implementazione tra molti stati membri europei e i più disparati paesi terzi<sup>7</sup> - hanno aperto spazi di violenza sistemica, specialmente sulle donne, ormai documentati in ogni dettaglio e lo hanno fatto, paradossalmente, nel nome della lotta alla tratta e della difesa, in particolar modo, delle persone definite come "vulnerabili". Ignorando deliberatamente che la vulnerabilità è principalmente una posizione prodotta da precisi fattori economici, politici, sociali, normativi (McKenzie, Rogers e Dodds 2014), e usando invece una sua definizione categoriale, per cui le donne sarebbero in cima alla lista delle persone da tutelare in quanto ontologicamente vulnerabili, le politiche migratorie di esternalizzazione delle frontiere europee, introdotte e legittimate nel nome della difesa dei confini da maschi che attentano ai diritti delle donne, finiscono quindi per produrre una posizione di estrema vulnerabilità delle donne in migrazione - a partire dal fatto di non lasciare loro alternative diverse dall'affidarsi a chi lucra sul traffico di essere umani, data l'inesistenza

---

<sup>7</sup> Mentre scrivo (06 novembre 2023), dopo un ulteriore accordo tra Italia e Tunisia sulla falsariga di quello con la Libia, è stato appena annunciato il nuovo protocollo d'intesa tra Italia e Albania per portare le persone partite dalla sponda sud del Mediterraneo e soccorse o intercettate in mare dalle navi italiane in un centro da costruire sulla costa albanese dove saranno smistate e mandate in un ulteriore centro, a sud-ovest del paese, per essere rimpatriate dopo gli accertamenti. Il modello è quello dell'accordo tra Inghilterra e Rwanda per trasferire nel paese africano le persone non inglesi da smistare e rimpatriare. In entrambi casi i rischi di violazione del diritto internazionale dei diritti umani, dei rifugiati, e nel caso del primo accordo anche del mare, sono enormi.

di canali di ingresso legali e percorribili<sup>8</sup> - esponendole ad abusi di ogni tipo per attraversare confini militarizzati e frontiere esternalizzate.

Da questa posizione di vulnerabilità sono segnate le storie di tutte le donne che negli ultimi anni sono arrivate in Europa dopo avere attraversato il Mediterraneo come ultima e pericolosissima tappa di un percorso obbligato; donne che, per di più, hanno molto spesso subito nel paese d'origine le violenze di genere stigmatizzate nei discorsi pubblici dei paesi europei e hanno deciso di emigrare esattamente per sottrarsene.

Un esempio tra tanti è la storia di F., una donna ivoriana che ha raggiunto nel 2018 lo sportello della Clinica legale Migrazioni e diritti dell'Università di Palermo con la sua piccola figlia di sette anni<sup>9</sup>. Entrambe avevano attraversato la Libia e il Mediterraneo per cercare protezione in Europa, fuggendo da molteplici forme di violenza di genere. F. aveva subito la prima mutilazione genitale da bambina, e poi era stata costretta, a quindici anni, a sposare un uomo che la picchiava e abusava di lei. Un anno dopo era nata la prima figlia, che all'età di cinque anni era stata sottoposta, contro il volere della madre, a un'infibulazione che aveva comportato gravissime conseguenze sanitarie e la necessità di effettuare, nel tempo, cinque interventi chirurgici per salvarle la vita. Nel momento in cui la stessa sorte sarebbe toccata anche alla figlia più piccola, F. aveva deciso di fuggire dal suo paese insieme a lei, per raggiungere l'Europa. Al di là del mare, aveva sentito, le donne potevano essere libere da queste imposizioni, e costruirsi un futuro diverso. L'unica strada, obbligata, era stata però, per lei come per tutte in quegli anni, quella che passa dalla Libia, dove

---

<sup>8</sup> La vulnerabilità è definita dalla Direttiva antitratta 36/2011/UE proprio come “una situazione in cui la persona in questione non ha altra scelta effettiva ed accettabile se non cedere all'abuso di cui è vittima” (art., 2.2), ovvero non ha altra alternativa che prestare il proprio “consenso” a tali abusi; un “consenso” che, proprio per questa ragione, viene semplicemente definito come “irrilevante” ai fini della rilevazione del reato e della posizione di “vittima” dello stesso (art. 2.4). Per un'analisi delle Direttiva, cfr. Gianmarinaro 2012.

<sup>9</sup> Riporto qui quanto emerso in diverse giornate di ascolto del vissuto di F. presso la Clinica legale, finalizzate alla preparazione della sua audizione innanzi alla Commissione territoriale per il riconoscimento dello status di rifugiato. Tutti gli aspetti della storia da me sottolineati, come le ragioni della partenza di F., sono stati confermati dalla richiedente asilo anche in sede di audizione presso la Commissione, e riportati nel verbale della stessa audizione.

mamma e bambina erano state imprigionate a Zawiya, in uno dei centri di detenzione finanziati anche dall'Italia. Lì F. ha subito ripetutamente, sotto gli occhi della figlia, violenza sessuale da parte di molti uomini che gestivano il centro o vi avevano accesso, alcuni in divisa militare e altri no. Solo dopo un anno è riuscita a raggiungere Tripoli e a prendere il mare, con la sua bambina, rischiando ancora la vita. E solo per un caso mamma e figlia non sono né naufragate né sono state catturate in mare dalle milizie libiche, finanziate dall'Italia e addestrate dall'Unione europea, e riportate indietro a continuare a subire quella tortura; sorte che invece è toccata a tante altre donne, giunte in Italia dopo innumerevoli respingimenti, che abbiamo avuto modo di ascoltare in questi anni presso il nostro sportello legale.

F. aveva “preso sul serio” il discorso sui diritti umani, e in particolare sui diritti delle donne, proclamato dall'Europa, ma le scelte politiche dei governi europei l'hanno condannata a subire quelli che lei stessa ha definito i più violenti abusi della sua vita, proprio nel momento in cui questa donna ha deciso di emanciparsi dalle tradizioni patriarcali del posto in cui le era toccato in sorte di nascere. Alla fine, in Italia, le è stato concesso lo status di rifugiata.

Questa storia, purtroppo identica a centinaia di altre, racconta come la chiusura di tutti i canali di ingresso legale obblighi chi migra, anche quando mosso dalla necessità di fuggire la morte o trattamenti inumani e degradanti condannati in quanto tali dai paesi occidentali, a mettersi nelle mani di reti criminali e mafiose, sempre più strutturate. Inoltre, gli accordi dei governi europei con i paesi di origine e di transito delle persone che cercano di spostarsi verso l'Europa hanno come diretta conseguenza la legittimazione di regimi spesso dittatoriali, fino a ieri additati come violatori di diritti fondamentali e portatori di ‘culture’ incompatibili con i valori del mondo occidentale, i cui eserciti o le cui polizie sono spesso collusi, se non coincidenti, con i trafficanti di persone.

Va rimarcato come nell'anno 2023 proprio la Costa D'avorio, dove le donne subiscono in maniera ancora diffusa le pratiche patriarcali che hanno segnato la vita di F., sia stata inserita dal governo italiano nella lista dei “paesi terzi

sicuri”, quelli da cui chiedere e ottenere protezione è diventato ormai difficilissimo, perché le procedure dell’asilo, per chi proviene da questi stati, sono accelerate e sempre più sprovviste di garanzie.

#### **4. Un altro esempio di violenza istituzionale: la vittimizzazione secondaria delle richiedenti asilo**

Anche per le donne che riescono infine a raggiungere l’Europa le politiche migratorie continuano a riservare una dose massiccia e specifica di violenza, la cui intensità si può adeguatamente valutare adottando una prospettiva intersezionale (Crenshaw 1991)<sup>10</sup>, ovvero guardando a come le loro condizione di donne, straniere, sole, spesso madri, producono, intersecandosi, una serie di discriminazioni multiple. Non è questa la sede per approfondire le specifiche dinamiche di sfruttamento sessuale e lavorativo che colpiscono queste donne<sup>11</sup>, specialmente nei settori dell’agricoltura, del lavoro domestico e di cura, o della prostituzione, che sono quelli cui maggiormente hanno accesso a causa della già citata segmentazione del mercato del lavoro sulla base dell’appartenenza nazionale e di genere. Continuando a rifarmi ai casi incontrati e seguiti dalla Clinica legale Migrazioni e diritti, prendo invece, per esempio, le procedure di valutazione delle richieste di protezione internazionale che si attivano quando finalmente le persone in migrazione riescono a raggiungere l’Europa, e che sono fonte di vittimizzazione secondaria soprattutto per le donne.

Paul Ricoeur (2004, 21), tra i molteplici significati dell’atto del riconoscere, fa risalire il “senso giuridico di riconoscere un diritto” all’idea matrice di “accettare, ritenere come vero (o riconoscere come tale)”. Questa peculiare accezione di riconoscimento si declina in modo molto specifico all’interno dei percorsi procedurali delle persone che riescono a raggiungere i paesi occidentali e chiedono protezione internazionale: nei loro confronti si parla esattamente

---

<sup>10</sup> Per una panoramica sull’intersezionalità e le diverse visioni e metodologie riferite a questo approccio, cfr. Bello (2020).

<sup>11</sup> Mi permetto di rimandare, su questo, a Scurba (2015), oltre che al più recente Rigo (2022).



di “riconoscere” lo status di rifugiato a seguito di un iter volto esattamente ad “accettare e a ritenere come vero” il loro vissuto al fine di tradurlo in termini di diritto soggettivo.

Già nel 2013, Didier Fassin descriveva, rispetto a questo sistema di riconoscimento, una distinzione a livello globale tra “trattamenti di massa in precarie condizioni nei Sud del mondo, e invece casistiche molto ristrette che portano a benefici sostanziali nei Nord, cosa che comporta che nel primo caso sia richiesta solo una prova collettiva vaga, e nel secondo sia invece pretesa una prova individuale inequivocabile” (Fassin 2013, 34, trad.mia). Tale prova individuale inequivocabile viene assunta e giudicata attraverso un’intervista condotta da decine di “commissioni” nazionali e locali incaricate di stabilire a quali richiedenti asilo riconoscere quale forma di protezione. Queste commissioni appaiono oggi depositarie di un ‘sapere’ consolidato, fondato su criteri ritenuti validi a orientare un’analisi oggettiva dei racconti, in termini di rispondenza con i parametri indicati dalla normativa vigente e dalle linee guida istituzionali. Si tratta di criteri riguardanti le condizioni dei paesi di origine, le vicissitudini personali del richiedente, ma anche, preliminarmente, la definizione di cosa sia considerato una “persecuzione”, un “pericolo”, un “serio rischio”. Oggetto di riconoscimento, soprattutto, è però la “credibilità” del o della richiedente asilo, per come può emergere nel corso di un’intervista che procede per domande standardizzate ed è svolta tra una commissione e un o una richiedente asilo tra i quali esiste una enorme dissimmetria di sapere e di aspettative, mentre agli “imputati” e alle “imputate” di questo processo amministrativo si chiede di rimettere ordine nel dolore, descrivendo di fronte ad estranei gli abusi sofferti nell’arco di una vita intera, obbligandoli a raccontare linearmente una sofferenza che invece, di norma, come scriveva ancora Ricoeur (2016, 41) “si manifesta come rottura del filo narrativo, come conseguenza di una concentrazione estrema, di una focalizzazione puntuale sull’istante”.

Quando leggo i verbali di queste audizioni penso spesso alle parole di bell hooks a proposito del “discorso sull’Altro” costruito da chi detiene un potere su chi invece vive “nel margine”; un discorso che, pur chiedendo di raccontare, in

realtà silenzia: “non c’è bisogno di sentire la tua voce, quando posso parlare di te meglio di quanto possa fare tu. Non c’è bisogno di sentire la tua voce. Raccontami solo del tuo dolore” (hooks 1998, 102). Un dolore, peraltro, che deve essere dimostrato e documentato.

F., per esempio, ha dovuto certificare attraverso una serie di visite mediche tanto le mutilazioni genitali quanto gli stupri subiti. Come ha dovuto fare anche K., una ragazzina di 16 anni fuggita anche lei da un matrimonio forzato e costretta ad attraversare la Libia, alla quale ho dovuto spiegare la necessità di quella prova medica che avrebbe dovuto accompagnare, in commissione, la descrizione dettagliata di ogni singola violenza.

Gli abusi subiti nei paesi di transito, inoltre, in questo accertamento della “verità”, non sono genericamente tenuti in considerazione nelle valutazioni delle commissioni, nemmeno quando si tratta di contesti come quello libico la cui violenza, come già accennato, è nota e documentata<sup>12</sup>: il passaggio dalla Libia viene considerato solitamente solo al fine di acquisire informazioni sulle reti criminali, attraverso domande che banalizzano un racconto che meriterebbe invece ben altra cura.

Riporto qui di seguito, a titolo esemplificativo, la trascrizione delle domande poste dalla commissione e trascritte nel verbale di audizione di una ragazza fuggita dalla Nigeria per non essere costretta ad abortire dalla famiglia e diventata, nel tragitto obbligato verso l’Europa, vittima di tratta a scopo di sfruttamento sessuale. Ho scelto di non operare una selezione, ma di trascriverle tutte, nell’ordine in cui sono state poste, con la sola esclusione di quelle introduttive e generiche sulla vita condotta nel paese d’origine prima che si verificassero gli eventi a seguito dei quali la ragazza aveva deciso di lasciarlo. Va tenuto presente come queste domande inizino a incalzare la richiedente dopo appena pochi minuti di racconto libero delle ragioni della sua partenza e del suo viaggio fino all’Italia.

---

<sup>12</sup> Cfr., tra i tanti documenti che potrebbero essere citati, United Nations, *Human Rights Office of the High Commissioner* (2018).

Non riporto i dettagli della storia, e quindi alcuni passaggi saranno poco comprensibili, ma credo che leggerle d'un fiato sia utile per rendersi conto del tenore di queste audizioni:

- Quando la famiglia del tuo ragazzo ti ha dato i soldi e ti ha detto di iniziare una nuova vita con quelli, cosa intendevano?
- Non è difficile per una donna nigeriana abortire, considerato che è illegale?
- Qual era l'atteggiamento del tuo ragazzo rispetto alla reazione della sua famiglia alla gravidanza?
- Quando sei arrivata in Niger e hai preso contatti con la signora di Agadez, che fine ha fatto il tuo ragazzo?
- Come mai quando siete arrivati ad Agadez sei andata tu in cerca di un lavoro anziché il tuo ragazzo, dato che eri in gravidanza?
- Come hai incontrato la donna che ti ha portato in Libia?
- Tu mi hai detto che questa signora vi ha portati in Libia con i suoi soldi; hai idea dell'entità di questo debito?
- E questa signora per farvi pagare si è fidata della vostra parola o vi siete vincolati in qualche altro modo?
- Il tuo ragazzo non aveva obiezioni a che tu lavorassi per questa donna, considerato che è molto comune che alle donne che si rivolgono alle trafficanti venga chiesto di lavorare come prostitute in Libia?
- Quanto tempo sei rimasta in prigione?
- Quando hai ottenuto un cellulare dopo essere uscita di prigione, come mai non hai tentato di rimetterti in contatto con il padre del bambino?
- Hai detto che non sapevi dove fosse la zona della connection house. Come mai?
- Cosa ne è stato della signora di Agadez e della padrona della connection house una volta che siete evasi dalla prigione con l'aiuto degli altri detenuti?
- Per quanto riguarda l'uomo ghanese che ha preso i tuoi soldi, l'episodio che hai descritto è stata l'unica volta in cui li ha presi?
- Quanto diresti che sei rimasta a casa di quest'uomo ghanese?
- Come mai hai detto che se il ghanese ti avesse buttata fuori di casa qualcuno sarebbe sicuramente venuto a cercarti?

- Come mai il fratello della ragazza nigeriana che ti ha ospitato non voleva che la sua fidanzata ti incontrasse?
- Visto che anche la ragazza nigeriana che ti ha aiutato e suo fratello erano coinvolti nel giro del traffico di esseri umani, ti hanno chiesto qualcosa in cambio dell'aiuto che ti hanno dato?
- Fino ad oggi non hai più avuto notizie del padre del bambino?

Scrivendo Adriana Cavarero (2011, 73) che “raccontare la storia che ogni esistenza si lascia indietro è forse il gesto più antico di [...] cura”. Le procedure contemporanee di riconoscimento dello *status* di rifugiato che implicano l'obbligo di questo racconto, al contrario, sono la rappresentazione burocratizzata dell'assenza di ogni cura e della “violenza del potere di ospitalità” (Dufourmantelle e Deridda 133) che fa da corollario a quella dei respingimenti e che si declina in forme di violenza specifica quando si abbatte sulle donne.

## 5. Conclusioni

L'enfasi con cui il discorso pubblico, negli Stati occidentali di destinazione delle migrazioni contemporanee, comunica i percentualmente residuali casi in cui gli abusi sulle donne sono perpetrati da uomini massivamente definiti come ‘migranti’, all'interno di una retorica improntata al differenzialismo e al riduzionismo culturale, è parte integrante dei fenomeni di nazionalismo sessuale e femonazionalismo così definiti, rispettivamente, da Fassin (2013) e Farris (2017). Si tratta di fenomeni estremamente pericolosi per le battaglie di emancipazione di genere, poiché implicano la descrizione dei paesi di destinazione come luoghi pacificati e rispettosi dei diritti delle donne, sostenendo la narrazione dicotomica dello “scontro di civiltà”, mentre occultano il fatto che la stragrande maggioranza dei casi di violenza di genere si verifica tra le mura domestiche, coinvolge le donne tutte, ed è messa in atto da uomini di ogni nazionalità ed estrazione sociale.

Nazionalismo sessuale e femonazionalismo, inoltre, sono usati per giustificare politiche migratorie che riproducono, asserendo di combatterli, quei fattori di vulnerabilità alla violenza e a forme sistemiche di tratta e sfruttamento che colpiscono in particolar modo le donne e che sono diretta conseguenza, per esempio, dei processi di esternalizzazione delle frontiere, nonché forme di vittimizzazione secondaria che si abbattano anche e soprattutto sulle donne in migrazione anche quando raggiungono il territorio europeo.

La strumentalizzazione della violenza di genere all'interno delle politiche migratorie contemporanee appare così essa stessa, e molto concretamente nelle sue conseguenze, una forma di violenza agita in modo specifico sui corpi delle donne, utilizzando una retorica fintamente paternalistica che si mescola, alimentandoli, a razzismi e chiusure identitarie, e contribuisce ogni giorno alla degenerazione, questa sì 'culturale', delle nostre società.

## Riferimenti bibliografici

- Balibar, É. (2012), *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Balibar, É. (2001), *Nous, citoyens d'Europe?;* trad. it. *Noi, cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Roma, Manifestolibri, 2004.
- Crenshaw, K. (1991), Mapping the Margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of colour, in *Stanford Law Review*, n. 43, pp. 1241-1299.
- Bello, B.G. (2020), *Intersezionalità: teorie e pratiche tra diritto e società*, Milano, FrancoAngeli.
- Dal Lago, A. (1999), *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli.
- Dufourmantelle, A. e Derrida, J. (1997), *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy.
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights seriously*, trad. it. *I diritti presi sul serio*, Bologna, il Mulino, 2010

- European Commission (2016), *Next Operational Steps in EU-Turkey Cooperation in the Field of Migration* - [https://www.refworld.org/themes/custom/un-hcr\\_rw/pdf-js/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fwww.ref-world.org%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Flegacy-pdf%2Fen%2F2016-3%2F56e988a14.pdf](https://www.refworld.org/themes/custom/un-hcr_rw/pdf-js/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fwww.ref-world.org%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Flegacy-pdf%2Fen%2F2016-3%2F56e988a14.pdf) (consultato il 15 marzo 2024).
- Farris, S.R. (2017), *In the name of women rights. The rise of femonationalism*, trad. It., *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, Roma, Alegre, 2019.
- Fassin, D. (2013), *The Precarious Truth of Asylum*, in *Public Culture*, vol. 25, n. 1, pp. 39-63,
- Fassin, È (2012), *Sexual Democracy and the New Racialization of Europe*, in *Journal of civil society*, vol. 8, n. 3, pp. 285-288.
- Foucault, M. (1999), *Les Anormaux. Cour au Collège de France, 1974-1975*, trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-75)*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Fraser, N. (2000), *Rethinking Recognition*, in *New Left Review*, n. 3, pp. 107-120.
- Gianmarinaro, M.G. (2012), *La direttiva 2011/36/UE sulla prevenzione e la repressione della tratta di esseri umani e la protezione delle vittime*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, n. 1, pp. 15-33.
- Holland J. (2013), *Selling the War on Terror. Foreign policy discourse after 9/11*, London-New York, Routledge.
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, trad. it. *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, il Mulino.
- Martone, G. (2016), *Le donne tedesche stuprate dagli immigrati* - <http://www.totustuus.it/modules.php?name=News&file=print&sid=5030>, consultato il 20 giugno 2017.
- McKenzie, C., Rogers, W. e Dodds, S. (a cura di) (2014), *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Okin, S.M. (1998), *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*, in *Ethics*, vol. 108, n. 4, pp. 661-684.

- Raz, J. (1995), *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, in *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford; online edn, Oxford Academic, 22 Mar. 2012
- Rabossi, E. (1990), *La teoria de los Derechos Humanos Naturalizada*, in *Revista del Centro del Estudios Constitucionales*, n. 5, pp. 159-176.
- Ricoeur, P. (2016), “La sofferenza non è il dolore”, in Scaramuzza, F. (a cura di), *Dall’attestazione al riconoscimento. In ricordo di Paul Ricoeur*, Sesto San Giovanni, Mimesis, pp. 39-48.
- Ricoeur, P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005.
- Rigo, E (2022), *La straniera. Migrazioni, asilo, sfruttamento, in una prospettiva di genere*, Roma, Carocci.
- Rigo, E. (2015), “Cittadinanza. Trasformazione e crisi di un concetto”, in Zagato, L. (a cura di), *Introduzione ai diritti di cittadinanza*, IV ed., Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, pp. 11-29.
- Rodotà, S. (2012), *Il diritto ad avere diritti*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Schiavello, A. (2016), *Ripensare l’età dei diritti*, Modena, Mucchi Editore.
- Sciurba, A. (2017), *Aylan e Colonia. Dalla guerra ai migranti al respingimento dei refugees*, in *Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies*, pp. 55-73.
- Sciurba A. (2015), *La cura servile, la cura che serve*, Pisa, Pacini.
- Sen, A. (2006), *Identity and Violence*; trad. it., *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Steinman, L. (2016), *Notte di orrore a Colonia. Stupri di massa a Capodanno*, in “ilgiornale.it”, 4 gennaio - <https://www.ilgiornale.it/news/mondo/notte-orrore-colonia-stupri-massa-capodanno-1209958.html> (consultato il 4 novembre 2023).
- Viola, F. (2007), “Pluralismo e tolleranza”, in Dalla Torre, G. (a cura di), *Lessico della Laicità*, Roma, Studium, pp. 227-237.

United Nations, Human Rights Office Of The High Commissioner (2018), *Migrants and refugees crossing Libya subjected to unimaginable horrors*, Geneva-Tripoli - <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2018/12/migrants-and-refugees-crossing-libya-subjected-unimaginable-horrors-un> (consultato il 14 marzo 2024).